

Erfahrung und Engagement: Motive, Formen und Ziele der Globalisierungskritik

Unrau, Christine

Veröffentlichungsversion / Published Version
Dissertation / phd thesis

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

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Unrau, C. (2018). *Erfahrung und Engagement: Motive, Formen und Ziele der Globalisierungskritik*. (Edition Politik, 57). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839442388>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more Information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Christine Unrau

ERFAHRUNG UND ENGAGEMENT

Motive, Formen und Ziele
der Globalisierungskritik

[transcript] Edition **P**olitik

Christine Unrau
Erfahrung und Engagement

Christine Unrau (Dr. phil.), geb. 1983, promovierte an der Universität zu Köln in der Politischen Theorie und ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Käte Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research in Duisburg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören Politik und Emotionen, Politik und Religion sowie Politische Bewegungen im Kontext der Globalisierung.

CHRISTINE UNRAU

Erfahrung und Engagement

Motive, Formen und Ziele der Globalisierungskritik

[transcript]

Dissertation, Philosophische Fakultät der Universität zu Köln

Druck gefördert durch das Käte Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research (Universität Duisburg-Essen)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

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

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

© 2018 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur: Ingo Haltermann

Satz: Contexta

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4238-4

PDF-ISBN 978-3-8394-4238-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

- 1 Einleitung | 9**
- 2 Globalisierungskritik im Kontext:
Analytische Prämissen | 21**
 - 2.1 Globalisierung und Globalisierungskritik – Entstehung
und Differenzierung einer Position | 21**
 - 2.1.1 Globalisierung: Auftauchen und Aufstieg eines Topos | 21
 - 2.1.2 Globalisierung und Globalisierungskritik seit den neunziger Jahren
– systematische Analyse einer Debatte | 27
 - 2.2 Globalisierungskritik – Entstehung und Entwicklung
einer sozialen Bewegung | 39**
 - 2.2.1 Zur Entwicklung der Globalisierungskritik insgesamt | 41
 - 2.2.2 Zur Entwicklung der drei Hauptströmungen | 46
 - 2.3 Theoretische Fundierung | 59**
- 3 Rationale Erfahrung und Globalisierungskritik | 65**
 - 3.1 Die rationale Erfahrung | 66**
 - 3.1.1 Die Struktur der rationalen Erfahrung | 66
 - 3.1.2 Rationalität und Politik: die Welt der Polis und
das deliberative Ideal | 67
 - 3.1.3 Vernunft und Ideologiekritik – das Paradoxon
des Demaskierens | 71
 - 3.2 Ratio, philosophische Reflexion und
radikale Veränderung | 84**
 - 3.2.1 EZLN | 84
 - 3.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri | 88
 - 3.3 Ratio und ökonomisch-soziologische Kritik | 102**
 - 3.3.1 Pierre Bourdieu | 102
 - 3.3.2 Joseph Stiglitz | 112
 - 3.3.3 Susan George | 119

3.4 Ratio, Theologie und christliches Engagement | 130

3.4.1 Leonardo Boff | 130

3.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert | 134

3.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung | 143

**3.5 Zwischenfazit: Rationale Erfahrung
und Globalisierungskritik | 148**

4 Religiöse Erfahrung und Globalisierungskritik | 153

4.1 Die religiöse Erfahrung | 154

4.1.1 Die Struktur der religiösen Erfahrung | 154

4.1.2 Offenbarung und Politik – Mystik und Rebellion | 157

4.1.3 Die Offenbarung in der Geschichte: Geschichtsphilosophie als
Derivat der spirituellen Erfahrung | 159

4.1.4 Offenbarungsinhalte und ihre politische Instrumentalisierung | 164

**4.2 Religiöse Erfahrung, philosophische Reflexion
und radikale Veränderung | 165**

4.2.1 EZLN | 165

4.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri | 170

**4.3 Religiöse Erfahrung und ökonomisch-
soziologische Kritik | 185**

**4.4 Religiöse Erfahrung, Theologie und
christliches Engagement | 187**

4.4.1 Leonardo Boff | 187

4.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert | 192

4.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung | 195

**4.5 Zwischenfazit: Religiöse Erfahrung
und Globalisierungskritik | 200**

5 Emotionale Erfahrung und Globalisierungskritik | 205

5.1 Die emotionale Erfahrung | 206

- 5.1.1 Die Struktur der emotionalen Erfahrung | 206
- 5.1.2 Emotionen und der Zusammenhalt von
Gemeinwesen und Gruppen | 209
- 5.1.3 Emotionen und die Sensibilität für Ungerechtigkeit | 214
- 5.1.4 Der epistemische Stellenwert der Emotion | 218

5.2 Emotion, philosophische Reflexion und radikale Veränderung | 223

- 5.2.1 EZLN | 223
- 5.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri | 227

5.3 Emotion und soziologisch-ökonomische Kritik | 240

- 5.3.1 Pierre Bourdieu | 240
- 5.3.2 Joseph Stiglitz | 244
- 5.3.3 Susan George | 245

5.4 Emotion, Theologie und christliches Engagement | 248

- 5.4.1 Leonardo Boff | 248
- 5.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert | 254
- 5.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung | 256

5.5 Zwischenfazit: Emotionale Erfahrung und Globalisierungskritik | 259

6 Kreative Erfahrung und Globalisierungskritik | 265

6.1 Die kreative Erfahrung | 266

- 6.1.1 Zur Struktur der kreativen Erfahrung | 266
- 6.1.2 Der Mensch als zweiter Gott – Die Aneignung der göttlichen
Kreativität durch den Menschen | 269
- 6.1.3 Die kreative Erfahrung – individuell oder kollektiv? | 274
- 6.1.4 Kreativität und die Plastizität des Politischen: Innovation, Utopie
und Vertragsdenken | 276

6.2	Kreativität, philosophische Reflexion und radikale Veränderung	 280
6.2.1	EZLN	280
6.2.2	Michael Hardt und Antonio Negri	283
6.3	Kreativität und soziologisch-ökonomische Kritik	 300
6.3.1	Pierre Bourdieu	300
6.3.2	Joseph Stiglitz	303
6.3.3	Susan George	304
6.4	Kreativität, Theologie und christliches Engagement	 306
6.4.1	Leonardo Boff	306
6.4.2	Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert	309
6.4.3	Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung	311
6.5	Zwischenfazit: Kreative Erfahrung und Globalisierungskritik	 314
7	Erfahrung und Engagement: Fazit	 319
8	Bibliographie	 335
	Danksagung	 373

1 Einleitung

Anlass

„Welt, lass mich in Ruhe“, titelte die „ZEIT“ in ihrer ersten Ausgabe des Jahres 2015 und umschrieb damit das Motto der wachsenden Gruppe von Menschen, die sich „heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die drängenden Fragen der Gegenwart“ (Friedrichs 2015: 17). Ein solcher Rückzug ins Private, Harmonische und Überschaubare einer „Biedermeier-Welt“ (ibid.: 18 f.) ist jedoch keineswegs neu. Nicht erst nach der gescheiterten Revolution von 1848, sondern bereits in Epikurs Philosophie der „Ataraxie“ wurde er zum Programm erhoben (vgl. etwa den Brief an Menoikeus 128, Epikur 1968: 102). Varianten der Weltflucht, von Hannah Arendt umschrieben als die „Kunst, glücklich zu sein in den eigenen vier Wänden, zwischen Bett und Schrank, Tisch und Stuhl, umgeben von Hund, Katze und Blumentopf“ (Arendt 2007 [1967]: 65) werden immer dann vorherrschend, wenn die Welt komplex, unübersichtlich und unkontrollierbar zu werden scheint oder Gestaltungsversuche scheitern.

Dies trifft auch auf aktuelle Formen des Rückzugs zu. Sie lassen sich als Reaktion auf Phänomene verstehen, die unter dem Schlagwort „Globalisierung“ diskutiert werden: Ereignisse an einem Ende der Welt haben unmittelbaren Einfluss auf die Lebensrealität an einem anderen Ende; Zentralbanken, Konzerne und internationale Organisationen entscheiden über Wohl und Wehe der Volkswirtschaften ganzer Regionen; Regierungen und Parlamente überlassen einen immer größeren Anteil (wirtschafts-)politischer Fragen Expertengremien, weil sie unter den Bedingungen von Komplexität und Zeitdruck keine eigenen Entscheidungen mehr treffen wollen oder können. Angesichts derartiger Beobachtungen wirkt es, als hätten die Bürger¹ immer weniger Einfluss auf die Politik: Der „Spielraum für Gestaltungschancen wirkt geschrumpft“ (Rosa 2001: 39).

1 Mit der männlichen Bezeichnung ist im Folgenden immer auch die weibliche Form mitgemeint.

Auf diese Eindrücke gibt es jedoch auch die der Weltflucht entgegengesetzte Reaktion. Sie steht unter dem Motto „Eine andere Welt ist möglich“, das sich die Globalisierungskritik auf die Fahnen geschrieben hat und das sich nicht nur die substanzielle Umgestaltung der eigenen Umgebung, sondern letztlich der gesamten Welt zur Aufgabe macht. Zur Erforschung dieses Gegenmodells und seiner ideellen Grundlagen will die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten. Sie betrachtet dazu die Ideenproduktion der Globalisierungskritik, deren Kern die Überzeugung bildet, dass eingreifendes politisches Handeln möglich, sinnvoll und sogar eine Pflicht ist (vgl. Pleyers 2010: 110).

Forschungslücke und Forschungsfrage

Ansatzpunkt der Arbeit sind die drei grundlegenden Fragen, die die Bedingungen der Möglichkeit betreffen, politisches Engagement überhaupt zu fordern, nämlich die nach den jeweiligen Motiven, Zielen und Formen des angestrebten Engagements. Nur, wer auf diese Grundfragen, die Aristoteles unter den Schlagworten Bewegungsursache, Zielursache und Ins-Werk-Setzen (*Energieia*) diskutiert, eine Antwort hat, kann sinnvollerweise argumentieren, dass politisches Engagement nicht einfach eine von vielen möglichen Freizeitbeschäftigungen ist, sondern eine allgemeine Verpflichtung.

Die Arbeit widmet sich der Globalisierungskritik aus der Perspektive der Politischen Theorie und Ideengeschichte. Deren Spezifik erläutert Isaiah Berlin in seinem Essay „Does Political Theory Still Exist?“ anhand der Frage von Herrschaft und Gehorsam. Hier fragt die Politische Theorie nicht „Warum gehorchen Menschen?“ oder „Wer gehorcht wem, wann und wo, bedingt durch welche Umstände?“ (Berlin 1978 [1961]: 148). Diese Fragen lassen sich laut Berlin am besten mit den Mitteln der Soziologie und Psychologie beantworten. Die Politische Theorie fragt hingegen danach, welche Konzepte, wie etwa Souveränität, Autorität oder Freiheit in welcher Weise herangezogen werden, um Herrschaft zu rechtfertigen, welche Positionen sich gegenüberstehen und wie sich die Konfliktlinien erklären lassen. Diese Fragen charakterisiert er folgendermaßen:

„What makes such questions *prima facie* philosophical is that no wide agreement exists on the meaning of some of the concepts involved. There are sharp differences on what constitutes valid reasons for actions in these fields; on how the relevant propositions are to be established or even rendered plausible; on who or what constitutes recognized authority for deciding these questions“ (ibid.: 149).

Fragen der Politischen Theorie sind also diejenigen, bei denen keine breite Einigkeit über die Bedeutung von Konzepten herrscht und die Gültigkeit von Handlungsgründen sowie die Anerkennung von epistemischer und politischer Autorität umstritten ist.

Analog dazu fragt die vorliegende Arbeit nicht: „Warum schließen Menschen sich der Bewegung der Globalisierungskritik an?“, die in der Tat bereits von der sozialen Bewegungsforschung intensiv untersucht wird.² Das Teilgebiet der Sozialwissenschaften, dem diese Arbeiten zuzuordnen sind, ist die Bewegungsforschung oder Soziologie der Sozialen Bewegungen, in der verschiedene Ansätze komplementär angewendet werden, die ihrerseits letztlich auf der Großtheorie des Rational Choice beruhen: der von John McCarthy und Mayer Zald entwickelte Ansatz der Ressourcenmobilisierung (vgl. Zald/McCarthy 1979), sowie der von Charles Tilly, Sidney Tarrow und Hans-Peter Kriesi vertretene „Political Opportunity Approach“ (vgl. Kriesi 2004; Tarrow 1994). Die ideen- und theoriebezogenen Aspekte der Bewegungen werden hier meistens mit Hilfe der Frame-Analyse untersucht (vgl. Snow et al. 1986; Klandermans 1997). Dabei werden einzelne Argumente, Aussagen und Assoziationen primär im Hinblick auf ihre Funktionalität für die Mitgliederrekrutierung, die Gruppenintegration und die Fähigkeit zur Kooperation mit anderen Bewegungsorganisationen betrachtet (vgl. Andretta et al. 2003: 98–101). Diese Perspektive liefert gerade organisationstechnisch wertvolle Einblicke, unterscheidet sich jedoch von der hier eingenommenen, in der der Gehalt der Argumente für Motive, Formen und Ziele

-
- 2 Neben Bestandsaufnahmen zur Globalisierungskritik oder einzelnen Phänomenen, wie dem Weltsozialforum, die von Vertretern der Globalisierungskritik selbst stammen (vgl. etwa Waterman 1998; Brecher, Costello und Smith 2000; Cannavò 2002; Anand et al. 2004; Santos 2006; Grefe Greffrath und Schumann 2002; Mertes 2004; Whitaker 2005), gibt es besonders seit der Jahrtausendwende eine intensive sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema (vgl. Pianta 2001; Leggewie 2003; Brand 2005; Munck 2007; Maeckelbergh 2009; Pleyers 2010; Schröder 2015), wobei sich Teilhabe an der Bewegung und wissenschaftliche Reflexion nicht prinzipiell ausschließen (vgl. Leggewie 2003: 10 f.). Einige Analysen betrachten die Globalisierungskritik im Vergleich mit und im Kontext von anderen sozialen Bewegungen der Gegenwart, wie etwa der Frauenbewegung, der Umweltbewegung und dem Islamismus (Cohen/Rai 2001; Barber 2001; Hamel et al. 2001; Reifer 2004; Chase-Dunn/Barbones 2006; Moghadam 2009). In Bezug auf die Globalisierungskritik in Europa sind besonders die Arbeiten von Donatella della Porta, Massimiliano Andretta, Lorenzo Mosca und Herbert Reiter hervorzuheben, aus deren gemeinsamen Forschungen zu den Anti-G8-Protesten in Genua und den Europäischen Sozialforen mehrere stark rezipierte Publikationen hervorgegangen sind (vgl. Andretta et al. 2003; della Porta et al. 2006; della Porta 2007).

politischen Engagements rekonstruiert werden soll, ohne sie dabei sogleich auf ihren jeweiligen Nutzen im Hinblick auf den Bewegungserfolg zu überprüfen.

Die Arbeit *rekonstruiert und reflektiert hingegen die Antworten der Globalisierungskritik auf die Frage: „Warum, wie und mit welchem Ziel gilt es, sich gegen die aktuelle Form der Globalisierung zu engagieren?“* Auch dabei handelt es sich um eine philosophische Frage im Sinne Berlins, da keine Übereinstimmung darüber herrscht, was gültige Gründe für das Handeln sind und wer als anerkannte Autorität darüber entscheiden kann. Ziel der Arbeit ist also die Rekonstruktion und Reflexion der impliziten politischen Theorie des Engagements, die der Globalisierungskritik zu Grunde liegt.

Dabei genügt es nicht, die sprachlich artikulierten Antworten einfach zu referieren, sondern es bedarf eines Ordnungsrahmens, der die verschiedenen Antworten strukturiert. Den Ansatzpunkt für einen solchen Ordnungsrahmen liefert das untersuchte Material selbst. Denn in der Betrachtung der einschlägigen Texte aus dem Umfeld der Globalisierungskritik, von den philosophischen über die nüchtern-ökonomischen bis hin zu den theologisch inspirierten, fällt auf, dass sie sich im Kontext des geforderten politischen Engagements häufig auf Erfahrung berufen:

„The IMF was so certain about the correctness of its dogmatic position that it had little interest looking at actual experiences“ (Stiglitz 2002: 32).

„This experience of grace drives us to struggle for a more just society, where all people are recognized in dignity and may live with dignity“ (Sung 2007b: 79).

„Let us begin with indignation, then, as the raw material of revolt and rebellion. In indignation, as Spinoza reminds us, we discover our power to act against oppression and challenge the causes of our collective suffering“ (Hardt/Negri 2009: 236).

„Die Erfahrung von Miteinander und wechselseitiger Anerkennung treibt die Subjekte zur Imagination, alle Mauern oder Grenzen zu zerbrechen und universale Gemeinschaft mit allen Menschen zu ersehnen“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 296).

Der Ökonom Joseph Stiglitz wirft dem IWF vor, sich den „eigentlichen Erfahrungen“ zu verschließen. Der Theologe Jung Mo Sung erkennt in der Erfahrung der Gnade die Triebkraft des Einsatzes für eine gerechtere Gesellschaft. Die Philosophen Michael Hardt und Antonio Negri betonen unter Berufung auf Spinoza, die Erfahrung der Empörung führe zur Entdeckung der Kraft, zu handeln. Die Theologen Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert erkennen wiederum in der Erfahrung eines gelingenden Zusammenlebens die Basis für die Ima-

gination und damit für die Vorwegnahme einer gerechteren Welt. In allen Fällen berufen sich die Autoren also in der einen oder anderen Form auf Erfahrung, um Missstände aufzuzeigen und zum politischen Handeln aufzurufen. Es liegt daher nahe, den Zugang zum Material über die Frage der Erfahrung zu suchen.

Einen solchen Zugang wählt auch der belgische Soziologie Geoffrey Pleyers, der das bisher umfassendste Werk zur Ideenwelt der Globalisierungskritik vorgelegt hat, die Monographie „Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age“ (Pleyers 2010).³ Er betont darin die wichtige Rolle, die die „Erfahrung einer anderen Welt“ („experience of another world“, *ibid.*: 35) für Aktivisten spielt, die sich als Akteure konstituieren wollen.

Die vorliegende Arbeit verfolgt diesen Ansatz weiter. Sie unterscheidet sich allerdings in dreierlei Hinsicht von der Konzeptualisierung des Zusammenhangs von Erfahrung und Engagement bei Pleyers: *Erstens* setzt Pleyers Erfahrung weitgehend mit „Subjektivität“, „Kreativität“ und „Identität“ gleich (vgl. *ibid.*: 36) und verengt dadurch den Blick auf die Vielfalt von Erfahrungsformen. Wie im Folgenden dargelegt wird, soll in dieser Arbeit hingegen auf der Grundlage eines differenzierten Erfahrungsbegriffs die Rolle verschiedener Dimensionen der Erfahrung herausgearbeitet werden. Neben der emotionalen⁴ und kreativen⁵

3 Zu den Arbeiten, die sich auf die Ideen einzelner Autoren und Organisationen konzentrieren, gehören „Alternative Globalizations“ (Hosseini 2010) und „VordenkerInnen der globalisierungskritischen Bewegung“ (ten Brink 2004), die beide jedoch keinen Schwerpunkt auf die Fragen der Motive, Formen und Ziele des globalisierungskritischen Engagements legen. Während Hosseini sich auf die Entstehung einer „acomodative consciousness“, einer Konvergenz von Überzeugungen, bei verschiedenen Bewegungsorganisationen des angelsächsischen Raumes (Hosseini 2010: 220) konzentriert, beschreibt ten Brink überblicksartig die ideengeschichtlichen Hintergründe der Theorien von drei Autoren – Antonio Negri, Susan George und Pierre Bourdieu – und kritisiert sie aus der Sicht einer marxistisch orientierten politischen Ökonomie. Zu den hier besprochenen Autoren und Autorinnen liegen bisher nur wenige Analysen vor, mit Ausnahme von Pierre Bourdieu, der inzwischen als Klassiker der Soziologie gilt. Seine Auseinandersetzung mit Fragen der Globalisierung wird allerdings nur in wenigen Gesamtdarstellungen seines Werks berücksichtigt (vgl. jedoch Müller 2014: 294–303). Zu Antonio Negri gibt es eine Einzeldarstellung von biographischen und ideengeschichtlichen Hintergründen seines Werkes (Murphy 2012) sowie Sammelbände zu einzelnen Aspekten wie der Marx- und Spinozarezeption in „Empire“ (La-marche, Rosenkrantz und Sherman 2011), und zum Staatsverständnis des Postoperatismus (Prien 2016).

4 Das Thema der Emotionen wird derzeit in der Politikwissenschaft allgemein (vgl. Korte 2015) wie auch in der Politischen Theorie und Philosophie (vgl. Pulcini 2009; Heidenreich/Schaal 2012) intensiv diskutiert. Bereits im achtzehnten Jahrhundert ma-

Erfahrung gehören dazu auch die spirituelle Erfahrung,⁶ die bei Pleyers gar keine Rolle spielt, und die Rationalität,⁷ deren Verankerung in der persönlichen Erfah-

ßen etwa Adam Smith und Jean-Jacques Rousseau Emotionen wie dem Mitleid eine zentrale Funktion für Gerechtigkeit und staatliches Zusammenleben bei. Nachdem jedoch die Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhunderts Gefühle wie Hass und Liebe mit fatalen Auswirkungen manipulierten, galt die Trennung von Emotion und Politik lange Zeit als notwendig, was zu einer Ausblendung dieser Erfahrungsdimension aus der politikwissenschaftlichen Debatte führte. Spätestens ab den neunziger Jahren erfährt das Thema der Emotionen jedoch eine Renaissance, die mit einer allgemeinen Wertschätzung für ihre positiven Effekte einhergeht. Es herrscht jedoch Uneinigkeit darüber, was genau die Aufgabe der Emotionen im politischen Kontext ist: Förderung von Stabilität und Zusammenhalt in der Gesellschaft (vgl. Nussbaum 2013), Indikator für Ungerechtigkeit (vgl. Shklar 1990), Grundlage für die Durchsetzung der Menschenrechte (Rorty 1993) oder verändernde Kraft zur Herausforderung des Status quo (vgl. Walzer 2002; Goodwin, Jasper und Poletta 2001).

- 5 Die kreative Erfahrung wird bereits seit der Antike vereinzelt von Klassikern des politischen Denkens wie Thukydides und Dante reflektiert, dann aber vor allem in der Renaissance intensiv diskutiert. Ihre „Entdeckung“ bildete die Grundlage sowohl für die Explosion des utopischen Denkens als auch für die spezifisch neuzeitliche Entwicklung der Vertragstheorie, wie sie etwa von Hobbes und Spinoza oder Rousseau formuliert wurde. Im zwanzigsten Jahrhundert beschäftigt sich Hannah Arendt ausführlich mit der Kreativität und identifiziert die Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen als menschliches Spezifikum, das gerade in der Politik seinen adäquaten Ausdruck findet (vgl. Arendt 2007 [1967]). Darüber hinaus ist die Frage der Wünschbarkeit utopischen Denkens ein wichtiges Thema, wobei Enthusiasten wie Ernst Bloch (1985 [1959]) Skeptikern wie Hans Jonas (1984 [1979]) gegenüber stehen. Diese Debatten über die Utopie werden in der aktuellen Politischen Theorie fortgesetzt und reflektiert (Saage 2001; Forst 2006). Jenseits der Diskussion um die Utopien wird die Bedeutung der Kreativität jedoch auch für die Reflexion politischen Handelns im Allgemeinen fruchtbar gemacht (vgl. Bluhm/Gebhardt 2001).
- 6 Die politische Funktion der religiösen Erfahrung – genauer ihrer bloßen Illusion – wurde bereits in Machiavellis *Discorsi* angesprochen und dann in emanzipatorischer Absicht von Marx und Feuerbach ausgeführt. Neben der Fortsetzung dieser Tradition einer (politischen) Emanzipation durch Negation der religiösen Erfahrung (vgl. etwa Sartre 1970 [1946]) findet sich dann im zwanzigsten Jahrhundert eine Umkehrung der Perspektive. So beschreibt etwa Dorothee Sölle den engen Zusammenhang von „Mystik und Widerstand“ (1997) und Eric Voegelin analysiert – wenn auch unter deutlich skeptischeren Vorzeichen – die politische Sprengkraft einer Mystik, die die Unzulänglichkeiten der Institution Kirche aufdeckt (vgl. 1998 [1941]). Gleichzeitig widmet er sich als einer der ersten dem Phänomen der „politischen Religionen“ (2007 [1938]), die die Transzendenzerfahrung ausblenden und durch ein immanentes „Realissimum“

rung er nicht anerkennt. Dementsprechend stellt er innerhalb der Globalisierungskritik den „way of subjectivity“ (ibid.: 33) dem „way of reason“ (ibid.: 107) gegenüber. *Zweitens* konzentriert er sich auf die Bedeutung von Erfahrung als Instrument oder Form des Engagements: Es geht ihm um das Handeln qua Erfahrung („through [...] lived experience“, ibid.: 35; 172; „through creativity“, ibid.: 91), das er dem Handeln qua Vernunft („through reason“, ibid.: 110) gegenüberstellt. Im Folgenden soll jedoch auch die entscheidende Bedeutung von Erfahrung als Motivation und als Grundlage für die Zielvorstellung für Engagement beleuchtet werden: So spielt beispielsweise die Emotion der Empörung aus der Sicht vieler Globalisierungskritiker eine zentrale Rolle als Motivation für

ersetzen. Die politischen Gefahren eines „konkreten Gottes“, der in den Massenideologien des zwanzigsten Jahrhunderts an die Stelle der religiösen Erfahrung der „abwesenden Präsenz“ tritt, bespricht auch Wolfgang Leidhold (2008). Aktuell dominant ist in Bezug auf die Bedeutung der Religion für die Politik die Diskussion um die religiösen Grundlagen des Fundamentalismus, unter anderem in der sogenannten „Monotheismusdebatte“ (vgl. Assmann 1998; Assmann 2003; Schieder 2014). Zur Rolle von Religion in sozialen Bewegungen gibt es zwar Überblickswerke und Fallstudien (vgl. Smith 1996, Willems 2004), aber noch keine einschlägige Betrachtung der Globalisierungskritik. Die Bedeutung der Theologie, besonders der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, für die Theorieproduktion der Globalisierungskritik wurde bisher zwar angedeutet (vgl. Leggewie 2003: 80–84), aber nicht näher untersucht. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, spielen die spirituelle Erfahrung und ihre Derivate auch für die nicht-theologische Globalisierungskritik eine wichtige Rolle.

- 7 Die Bedeutung der rationalen Erfahrung wird seit dem Beginn der politischen Wissenschaft in der griechischen Polis diskutiert, allen voran von Platon und Aristoteles. Das dort geschaffene Paradigma dient auch heute noch als Ausgangspunkt für die Reflexion der Bedeutung von Rationalität in der Politik (vgl. Arendt 1985; Meier 1980; Leidhold 2006). In aktuellen politiktheoretischen Debatten spiegelt sich das Thema der Rationalität in verschiedenen Bereichen: Zum einen wird mit Rekurs auf Rawls (1993) ein öffentlicher Vernunftgebrauch als Basis liberaler Demokratien angenommen und in Anlehnung an Habermas (1981a; b) die Bedeutung der Vernunft für das kommunikative Handeln diskutiert, etwa in Form von Standards der Kritisierbarkeit und Begründbarkeit. Auf diesen Überlegungen basieren auch die Ideale der deliberativen Demokratie (vgl. Gutman/Thompson 2004; Ottmann/Barišić 2015). Zum anderen finden sich Bezüge auf die Bedeutung von Vernunft in der Diskussion um die Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis und Relativität in der Gesellschafts- und Ideologiekritik (vgl. Jaeggi/Wesche 2009). Diese Dimension ist naheliegenderweise auch für die hier untersuchte Bewegung relevant, für die im Deutschen die Bezeichnung *Globalisierungskritik* gebräuchlich ist. Welche Rolle dabei genau der Vernunft zukommt und welche Rolle die Intellektuellen spielen sollten, wird gerade von den Mitgliedern der Bewegung intensiv und selbstreflexiv thematisiert.

veränderndes Handeln. Dies bleibt bei Pleyers unerwähnt. *Drittens* wird in der vorliegenden Arbeit anders als bei Pleyers berücksichtigt, dass Erfahrungen und ihre Artikulation auch auf Vorbildern und Traditionen fußen.

Die Forschungsfrage der Arbeit lässt sich nun folgendermaßen präzisieren: *„Wie rekurriert die Globalisierungskritik auf unmittelbare und tradierte Erfahrung, um zu begründen, warum politisches Engagement gegen die aktuelle Form der Globalisierung notwendig ist, in welcher Form es stattfinden und welche Ziele es verfolgen soll?“*

Die Grundannahme ist dabei, dass der Rekurs auf eine bestimmte Erfahrungsdimension zum einen von einer unmittelbaren Erfahrung selbst ausgehen, zum anderen durch die sprachliche Artikulation und Einordnung der Erfahrung beeinflusst werden kann. Diesen beiden Wirkrichtungen entsprechen zwei Arten der Untersuchung: Die eine versucht, das Erfahrungsmoment zu identifizieren, aus dem eine bestimmte Idee entsteht. Die andere untersucht, welche vorhergehenden Ideen, Konzepte, Begriffe, Traditionen und Kanones den Horizont eines Autors prägen und auf die Artikulation seiner jeweils eigenen Erfahrung Einfluss nehmen. Beide Suchrichtungen werden in der vorliegenden Arbeit miteinander verknüpft, um die Rekonstruktion zu ermöglichen, d.h. die zusammensetzende Gesamtschau auf ein zunächst nur bruchstückhaft vorliegendes Material (vgl. Zapf 2013: 71). Dazu wird auf zwei unterschiedliche Traditionslinien in der Betrachtung politischen Denkens zurückgegriffen.

Die erste Perspektive rekurriert auf Eric Voegelins Erkenntnis, dass die Analyse von Ideen bei der Analyse von Erfahrungen anzusetzen hat (vgl. Voegelin 2006 [1989]: 104). Trotz dieser wichtigen Stellung von Erfahrung in seiner Theorie klärt Voegelin jedoch nicht, was genau er unter Erfahrung versteht und welche Formen es zu unterscheiden gilt. Vor diesem Hintergrund entwickelt Wolfgang Leidhold (2002; 2008) einen präzisen und umfassenden Begriff von Erfahrung, der im Folgenden zu Grunde gelegt wird.⁸

8 Vgl. dazu das Kapitel 2.3, in dem die theoretische Fundierung der Arbeit genauer ausbuchstabiert wird, sowie die jeweiligen Einführungen zu den Analysekapiteln 3.1, 4.1, 5.1 und 6.1. Weitere Ansätze, den Begriff der Erfahrung für die Politische Theorie fruchtbar zu machen, finden sich in dem Sammelband „Erfahrung als Argument“ (Bródóc 2007), dessen Untertitel sogar die „Renaissance eines ideengeschichtlichen Grundbegriffs“ konstatiert. Neben der Rekonstruktion der Erfahrungskonzepte einzelner „Klassiker“ fokussiert der Band jedoch die institutionellen Ermöglichungsbedingungen, sowie die Bedeutung von Erfahrung im Sinne von akkumuliertem Wissen und erprobtem Expertentum, die für die Zwecke der vorliegenden Arbeit nicht im Mittelpunkt stehen.

Für die zweite Analyserichtung, die untersucht, welche vorhergehenden Artikulationen von Erfahrungen, welche Motive, Ideen und Kanones den Horizont eines Autors prägen, werden hingegen die verschiedenen Ansätze der Ideengeschichte relevant. Dabei wird im Folgenden auf Ansätze rekurriert, die im Anschluss an Isaiah Berlin die „Macht der Ideen“ (Berlin 2002 [1958]: 167) ernst nehmen und gleichzeitig im Sinne Arthur Lovejoy das Augenmerk auf die Wiederkehr und Transformation von bestimmten Kernideen lenken (vgl. Lovejoy 1950 [1936]). Ebenfalls berücksichtigt wird die Erkenntnis, dass Ideen als Artikulationen von Erfahrungen nicht nur über zeitliche, sondern auch über kulturelle Grenzen hinweg diffundieren. Hierauf hat in letzter Zeit besonders die transkulturell vergleichende Politische Theorie hingewiesen (vgl. z.B. Euben 2002: 28; Zapf 2011: 20 f.).

Material

Das Material der Untersuchung bilden die Texte jener Autoren und Bewegungsorganisationen, die sich durch eine bestimmte Position innerhalb der Debatte zum Thema „Globalisierung“ verorten: Sie halten „Globalisierung“ zunächst für ein reales und zentrales Phänomen der Gegenwart. Damit unterscheiden sie sich z.B. von bestimmten Teilen des Neomarxismus, die Globalisierung als immer schon vorhandenes Epiphänomen des Kapitalismus auffassen oder Vertreter der traditionellen Sozialdemokratie, die im Diskurs um Globalisierung hauptsächlich einen Rechtfertigungsmythos für Sozialabbau sehen.

Die Position der Globalisierungskritiker kennzeichnet sich substanziell dadurch, dass sie von einem mehrdimensionalen Globalisierungsbegriff ausgehen und dabei einige der damit assoziierten Phänomene ablehnen und bekämpfen, während sie sich andere Aspekte der Globalisierung zu eigen machen oder als Grundlage ihrer eigenen Aktivitäten verstehen.

Die Gruppe von globalisierungskritischen Bewegungen und Autoren wird für den systematischen Zugang noch einmal untergliedert. Das Kriterium, das dazu gewählt wird, ergibt sich aus der Beobachtung, dass es drei Wissensbereiche gibt, aus denen die Autoren die Grundlagen für ihre Bekämpfung der vorherrschenden Ideologie finden, nämlich a) Philosophie, b) Soziologie/Ökonomie sowie c) Theologie.

Dabei können die Autoren bestimmten Teilgruppen, Organisationen und Bewegungen innerhalb des globalisierungskritischen Netzwerkes zugeordnet werden, ohne dass diese Gruppen oder Organisationen nur „Ausführende“ der Ideen bestimmter Vordenker wären. Neben den drei genannten Wissensgebieten

unterscheiden sich die drei Gruppen durch ihre Vorgeschichten und Entstehungskontexte.

Stellvertretend für jeden Sektor werden einige Monographien und Textsammlungen oder, wie im Falle des mexikanischen „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“, deren wichtigste Erklärungen untersucht. Neben dem Kriterium der jeweiligen Wirkmächtigkeit innerhalb der globalisierungskritischen Bewegung und der öffentlichen Wahrnehmung ist die Textauswahl von dem Bemühen geleitet, Positionen aus möglichst verschiedenen geographischen Zusammenhängen zusammenzutragen. Ein alle Weltregionen berücksichtigender Zugriff wird jedoch nicht angestrebt, sondern ein Schwerpunkt auf Lateinamerika, Nordamerika und Europa gelegt. Diese Einschränkung des Materials folgt der praktischen Notwendigkeit der Begrenzung sowie den vorhandenen Sprach- und Regionalkenntnissen. Sie basiert gleichzeitig auf dem Bewusstsein, dass es einen „globalen“ und umfassenden Blick in diesem Zusammenhang nicht geben kann. Denn für die Globalisierungskritik gilt analog dasselbe, was Andreas Eckert und Shalini Randeria für die Globalisierung klar gestellt haben:

„Es gibt kein global gültiges Wissen über die Globalisierung, denn es existiert kein archimedischer Punkt, von dem aus zuverlässige generalisierte Aussagen über die vielfältigen, grenzüberschreitenden Flüsse von Menschen, Waren, Kapital, Bildern, Ideen und Normen möglich wären“ (Eckert/Randeria 2009: 9).

Gemäß diesen Überlegungen liegt der Analyse folgender Korpus zu Grunde: Stellvertretend für die philosophische Richtung werden die Texte „Empire“ (Hardt/Negri 2001), „Multitude“ (Hardt/Negri 2005) und „Commonwealth“ (Hardt/Negri 2009) in den Blick genommen. Der Einfluss Negris und Hardts auf die Theorie der Globalisierungskritik ist unbestritten. Der oft mit den genannten Autoren assoziierte Theoretiker John Holloway wird wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Relevanz der Globalisierung (vgl. Holloway 2010: 95) nicht berücksichtigt.

Einbezogen werden hingegen die Erklärungen der mexikanischen „Diskursguerilla“ (Huffschmidt 2004) des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“. Zwar wäre es, wie Ulrich Brand (1998: 465) hervorgehoben hat, vermessen, von einer „politischen Theorie der Zapatisten“ sprechen zu wollen. Dennoch weisen die Kommunikés dieser Organisation eine große Kohärenz und großen Einfluss auf Denker der Globalisierungskritik auf, so dass es sinnvoll erscheint, sie ausführlicher einzubeziehen als die kurzen und häufig inkohärenten programmatischen Statements anderer Gruppen.

Stellvertretend für die Gruppe der ökonomisch-soziologischen Analyse werden die Textsammlungen „Contre-feux“ (1998) und „Contre-feux 2“ (2001) von Pierre Bourdieu, der Bestseller „Globalization and its Discontents“ (2002) von Joseph Stiglitz, sowie das zusammenfassende Werk „Another world is possible if“ (2004) von Susan George berücksichtigt.

Die drei Werke aus dem theologischen Umfeld, die betrachtet werden, sind „Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma“ (Boff 1993), „Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums“ (Duchrow/Hinkelammert 2002), sowie „Beyond the Spirit of Empire. Theology and Politics in a New Key“ (Míguez, Rieger und Sung 2009).

Vorgehensweise

Die Arbeit ist folgendermaßen aufgebaut: Das Kapitel „Globalisierungskritik im Kontext: Analytische Prämissen“ (Kap. 2) bereitet die Analyse vor, indem es die Materialauswahl begründet sowie die theoretische Fundierung expliziert. Dazu wird die Globalisierungskritik zunächst als Position innerhalb einer größeren Debatte historisch und systematisch verortet (Kap. 2.1). Diese kontextualisierende Darstellung, die sich zum einen der Begriffsgeschichte (vgl. Bach 2013; James/Steger 2013), zum anderen des Verfahrens der Typologie bedient, macht deutlich, von welchem umfassenderen Feld von Positionen die Globalisierungskritik ein Teil ist (Genus), und in welche Strömungen die Globalisierungskritik sich selbst aufteilen lässt (Spezies). Danach werden die Globalisierungskritik insgesamt und ihre Teilströmungen als soziale Bewegungen mit ihren eigenen Protagonisten und ihrer je spezifischen Vorgeschichte präsentiert, wobei auf Erkenntnisse der Bewegungsforschung und der Globalgeschichte rekurriert wird (Kap. 2.2, vgl. McAdam, McCarthy und Zald 1996; Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005; Eckert/Randeria 2009). Schließlich werden die theoretischen Grundlagen der Analyse expliziert, insbesondere der zu Grunde gelegte Begriff der Erfahrung (Kap. 2.3).

Auf dieses vorbereitende Kapitel folgt der eigentliche Hauptteil, der aus vier weiteren Kapiteln besteht. Sie widmen sich jeweils einer Erfahrungsdimension, die für die Frage des politischen Engagements in der Globalisierungskritik eine zentrale Rolle spielt: Rationalität, Spiritualität, Emotion und Kreativität. Zur Vorbereitung auf die Identifikation zentraler Erfahrungsmomente wird in jedem dieser Kapitel zunächst eine Charakterisierung der betreffenden Erfahrungsdimension vorgenommen (3.1; 4.1; 5.1; 6.1). Diese soll klären, wonach jeweils

gesucht wird, wenn es darum geht, zentrale Erfahrungsmomente in den globalisierungskritischen Texten zu identifizieren.

Danach folgt jeweils eine Darstellung von Problemkomplexen, die in der Entwicklung der Artikulation und Reflexion der betreffenden Erfahrungsdimension eine wichtige Rolle gespielt haben und die auch für die Bedeutung dieser Erfahrungsdimension in der Globalisierungskritik relevant sind. Diese Ausführungen machen deutlich, dass die globalisierungskritischen Überlegungen zu Motiven, Formen und Zielen politischen Handelns nicht nur aus Erfahrungsbildern im luftleeren Raum entstanden sind, sondern auch auf Traditionsbestände in der Artikulation und Thematisierung dieser Erfahrung aufbauen. Sie dienen somit der Vorbereitung der zweiten Suchrichtung, das heißt der Ermittlung von ideengeschichtlichen Ankerpunkten in der Artikulation der jeweiligen Erfahrungsdimension in der Globalisierungskritik sowie nicht zuletzt der Identifikation von möglichen Defiziten und blinden Flecken in der globalisierungskritischen Reflexion. Danach folgt die Durchführung der Analyse, die die Bedeutung der entsprechenden Erfahrungsmomente und Ideenbestände in den verschiedenen globalisierungskritischen Texten eruiert, jeweils geordnet nach den drei unterschiedlichen Autorengruppen. Jedes Kapitel schließt mit einem Zwischenfazit, das zusammenfasst, wie auf die jeweilige Erfahrungsdimension in der Globalisierungskritik als Motiv, Form und Ziel des geforderten Engagements rekurriert wird und auf welche ideengeschichtlichen Vorbilder die Autoren dabei zurückgreifen. Im abschließenden Fazit werden zentrale Ergebnisse zusammengefasst, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den drei Teilströmungen bilanziert und die Problemkomplexe thematisiert, die sich im Querschnitt durch die hier untersuchten Texte herauskristallisieren.

2 Globalisierungskritik im Kontext: Analytische Prämissen

Bevor mit der Auswertung der globalisierungskritischen Texte begonnen wird, gilt es zu klären, warum diese Texte ausgewählt wurden und wofür sie stehen. Dies geschieht in zwei Schritten: Zunächst wird die Globalisierungskritik als Position historisch und systematisch eingeordnet. Damit wird aufgezeigt, in welchen größeren Diskussionszusammenhang sich die Globalisierungskritik einfügt und aus welchen Teilen sie besteht. Danach wird die Globalisierungskritik insgesamt inklusive ihrer Teilströmungen als soziale Bewegungen mit ihren eigenen Protagonisten und ihrer je spezifischen Vorgeschichte präsentiert. Schließlich wird die hier zu Grunde gelegte Theorie der Erfahrung skizziert, die die dann folgende Analyse leitet.

2.1 GLOBALISIERUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK – ENTSTEHUNG UND DIFFERENZIERUNG EINER POSITION

Voraussetzung für das Entstehen einer „Globalisierungskritik“ ist das Bewusstsein über und die Rede von „Globalisierung“. Deshalb wird im Folgenden skizziert, ab wann überhaupt von „Globalisierung“ die Rede ist, sowie ab wann die Globalisierungskritik als Position Teil dieses umfassenderen semantischen Feldes wird.

2.1.1 Globalisierung: Auftauchen und Aufstieg eines Topos

Obwohl „Globalisierung“ eine Wortschöpfung des zwanzigsten Jahrhunderts ist, gehen Auseinandersetzungen mit dem zugehörigen Bedeutungsfeld – dem Bewusstsein über die Zugehörigkeit verschiedener Regionen zu einer einzigen „Welt“ – wesentlich weiter zurück.

Als Vorläufer der Begriffe „Globalisierung“ und „Weltgesellschaft“ lässt sich die Bezeichnung „Weltreich“ verstehen, die für expansive Ordnungen seit dem ersten Perserreich aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert verwendet wird, und zwar nicht nur in der rückblickenden Klassifizierung, sondern auch in der jeweiligen Selbstinterpretation der betreffenden Einheiten (vgl. Voegelin 1962: 171). „Weltreich“ meint dabei nicht nur den Anspruch auf die Beherrschung der bekannten bewohnten Fläche, sondern gleichzeitig die Überzeugung, die kosmische Ordnung zu verkörpern (vgl. *ibid.*: 174; 179).

Die Präsenz eines Bewusstseins für die Globalität und Verflechtung konkreter weltgeschichtlicher Ereignisse zeigte sich erstmals und gleich deutlich in Polybios' Anspruch, von der Schilderung einzelner „historiai“ zu einer „historia“ der „oikumene“ (Polybios 1961: 3 [Geschichte I, 1,3]) überzugehen. Den Wendepunkt markierte für ihn der Sieg der Römer im zweiten punischen Krieg:

„In den vorangehenden Zeiten lagen die Ereignisse der Welt gleichsam verstreut auseinander, da das Geschehen hier und dort sowohl nach Planung und Ergebnis wie räumlich geschieden und ohne Zusammenhang blieb. Von diesem Zeitpunkt an aber wird die Geschichte ein Ganzes, gleichsam ein einziger Körper, es verflechten sich die Ereignisse in Italien und Libyen mit denen in Asien und Griechenland und alles richtete sich aus auf ein einziges Ziel“ (Polybios 1961: 3 [Geschichte I,3]).

Dieses „Ziel“ sah Polybios in der Entstehung des römischen Weltreichs, dessen letztlichem Verfall gemäß den Rhythmen des Kosmos er jedoch gleichzeitig antizipierte (vgl. Löwith 1983 [1950]: 252). Die christliche Theologie ging ebenfalls von einem weltweiten Maßstab aus, wenn sie die Verbreitung des Christentums über die gesamte „Ökumene“ als Ziel formulierte, verlagerte die Erfüllung dieses Ziels jedoch in die Eschatologie (vgl. Voegelin 1962: 184). Dabei knüpfte es an den ursprünglich kynischen, von der frühen bis zur späten Stoa weiterentwickelten Gedanken des Kosmopolitismus an, der auch die naturrechtliche Vorstellung von der Einheit des Menschengeschlechts beeinflusste (vgl. die Rekurse auf Zenos Politeia bei Plutarch: Arnim 1921: 60 f. [De Alexandri Fortuna 329a–b]; Seneca 2003: 39 [De Otio 4.1]; vgl. Sellars 2007).

Das Bewusstsein für den Zusammenhang der Welt als Einheit intensivierte sich in der Zeit der europäischen Expansion, nachdem Fernão de Magalhães 1522 mit der ersten Weltumsegelung die Kugelgestalt der Erde bewiesen hatte (vgl. Osterhammel/Petersson 2007: 45; Bach 2013: 57). In das sechzehnte Jahrhundert fällt auch die irreversible Entstehung eines weltweiten Interaktionsraumes, unter anderem durch den Aufbau des spanischen und portugiesischen Kolonialreiches, durch stabile Handelsbeziehungen nach Asien, durch intensive –

und in Form des Sklavenhandels erzwungene – Migration, sowie die wechselseitige Beeinflussung durch Erreger, Tiere und Pflanzen (vgl. Osterhammel/Petersson 2007: 25; 36–41; Zeuske 2013: 85).

Im achtzehnten Jahrhundert entwickelten Philosophen wie Turgot und Condorcet dann die Vorstellung von der fortschreitenden „Einheit der Menschheit“, deren Beginn sie in die Vergangenheit projizierten und deren Gipfel sie als globalen, intensiven Handel und Kontakt zwischen zuvor isolierten Nationen imaginierten (vgl. Voegelin 1962: 181 f.). Dieses Bewusstsein verdichtete sich im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts im Zuge von Industrialisierung und Imperialismus durch Innovationen im Transport- und Kommunikationswesen (vgl. Bach 2013: 59).

Kurz vor dem ersten Weltkrieg hatte die Verwendung von Komposita wie „Weltpolitik, Weltwirtschaft, Weltmächte und Weltreiche“ Hochkonjunktur, was auf eine Orientierung an der gesamten Erde als Bezugsrahmen für Politik und Wirtschaft hindeutet (Conrad 2006: 48; vgl. auch Bach 2013: 64). Weltkrieg und Weltwirtschaftskrise beförderten zwar den Nationalismus, führten jedoch auch die Verflochtenheit und gegenseitige Abhängigkeit der Staaten vor Augen. Dies gilt in noch stärkerem Maße für den Zweiten Weltkrieg, an dessen Ende die erste Erwähnung des englischen Verbs „to globalize“ steht.

Noch während der letzten Kriegsjahre und in der unmittelbaren Nachkriegszeit wurden Versuche unternommen, der globalen Katastrophe des Krieges eine ebenfalls globale positive Zukunftsvision gegenüberzustellen (vgl. Bach 2013: 92). Eine solche Vision formulierten die beiden US-amerikanischen Philosophen Oliver Reiser und Blodwen Davies in ihrem 1944 erschienenen Werk „Planetary Democracy“. Darin gingen sie von der Kriegserfahrung aus, die die Kämpfe an entfernten Punkten der Welt zu persönlichen Anliegen aller werden ließ: „Our minds and emotions [are] already enriched by the personal concern in all of us by events all over the planet“ (Reiser/Davies 1944: 95; vgl. Bach 2013: 92). Auf dieser Grundlage und unter dem Eindruck vielversprechender Entwicklungen wie der Formulierung der „Atlantic Charta“ beschworen sie das Ende des Nationalismus und den Beginn eines Zeitalters der internationalen Demokratie herauf. In der Zusammenfassung ihres Anliegens fällt das jeder Rede von der „Globalisierung“ zu Grunde liegende Verb: „In brief, we are globalizing democracy“ (ibid.).⁹

9 Im selben Jahr tauchte auch das Substantiv „globalization“ auf, und zwar in einem Artikel des Journalisten Lucius Harper im „Chicago Defender“: Darin zitierte er aus dem Brief eines in Australien stationierten schwarzen amerikanischen Soldaten. Dieser spricht darin über die globale Reichweite kultureller und politischer Ansichten zur Frage der Schwarzen in den USA als „globalization of our problems“ (vgl. James/

Wenige Jahre später tauchte auch das französische Pendant ebenfalls im Kontext einer positiven Vision weltweiter Kooperation auf, und zwar mit praktischem Impetus: Der „Front Humain des Citoyens du Monde“ machte es sich zur Aufgabe, die Erklärung von Kommunen zu „Weltgemeinden“ zu fördern. Die erste Gemeinde, die sich offiziell zur „commune mondialisée“ erklärte, war 1950 Cahor in Südfrankreich (vgl. Bach 2013: 91).

Eine erste wissenschaftliche Erwähnung des Substantivs „globalization“ findet sich hingegen in einem 1951 in den „Annals of the American Academy of Political and Social Science“ veröffentlichten Artikel, der in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist: Er verwies zum einen auf den einheitsstiftenden Charakter der mittelalterlichen Kirche als Vorläufer der aktuellen, von der Industrialisierung angetriebenen Globalisierung, zum anderen thematisierte er bereits das später intensiv diskutierte Verhältnis zwischen dem Lokalen und der Globalisierung (vgl. James/Steger 2014: 429):

„With industrialism, a new cultural system has evolved in one national society after another; its global spread is incipient and cuts across every local ethos. Replacing the central mythos of the medieval Church, this new culture pattern is in a process of ‚globalization‘, after a period of formation and formulation covering some three or four hundred years of westernization“ (Meadows 1951: 11 zitiert nach James/Steger 2014: 429).

Meadows’ Thematisierung stand im Kontext der Entwicklung früher Modernisierungstheorien, die sich mit den Wirkungen der fortschreitenden Industrialisierung auseinandersetzten (vgl. Bach 2013: 93 f.). Daneben wurde der Globalisierungsbegriff in den fünfziger und sechziger Jahren in weiteren Zusammenhängen verwendet: Dazu gehörte das Feld der internationalen Organisationen und internationalen Beziehungen, die sich auch als akademische Disziplin etablierten, so dass Bezeichnungen wie „globalization of world politics“ oder „globalization of international politics“ zunehmend verwendet wurden, wenn auch noch nicht als Zentralbegriffe (vgl. *ibid.*: 98). So betonte der UN-Experte Inis Claude, die

Steger 2014: 428). Die Monographie von Reiser und Davies hat jedoch offensichtlich eine größere Rezeption erfahren. Sie ist auch die Quelle für die erste Erwähnung des Verbs „to globalize“ in einem Wörterbuch, im „Webster’s new English dictionary“ von 1961. Die Definition, für die Reiser/Davies als Quelle dienen, lautet hier: „to make global; esp. to make worldwide in scope or applications (Webster’s 1961: 582). Etwas über zehn Jahre nach dem US-amerikanischen Wörterbuch nimmt der Grand Larousse de la Langue Française von 1973 den Begriff „mondialisation“ auf und definiert ihn als „action de rendre mondial, ou le fait de devenir mondial; expansion qui s’entend au monde entier“ (Grand Larousse 1973: 2245).

Vereinten Nationen reflektierten „the steady globalization of international relations“ (Claude 1965: 837; vgl. Bach 2013: 96; James/Steger 2014: 427). Ein Artikel des Politikwissenschaftlers George Modelski aus dem Jahr 1968 thematisierte „Globalisierung“ auf wegweisende Art, indem er die Entstehung einer neuen, zunehmend unabhängigen Ebene der Interaktion beobachtete: „A condition for the emergence of a multiple-autonomy form of world politics arguably is the development of a global layer of interaction substantial enough to support continuous and diversified institutionalization.“ (Modelski 1968: 389, zit. nach James/Steger 2014: 427; vgl. auch Bach 2013: 100 f.).

Neben der kulturellen und der politischen Sphäre wurde der Ausdruck „Globalisierung“ ab den sechziger Jahren auch in dem Bereich verwendet, der später die Globalisierungsdebatte dominieren sollte, nämlich der Wirtschaft. Die Vertreter dieser Richtung, die ebenfalls in den USA ihren Ausgangspunkt hat, beobachteten mit großem Enthusiasmus die Entstehung einer neuen Entität, der „Multinational Corporation“ (vgl. Bach 2013: 131 f.). Diesem Phänomen widmete etwa das Time Magazin 1967 eine Titelgeschichte, in der der CEO von Standard Oil, Michael Haider, mit den Worten zitiert wird: „I see no limit to the globalization of American Business“ (Time Magazine 1967, vgl. Bach 2013: 131).

Unter umgekehrten Vorzeichen fiel der Globalisierungsbegriff bereits ein Jahr nach diesem Hochruf auf die unbegrenzten Möglichkeiten globalisierter Konzerne auch im Kontext eines revolutionären Appells. In seiner Rede auf dem Vietnam-Kongress von 1968 sprach der Studentenführer Rudi Dutschke von der Dritten Welt als „Gesamtheit der unter dem Terrorismus des von den ‚giant-corporations‘ bestimmten Weltmarktmechanismus leidenden Völker“ (Dutschke 1980 [1968]: 105). Dagegen setzte er die „Globalisierung der revolutionären Kräfte“ als „wichtigste Aufgabe der ganzen historischen Periode, in der wir heute leben und an der menschlichen Emanzipation arbeiten“ (ibid.; vgl. Bach 2013: 132).

Auch jenseits der marxistisch inspirierten und auf eine weltweite Revolution abzielenden Stoßrichtung äußerten Autoren im Laufe der siebziger Jahre massive Kritik an der Macht und Unkontrollierbarkeit multinationaler Konzerne. Paradigmatisch steht dafür die Monographie „Global Reach: The Power of the Multinational Corporations“ (Barnet/Müller 1974), in der die Autoren warnten: „The structural transformation of the world economy through the globalization of Big Business is undermining the power of the nation-state to maintain economic and political stability within its own territory“ (ibid.: 302; vgl. dazu auch Bach 2013: 146).

Des Weiteren wurde in der Globalisierungsdebatte der siebziger Jahre auf die Begrenztheit der Ressourcen des gesamten Planeten und die globale Natur bestimmter Umweltgefahren abgehoben (vgl. *ibid.*: 109). Eine wichtige Rolle spielte dafür eine bestimmte visuelle Erfahrung, nämlich das während des Fluges von Apollo 8 (1968) aufgenommene Bild des „Blauen Planeten“ inmitten des unendlichen Universums. Das von der NASA unter dem Titel „Earthrise“ veröffentlichte Bild rief die Bedeutung der Erde als gefährdete „gemeinsame Lebenshülle“ (Sachs 1993: 182) ins Bewusstsein, was der Forderung nach ökologischer Verantwortung „so etwas wie eine ontologische Rechtfertigung“ (*ibid.*) zukommen ließ (vgl. Bach 2013: 70 f.).

Parallel zu einem stärker auf die „Globalisierung von Gefahren und Herausforderungen“ (Independent Commission on Development Issues 1980: 27; vgl. Bach 2013: 112) abhebenden Denken entwickelte sich auch im Wirtschafts- und Managementdenken im Laufe der achtziger Jahre ein Bewusstsein dafür, dass die US-amerikanischen transnationalen Konzerne nicht nur Protagonisten, sondern auch Opfer der Globalisierung werden könnten. Paradigmatisch dafür steht der wirkmächtige Essay „The Globalization of Markets“, den Theodor Levitt 1983 im „Harvard Business Review“ veröffentlichte und in dem er mit warnendem Unterton prophezeite: „Companies that do not adapt to the new global realities will become victims of those that do“ (Levitt 1983: 92; vgl. dazu Bach 2013: 151 f.)¹⁰

Der Abbau nationaler Begrenzungen und Regulierungen hatte auch jenseits der Frage der Erfolgchancen einzelner Konzerne weitgehende Folgen, und zwar vor allem im Bereich der Finanzmärkte. Dies reflektierten auch die Massenmedien ab Ende der achtziger Jahre, indem sie etwa „the globalization of financial markets“ (Auerbach 1987, zit. nach Bach 2013: 158) als Grundlage für weltweite rapide Kursverluste am „Black Monday“, dem 19. Oktober 1987, verantwortlich machten.

Darüber hinaus wurde der Begriff in den achtziger Jahren auch im akademischen, u.a. soziologischen Kontext verwendet, um einen umfassenden Prozess zu bezeichnen (vgl. *ibid.*: 124; 160). Vorreiter war hier Ronald Robertson, der 1985 den Terminus in seinem religionssoziologischen Essay „Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence“ in Zusammenhang mit dem Menschheitsbegriff brachte: „We employ the term ‚globalization‘ to refer to the

10 In mehreren journalistischen und wissenschaftlichen Artikeln wird Levitt zu einem Pionier der Globalisierungsrede, wenn nicht sogar zum „Erfinder des Begriffs“ erhoben, was nicht haltbar ist (vgl. James/Steger 2014: 418, wo auf eine solche Stilisierung Levitts in einem Nachruf aus der New York Times vom 6. Juli 2006 verwiesen wird; auch Tyrell (2005) schreibt Levitt die Rolle eines Vorreiters zu).

element of directionality involved in the realization of the global-human condition“ (Robertson 1985: 238).

In den achtziger Jahren diente „Globalisierung“ also zunehmend dazu, ein eigenständiges Phänomen zu bezeichnen (vgl. Bach 2013: 157 f.). Die Transformation zu einem Zentralbegriff fiel jedoch in die Zeit um 1990 (vgl. *ibid.*: 84). Dem Ergebnis dieser Transformation ist das nächste Teilkapitel gewidmet.

2.1.2 Globalisierung und Globalisierungskritik seit den neunziger Jahren – systematische Analyse einer Debatte

In den neunziger Jahren avancierte der Globalisierungsbegriff zum Schlagwort der Gegenwartsbeschreibung schlechthin, das mit dem „Pathos des Epochenwechsels“ (Görg 2004: 106) verwendet wurde. Zentrales Moment dieses Epochenwechsels war das Ende des Ost-West-Konflikts, das die Zweiteilung der Welt beendete und damit eine gemeinsame Zukunft des gesamten Planeten vorstellbar werden ließ. Mit dieser Zäsur und der Intensivierung der zuvor begonnenen Prozesse der weltweiten Verdichtung von Beziehungen entstand ein weit über Journalismus und Wissenschaft hinausgehendes Bewusstsein darüber, das den Alltag großer Teile der Menschheit seither prägt: „[S]ubstantial parts of humanity have staked significant parts of their policies, their fortunes, their careers, their identities and their convictions on the premise that the present is an increasingly global world“ (Scholte 2005: 1).

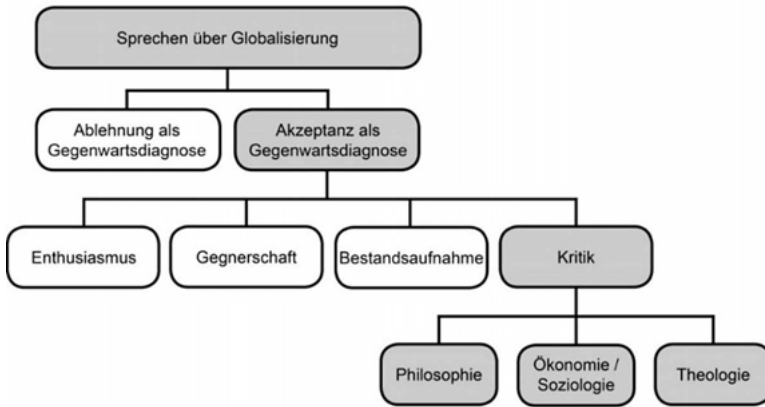
Mit der „diskursiven Explosion“ (James/Steger 2014: 419) des Globalisierungsbegriffs und seiner Übernahme in sehr viele Sprachen der Welt – eine Tatsache, die selbst als ein Indiz für die Existenz eines Prozesses der Globalisierung gesehen wird (vgl. Held/McGrew 2007: 3)¹¹ – ging auch eine zunehmende

11 Nachdem englische und französische Wörterbücher den Begriff bereits in den sechziger bzw. siebziger Jahren aufnahmen, folgen italienische, deutsche, spanische und auch portugiesische erst in den neunziger Jahren nach. Im Italienischen wird zunächst „globalizzazione“ als pädagogischer Begriff im Sinne einer „globalen Erfassung der Realität“ erwähnt (vgl. Zingarelli 1970: 759). Später wird der aus dem Französischen übernommene Begriff „mondializzazione“ im politisch-ökonomischen Sinne aufgenommen und definiert als „situazione per cui i grandi problemi politici, sociali, economici e sim. vengono a investire il mondo intero, rendendo quindi necessaria una loro risoluzione a livello mondiale“ (Zingarelli 1983: 1183). Erst 1994 erscheint „globalizzazione“, definiert als „tendenza di mercati o imprese ad assumere una dimensione mondiale, superando i confini nazionali o regionali“ (Zingarelli 1994: 788). Deutsche Wörterbücher und Nachschlagewerke nehmen den Begriff extrem spät auf: Die zweite, achtbändige Auflage der des Großen Wörterbuchs der deutschen

Undeutlichkeit der Begriffsverwendung einher. Gleichzeitig mehrten sich die Stimmen, die nicht nur die damit bezeichneten Phänomene kritisieren, sondern auch den Begriff selbst als sinnlos oder ideologisch ablehnen (vgl. Bach 2013: 198). Aufgrund dieser Komplexität der gleichzeitigen Verwendung eignet sich das Verfahren der Typologie, um die Verwendung von „Globalisierung“ seit den neunziger Jahren abzubilden. Eine solche Systematisierung bildet die Grundlage für die genauere Abgrenzung der Position der „Globalisierungskritik“ und damit des eigentlichen Gegenstandes dieser Arbeit. Die folgende Abbildung fasst die hier vorgenommene Systematisierung der Globalisierungsrede seit den neunziger Jahren zusammen:

Sprache enthält weder „globalisieren“ noch „Globalisierung“ (vgl. Duden 1993: 1358). Dies ändert sich erst mit der dritten, zehnbändigen Auflage von 1999 (vgl. Duden 1999: 1540). Auch der in Spanien maßgebliche *Diccionario de la Lengua Española* der Real Academia Española enthält in seiner 21. Ausgabe von 1992 weder „global“ noch „globalización“ (vgl. Real Academia Española 1992: 1041). Erst die 22. Ausgabe von 2001 nimmt „globalización“ auf und definiert knapp als „Tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales“ (Real Academia Española 2001: 771). Im „*Diccionario del Español de México*“ taucht „globalización“ weder in der Ausgabe 1986 noch in der Ausgabe von 2010 auf (vgl. Colegio de México 1986: 249; Colegio de México 2010: 850). Anders verhält es sich in Wörterbüchern des brasilianischen Portugiesisch. Das maßgebliche Wörterbuch „*Aurélio*“ enthält in der zweiten Ausgabe von 1986 erstmalig die Einträge „globalizado“ und „globalizar“ (vgl. Aurélio 1986: 853), in der dritten Ausgabe von 1999 dann auch „globalização“, allgemein definiert als „ato ou efeito de se globalizar“, und spezifischer als „processo típico da segunda metade do sec. XX que conduz à crescente integração das economias e das sociedades dos vários países, esp. no que toca à produção de mercadorias e serviços, aos mercados financeiros, e à difusão de informações“ (Aurélio 1999: 991). Der 2001 erstmalig erschienene „*Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*“, der sich für das brasilianische Portugiesisch bereits zum Standardwerk entwickelt hat, bezieht bemerkenswerterweise in seiner ausführlichen Globalisierungsdefinition eine dezidiert kritische Position, indem er auf „neokolonialistische“ Handlungen verweist: Die Definition unter 2.1 lautet: „Intercâmbio econômico e cultural entre diversos países devido à informatização, ao desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte, à ação neocolonialista de empresas transnacionais e à pressão política no sentido da abdicação de medidas protecionistas“ (Houaiss 2001: 1457). Der im selben Jahr in Portugal erschienene „*Dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea*“ enthält keine derartige Kritik der Globalisierung (vgl. Academia das Ciências de Lisboa 2001: 1902).

Abb. 1.: Positionen zu „Globalisierung“



Quelle: eigene Darstellung

Zunächst gilt es zwei grundsätzliche Positionen zum Gebrauch von „Globalisierung“ zu unterscheiden, nämlich eine Position, die den Terminus als für die Gegenwartsdiagnose nicht hilfreich ablehnt und eine Position, die Globalisierung als Schlagwort zur Beschreibung von ökonomischen, sozialen, kulturellen oder politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte akzeptiert. Die große Gruppe derer, die Globalisierung hingegen als zentrale Kategorie der Gegenwartsdiagnose akzeptieren, lässt sich anhand des Kriteriums der Bewertung von Globalisierung in vier Untergruppen unterteilen: Enthusiasmus, Bestandsaufnahme, Kritik und Ablehnung.

Ablehnung von „Globalisierung“ als Gegenwartsdiagnose

Zu denjenigen Autoren, die den Globalisierungsbegriff ablehnen und als Mythos, Diskurs oder Ablenkungsmanöver verstehen, gehört zum einen der klassische Marxismus. Dieser sieht Globalität als ein dem Kapitalismus inhärentes Phänomen und lehnt daher auch eine Kritik der Globalisierung ohne eine grundsätzlichere Kritik am Kapitalismus als oberflächlich ab: „[t]he AGM [anti globalization movement, C.U.] has failed to engage with capitalism as the driving force behind globalization, and [...] this shortcoming undermines its effectiveness“ (Thomas 2007: 71).

Auch der stark rezipierte Autor John Holloway kann zu dieser Autorengruppe gezählt werden. So betont er gleich zu Beginn seines Buches „Changing the world without taking power“: „The capitalist constitution of social relations

is essentially global. Its non-territoriality is of the essence of capital and not just the product of the current phase of „globalisation“ (Holloway 2010: 95). Die Anführungsstriche, in die er „globalization“ setzt, und die Tatsache, dass der Terminus im gesamten restlichen Text nicht auftaucht, sind ausreichende Indizien dafür, dass er den Globalisierungsbegriff als Analysekategorie ablehnt.

Eine weitere Gruppe von Autoren kritisiert an der aktuellen Verwendung des Globalisierungsbegriffs, dass er eine Einmaligkeit suggeriert, die den historischen Tatsachen nicht entspricht. Wenn überhaupt von Globalisierung die Rede sein soll, so nur im Sinne einer Entwicklung, die im fünfzehnten Jahrhundert mit der europäischen Expansion und dem Aufbau eines weltumspannenden Systems von Handelsbeziehungen beginnt. Der Moment der größten ökonomischen Integration ist beispielsweise laut Ansicht der Wirtschaftshistoriker Kevin O'Rourke und Jeffrey Williamson die „Belle Époque“ zwischen 1880 und 1914 (vgl. O'Rourke/Williamson 2001).

Anhand empirischer Analysen stellen auch Ökonomen und Politikwissenschaftler wie Paul Hirst und Grahame Thompson die Annahme in Frage, dass die ökonomische Integration der neunziger Jahre als beispiellos gelten kann und wenden sich gegen die Verbreitung „Globaler Mythen“ (vgl. Hirst/Thompson 1996; Hirst/Thompson 2000). Diese Gruppe von Autoren sieht in der Berufung auf die angeblichen „Zwänge der Globalisierung“, besonders durch Politiker der achtziger und neunziger Jahre, ein Ablenkungsmanöver am Werk, durch das die Handlungsfähigkeit der nationalstaatlichen Ebene rhetorisch minimiert wird, um so internen Widerstand gegen bestimmte wirtschaftsliberale Politikentscheidungen zu zerschlagen. Sie sehen Globalisierung daher in erster Linie als ein Konzept mit „gefährlichen Nebenwirkungen“ (Hirst/Thompson 2000: 58). Auch wird darauf hingewiesen, dass der Bedeutungszuwachs transnationaler und internationaler Organisationen wie der WTO oder des IWF nur aufgrund von Entscheidungen nationaler Regierungen möglich wurden. Die Stoßrichtung dieser Kritik am Globalisierungsbegriff ist hier vor allem eine emanzipatorische: Einerseits soll das sozialdemokratische Projekt mit seinen Wohlfahrtsstandards und öffentlichen Dienstleistungen gegen die Rhetorik angeblicher globalisierungsbedingter Zwänge verteidigt, andererseits der Glaube an die Gestaltungsmacht von nationalen Regierungen oder Zusammenschlüssen wie der EU wiederhergestellt werden.

Auch die Vertreter des neorealistischen Ansatzes innerhalb der Disziplin der Internationalen Beziehungen wie Kenneth Waltz oder Stephen Krasner konstatieren zwar Prozesse der ökonomischen Globalisierung, halten diese aber nicht für eine entscheidende Neuentwicklung (vgl. Krasner 1999: 13; 223). Dies entspricht ihren theoretischen Prämissen, wonach Sicherheitspolitik grundsätzlich

eine größere Rolle für die internationalen Beziehungen spielt als die Ökonomie. Trotz wirtschaftlicher Integration sind die Nationalstaaten aus Sicht des Neorealismus nach wie vor die primären Akteure in der internationalen, von Anarchie und Gegenmachtbildung geprägten Arena (vgl. Krasner 1999; Waltz 2000; Wivel 2004; Masala 2006).

Enthusiasmus

Innerhalb der großen Gruppe derjenigen, die Globalisierung als zentrale Kategorie der Gegenwartsdiagnose akzeptieren, nehmen die „Enthusiasten“ eine der Extrempositionen ein. Sie verstehen Globalisierung als begonnene, aber noch zu perfektionierende Befreiung der Wirtschaft von allen störenden Bevormundungen durch politische Maßnahmen und nationale Grenzen. Dieser Strang knüpft an die bereits seit den sechziger Jahren geäußerte Euphorie ob der „globalization of American business“ an und steigert sie noch. Ein Beispiel ist die Programmschrift „The Borderless World“ (1994 [1990]) des McKinsey-Direktors Kenichi Ohmae. Die Menschen in dieser grenzenlosen Welt seien „global“ geworden, insofern sie potenziell Zugang zu Informationen über Güter und Dienstleistungen auf der ganzen Welt hätten (ibid.: xiii). Diese Idee von einer tatsächlich vereinten Menschheit, der für ihren Konsum die gesamte Welt zur Verfügung steht, erinnert an alte Vorstellungen von einem menscheitsumspannenden Weltreich, mit dem Unterschied, dass dieses Weltreich keine Zentrale und keine territoriale Grenze außer den Grenzen des Planeten selbst hat. Tatsächlich spricht Ohmae in einem Kapitel vom „empire of foreign exchange“ oder „FX Empire“, „a world where money, securities, services, ware, companies and know-how, assets and memberships, paintings and brands are all traded without national sentiments across traditional borders“ (ibid.: 171). Mit der grenzenlosen Welt verbindet Ohmae letztlich auch das Versprechen grenzenlosen Wohlstands für die teilnehmenden Ökonomien: „It is this borderless world that will give participating economies the capacity for boundless prosperity“ (ibid.: 217).

Als die Gegner und Kritiker der Globalisierung immer größere Aufmerksamkeit der Medien und der Öffentlichkeit gewannen und es 1999 den Demonstranten gelang, das WTO-Treffen in Seattle zum Scheitern zu bringen, verband sich der Globalisierungsenthusiasmus mit einem warnenden Unterton. Paradigmatisch ist hier der Artikel „The Case for Globalization“ aus dem „Economist“, der ein Jahr nach dem „Battle of Seattle“ erschien. Hier heißt es:

„Governments are apologising for globalisation and promising to civilise it. Instead, if they had any regard for the plight of the poor, they would be accelerating it, celebrating it, exulting in it – and if all that were too much for the public they would at least be trying to explain it“ (The Economist 2000).

Globalisierung wird hier von Vertretern der enthusiastischen Position also weitgehend mit Handelsliberalisierung gleichgesetzt, zudem wird sie aber auch von der ökonomischen auf die moralische Ebene gehoben und zu einer Pflicht erklärt:

„But if defending globalisation boldly on its merits as a truly moral cause – against a mere rabble of exuberant irrationalists on the streets, and in the face of a mild public scepticism that is open to persuasion – entirely out of the question? If it is, as it seems to be, that is dismal news for the world’s poor“ (ibid.).

Gegnerschaft

Die entgegengesetzte Extremposition – eine völlige Ablehnung aller Aspekte von Globalisierung – kennzeichnet die Vertreter von Populismus, Nationalismus und Protektionismus (vgl. Leggewie 2003: 54–57). Eine derartige Globalisierungsablehnung findet sich etwa bei der deutschen rechtsextremen NPD. So antwortet die Partei auf ihrer Webseite auf die Frage „Warum lehnt die NPD so entschieden die Globalisierung ab?“, indem sie Globalisierung als „unverblünte Imperialismusstrategie der USA“ (NPD 2012) bezeichnet. Gewarnt wird außerdem vor dem „Angriff auf das Territorialprinzip, Souveränitätsprinzip und Legalitätsprinzip der Nationalstaaten“, sowie vor dem „ruinösen Verdrängungs- und Vernichtungswettbewerb mit Billiglohnländern“ (ibid.). Kapitalismuskritik und Antiamerikanismus vermischen sich hier mit einer Attitüde der Verteidigung von Selbstbestimmung und wirtschaftlicher Sicherheit. Dass die rassistische und antisemitische Ideologie eine zentrale Rolle für die Globalisierungsablehnung der NPD spielt, zeigt sich deutlich, wenn etwa der „kapitalistisch diktierte Bevölkerungsaustausch“ als „Völkermord“ (Gansel 2006, vgl. Hartleb 2008: 175) tituiert oder „die Schlüsselstellung von Juden in den privaten und staatlichen Machtzentren des Weltkapitalismus“ (Trenkmann 2004, vgl. Hartleb 2008: 175) hervorgehoben werden.

Ähnliche Positionen, wenn auch ohne den offenen Antisemitismus und Rassismus der NPD, vertreten in Frankreich auch die Anhänger des rechtspopulistischen Front National. Diese Partei stellte im Wahljahr 2012 die „Unterwerfung unter die wilde Globalisierung“ („mondialisation sauvage“, Philippot 2012) als Hauptgrund für das erneute Aufflammen der Arbeitslosigkeit dar oder geißelte die „Opferung Frankreichs auf dem Altar der internationalen Konkurrenz“ (Briosis 2012) als Resultat der „ultraliberalen und globalistischen Politik“ („politique ultralibérale et mondialiste“, ibid.) Sarkozys. Auch wenn diese Form der „solidarischen“ Ablehnung der Globalisierung unter Marine Le Pen zugenommen hat, tauchte sie bereits in der Programmschrift „300 mesures pour la Renaissance de la France“ von 1993 auf (Front National 1993). Die antisemitischen Anklänge

dieser Globalisierungsablehnung sind vor allem in Einlassungen des Parteigründers unverkennbar. 1997 sprach Jean-Marie Le Pen im Fernsehsender France 2 vom „euro-globalistischen Komplott, das Frankreich denationalisieren will“ („complot euro-mondialiste qui vise à denationaliser la France“, Envoyé spécial, France 2, zitiert nach Winock 1997: 89) und warnte im gleichen Atemzug „Wir dürfen nicht unter das Joch des Judentums fallen“ („Nous ne pouvons pas passer sous le joug de la juiverie“ [ibid.]).

In den USA steht für die populistische und nationalistische Richtung der Globalisierungsablehnung unter anderen Pat Buchanan, der sich als Verteidiger amerikanischer Interessen und des „kleinen Mannes“ stilisiert. So kritisiert er die „Globalists in Washington“ für ihren Glauben an allgemeinen Wohlstand durch Globalisierung, erinnert an Fabrikschließungen aufgrund zu großer Handelsliberalisierung und wettet gegen den „Ausverkauf amerikanischer Arbeiter“ durch NAFTA oder GATTs (vgl. Buchanan 2012). Beide Abkommen kritisiert er auch in seinem Bestseller „The Great Betrayal. How American Sovereignty and Social Justice Are Being Sacrificed to the Gods of the Global Economy“ (Buchanan 1998). Gleichzeitig schürt er Ressentiments gegen Einwanderer und beschwört in apokalyptischem Ton den durch die „Dritte-Welt-Invasion“ ausgelösten „Notstand“, den er mit den barbarischen Invasionen am Ende des Römischen Reiches vergleicht (Buchanan 2007). Der im November 2016 gewählte Präsident der USA, Donald Trump, bedient sowohl in seiner Rhetorik, als auch in seinen ersten Amtshandlungen ähnliche Ressentiments, obwohl er in seiner vorpolitischen Karriere von verschiedenen Aspekten der wirtschaftlichen Globalisierung massiv profitierte. So will er sein Kampagnenmotto „America first“ umsetzen, indem er Freihandelsabkommen aufkündigt und die USA mit einer Mauer gegen Immigranten abschottet. „Globalisierung“ dient ihm dabei als Sammelbegriff für Prozesse, die den USA nur Verluste bereiten, so etwa in einer Rede im Juni 2016, in der er seine Solidarität mit der Bevölkerung im rezessionsbetroffenen „Rust Belt“ suggeriert: „Our politicians have aggressively pursued a policy of globalization – moving our jobs, our wealth and our factories to Mexico and overseas“ (vgl. Diamond 2016).

Bestandsaufnahme

Zur Gruppe von Autoren, die Globalisierung als wichtiges Schlagwort der Gegenwartsdiagnose akzeptieren und sich um eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme der dazu gehörigen Phänomene bemühen, gehören Roland Robertson, Anthony Giddens, Ulrich Beck, David Held und Jan Aart Scholte. Wie bereits erwähnt ist die früheste Verwendung von „Globalisierung“ als Schlüsselbegriff in der Soziologie Roland Robertson zuzuschreiben, wobei jedoch keine einheit-

liche Linie der Übernahme von ihm zu weiteren Wissenschaftlern gezogen werden kann, sondern offenbar mehrere Autoren unabhängig voneinander dazu übergangen, den Globalisierungsbegriff als zentrale Kategorie zu verwenden, oftmals ohne sich dabei selbst über ihre jeweiligen Vorläufer bewusst zu werden (vgl. James/Steger 2014: 430).

Für Robertson und viele andere Autoren aus dem Bereich von Soziologie und Politikwissenschaft stellt die Ökonomie lediglich einen Aspekt der Globalisierung unter vielen dar. Stark rezipiert und teilweise als Urheber der akademischen Globalisierungsrede wahrgenommen wurde Anthony Giddens. Er definiert Globalisierung sehr allgemein als „action at a distance“ (Giddens 1994: 4), deren Intensivierung über die letzten Jahre untrennbar mit der Entwicklung der Kommunikations- und Transportmittel verbunden ist. Er betont, dass Globalisierung nicht nur die Entstehung großer Systeme, sondern auch die Transformation lokaler und sogar persönlicher Kontexte sozialer Erfahrung betrifft (vgl. *ibid.*: 4 f.). Ähnlich umfassend ist die Definition von David Held und Anthony McGrew, die unter Globalisierung „widening, deepening and speeding up of worldwide interconnectedness“ (Held/McGrew 2007: 1) verstehen. Der deutsche Soziologe Ulrich Beck grenzt Globalisierung ab von Globalismus als der neoliberalen Ideologie der Weltmarktherrschaft einerseits und Globalität als Bewusstsein über die Tatsache, dass die Vorstellung abschließbarer Räume fiktiv ist, andererseits. Auch er wählt „Prozess“ als Oberbegriff, allerdings im Plural, und definiert Globalisierung entsprechend als „Prozesse, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und querverbunden werden“ (Beck 1997: 28 f.). Jan Aart Scholte, ein Mitbegründer der akademischen Disziplin der „Global Studies“, definiert „Globalisierung“ hingegen ohne Rückbezug auf die Nationalstaaten als „the reconfiguration of social geography, marked by the growth of transplanetary and supraterritorial connections between people“ (Scholte 2005: 8).

Gemeinsam ist diesen Autoren, dass sie sich einerseits gegen die Vorstellung von der Globalisierung als homogenisierendem Prozesses und andererseits gegen ihre Reduktion auf ökonomische Integration wenden. Wie Ulrich Beck kritisiert Claus Leggewie den verbreiteten „Ökonomismus“ sowohl bei Kritikern als auch bei Befürwortern der Globalisierung. Die Erweiterung der engen ökonomischen Perspektive um kulturelle Aspekte lässt dann für Leggewie die empirischen Befunde über weltweite wirtschaftliche Verflechtungen, mit denen etwa Hirst und Thompson den Realitätsgehalt von „Globalisierung“ in Frage stellen, in den Hintergrund treten (vgl. Leggewie 2003: 16–18). Aufgrund der falschen Assoziationen, die der Begriff weckt, zieht er den von Roland Robertson geprägten

Neologismus der „Glokalisierung“ vor, der das Zusammenspiel von globalen und lokalen Faktoren zum Ausdruck bringen soll (vgl. *ibid.*; Featherstone, Lash und Robertson 1995: 24 ff.). Der Anthropologe Arjun Appadurai kommt in seiner Studie der „kulturellen Aspekte der Globalisierung“ ebenfalls zu dem Ergebnis, dass Globalisierung nicht notwendigerweise oder auch nur häufig Homogenisierung oder Amerikanisierung bedeutet (vgl. Appadurai 1996: 17).

Der Versuch, Globalisierung als zentrale Entwicklung der Gegenwart wahrzunehmen und die richtigen Schlüsse daraus zu ziehen, charakterisiert neben den akademischen Debatten auch die politische Rhetorik und Praxis der neunziger Jahre. Dabei wird in der Politik hauptsächlich der ökonomische Aspekt der Globalisierung aufgegriffen, vor allem in den Diskussionen um die weltweite Standortkonkurrenz. Hierfür stehen Politiker wie Tony Blair und Gerhard Schröder, die in ihren Projekten wie „New Labour“ und „Agenda 2010“ eine Anpassung an „Globalisierungsprozesse“ vornehmen wollen und diese Politik in einem gemeinsamen Positionspapier unter dem Titel „Der Weg nach vorne für Europas Sozialdemokraten“ zusammenfassen. Hier heißt es: „In einer Welt immer rascherer Globalisierung und wissenschaftlicher Veränderungen müssen wir Bedingungen schaffen, in denen bestehende Unternehmen prosperieren und sich entwickeln und neue Unternehmen entstehen und wachsen können.“ (Blair/Schröder 1999). Genau diese Vorstellung von Globalisierung als einem schicksalhaften Prozess, auf den es zu reagieren gilt, kritisieren Autoren wie Thompson und Hirst.

Kritik

Die vierte, „kritische“ Position gegenüber der Globalisierung vertreten diejenigen Autoren und Bewegungsorganisationen, die Gegenstand dieser Arbeit sind. Diese Bewegungen und Autoren gehen von einem mehrdimensionalen Globalisierungsbegriff aus, wobei sie einige der damit assoziierten Phänomene ablehnen und bekämpfen, während sie sich andere Aspekte der Globalisierung zu eigen machen und als Grundlage ihrer eigenen Aktivitäten verstehen. Zu den bekämpften Aspekten zählen dann vor allem die politische und wirtschaftliche Vormachtstellung von transnationalen Konzernen und Institutionen wie IWF, Weltbank und WTO sowie die von diesen Akteuren durchgesetzten neoliberalen Strategien. Diese führen aus Sicht der Globalisierungskritik zu Verarmung, Ungerechtigkeit, ökonomischer Instabilität, Verkümmern von Demokratie und Umweltzerstörung (vgl. z.B. Brecher, Costello und Smith 2000: 6 ff.; Kingsnorth 2004: 320). Gleichzeitig verstehen diese Gruppen und Autoren die Vereinfachung und Beschleunigung globaler Kommunikation und die dadurch ermöglichten kulturellen Grenzüberschreitungen als Grundlage ihres eigenen Agierens

und als Entwicklungen, die weder rückgängig gemacht werden sollen noch können. Daher wird das oft von Medien oder politischen Gegnern verwendete Etikett der „Globalisierungsgegner“ oder – im englischen Sprachraum – „Anti-Globalization“ von den hier avisierten Aktivisten meist abgelehnt.

Als alternative Bezeichnung zu „Anti-Globalization“ haben sich Aktivisten und engagierte Publizisten das von Richard Falk (1997) erfundene Schlagwort „Globalization from below“ zu eigen gemacht. Es richtet sich gegen eine von Konzernen und Wirtschaftsinteressen geleitete „globalization from above“ (Brecher, Costello und Smith 2000: ix) und basiert auf einer grenzüberschreitenden Solidarität: „A corporate-driven, top-down globalization can only be effectively countered by globalization from below“ (ibid.: ix).

Die Bezeichnung „globalization from below“ wird auch von der Forschungsgruppe um Donatella della Porta aufgenommen, die die ersten größeren empirischen Studien unter den Teilnehmer der Anti-G8-Proteste von Genua und der Europäischen Sozialforen durchführte (della Porta et al. 2006). Neben „globalization from below“ verwenden diese Wissenschaftler auch die Sammelbezeichnung „global justice movement“ für ihren Forschungsgegenstand, da die Zielsetzung der ökonomischen, sozialen und politischen Gerechtigkeit innerhalb und zwischen Bevölkerungen auf dem gesamten Globus den heterogenen und vielfältigen Gruppen gemeinsam ist, die die Bewegung bilden (vgl. della Porta 2007: 6).

Das Ziel einer alternativen Form der Globalisierung vermittelt auch der Ausdruck „altermondialisme“, der sich im Französischen durchgesetzt hat. Erstmals verwendet wurde er wohl von dem belgischen Attac-Aktivisten Arnaud Zacharie. In Frankreich wurde er ab 2002 gebraucht und tauchte im Rahmen des Europäischen Sozialforums in der Region Paris von 2003 häufiger in den Medien auf (vgl. Fougier 2006: 6). Teilweise wird er auch in englischen Texten als Fremdwort verwendet oder in andere romanische Sprachen übernommen, etwa in Form von „movimiento altermundialista“ (Gobille/Agrikoliansky 2011; Ullan de la Rosa 2011) bzw. „altermundista“ (Adell Argilés 2007) im Spanischen, oder „movimento alterglobalização“ (Tejerina et al. 2006; Lima/Nunes 2008) im Portugiesischen.

Im Italienischen ist hingegen der Ausdruck „No Global“ gebräuchlicher, der zunächst eine Position der Ablehnung von Globalisierung suggeriert. Tatsächlich ist „No Global“ jedoch die Kurzform des Slogans „No Global Forum“, der sich gegen ein von Technologieunternehmen sowie Weltbank und OECD organisiertes Forum in Neapel im März 2001 richtete. Aus dem Zusammenschluss von Gruppierungen aus der Region Kampanien unter diesem Motto entwickelte sich das Netzwerk „Rete No Global“, das sich dann an den Protesten gegen den G8-

Gipfel von Genua im Juli desselben Jahres beteiligte. In der italienischen Öffentlichkeit wurde die Bezeichnung „No Global“ dann als Pars pro Toto auf alle Globalisierungskritiker ausgeweitet (vgl. Andretta et al. 2003: 59).

Der in Deutschland verwendete Ausdruck „Globalisierungskritik“ wird als direkte Übersetzung von „altermondialisme“ verwendet (vgl. etwa Attac Deutschland 2004: 9). Er tauchte im Zuge der Gründung der deutschen Attac-Gruppe häufig auf. So verwendete der deutsche Bewegungsforscher Dieter Rucht, der gleichzeitig Mitglied im wissenschaftlichen Beirat von Attac ist, bereits auf dem ersten Attac-Kongress im Oktober 2001 in Berlin die Bezeichnung „Globalisierungskritiker“ und bemängelte, dass diese „von den Massenmedien ebenso häufig wie irreführend als Anti-Globalisierungsbewegung bezeichnet werden“ (Rucht 2002: 16).

Nachdem nun die Globalisierungskritik charakterisiert wurde, gilt es noch darzulegen, aus welchen Unterformen oder Spezies sie sich zusammensetzt. Das Kriterium, anhand dessen sich die Gruppe von globalisierungskritischen Bewegungen untergliedern lässt, ergibt sich aus der Beobachtung, dass es drei Wissenschaftsbereiche gibt, aus denen die Autoren die Grundlagen für ihre gegenhegemoniale Bekämpfung der vorherrschenden Ideologie finden, nämlich a) Philosophie, b) Ökonomie sowie c) Theologie.

Die wichtigsten Vertreter der philosophisch ausgerichteten Globalisierungskritik sind Michael Hardt und Antonio Negri, die in ihren Texten extensiv auf die Ideen und Praktiken radikaler Bewegungen, allen voran des EZLN rekurrieren. Dass sie ihr Werk als philosophisch verstehen, machen sie gleich zu Beginn ihres Werkes „Multitude“ deutlich: „Keep in mind that this is a philosophical book“ (Hardt/Negri 2005: xvi).

Die ökonomisch und/oder soziologisch argumentierenden Autoren versuchen hingegen, das Gewicht der entsprechenden Wissenschaften gegen die „Ideologie des freien Marktes“ zu setzen. So formuliert etwa Joseph Stiglitz: „The free market ideology should be replaced with analyses based on economic science“ (Stiglitz 2002: 250). Der Soziologe Pierre Bourdieu vertraut auf die „critique sociologique“ (Bourdieu 2001: 36) als „critique proprement scientifique“ (ibid.), um die vorherrschende Ideologie der neoliberalen Globalisierung zu entlarven. Susan George betont zwar einerseits, sie sei „not an economist“ (George 2004: xiii), macht aber gleichzeitig klar, dass sie auf das Gebiet der Ökonomie vorzudringen gedenkt: „But I do poach a lot on their territory“ (ibid.).

Eine dritte Gruppe von Autoren vertraut hingegen auf die Mittel der Theologie, um die Transzendenzkonstruktionen des „Empire“, d.h. der vorherrschenden Form der Globalisierung als Form des Götzendienstes zu entlarven: „[T]he role

of theology and religious studies in analyzing these developments hardly needs an apology“ (Míguez, Rieger und Sung 2009: 29).

Aus dieser unterschiedlichen Verankerung ihrer Argumentation ergeben sich auch unterschiedliche Schwerpunkte im jeweiligen Verständnis von Globalisierung und Globalisierungskritik. Dabei können die Autoren bestimmten Teilgruppen, Organisationen und Bewegungen innerhalb des globalisierungskritischen Netzwerkes zugeordnet werden, ohne dass diese Gruppen oder Organisationen nur Ausführende der Ideen bestimmter Vordenker wären. Denn zumindest teilweise liegt eine umgekehrt verlaufende Beeinflussung vor, wenn nämlich die Praxis bestimmter Gruppen zum Ausgangspunkt einer theoretischen Reflexion wird.

Alle hier berücksichtigten Texte erfüllen das Kriterium, dass sie Globalisierung als reales Gegenwartsphänomen betrachten und begrüßen, dessen aktuelle Ausgestaltung sie kritisieren: So proklamieren die Zapatisten die „globalización de la rebeldía“ als Gegengewicht zur „globalización neoliberal“ (EZLN 2005) und unterstreichen so ihren Einsatz für eine andere Form der Globalisierung. Hardt/Negri stellen klar: „We are by no means opposed to the globalization of relationships as such. [...] The enemy, rather, is a specific regime of global relations that we call empire“ (Hardt/Negri 2001: 45 f.).

Pierre Bourdieu bezeichnet die Globalisierung zwar einerseits als „mythe au sens fort du terme, un discours puissant, une idée ‚force‘, une idée qui a de la force sociale“ (Bourdieu 1998: 39). Damit erinnert er an die bereits besprochenen Autoren wie Hirst und Thompson, die der Globalisierung außerhalb ihrer diskursiven Macht keinen Realitätsgehalt zusprechen. Er relativiert diese Position allerdings, indem er die Globalisierung im Bereich der Finanzmärkte durchaus als sichtbar und wirkmächtig bezeichnet: „Si la globalisation est avant tout un mythe justificateur, il y a un cas où elle est bien réelle, c’est celui des marchés financiers“ (Bourdieu 1998: 43). Als Antwort darauf wirbt er für eine zunächst europäische und schließlich weltweite Solidarisierung gegen die Vormachtstellung der Finanzmärkte und die zunehmende Prekarisierung der Bevölkerung (vgl. *ibid.*: 100), so dass auch er letztlich für eine andere Form der Globalisierung plädiert.

Joseph Stiglitz präzisiert, dass der Gegenstand seiner Kritik nicht die Globalisierung als solche ist, sondern „the three main institutions that govern globalization: the IMF, the World Bank and the WTO“ (Stiglitz 2002: 250). Susan George geht sogar soweit, die Bewegung, als deren Teil sie sich versteht, als „easily more ‚pro-globalization‘ than its adversaries“ (George 2004 ix) zu bezeichnen. Dabei betont sie: „It all depends on what kind of globalization one means“ (*ibid.*). Auch die hier berücksichtigten Theologen spezifizieren, dass ihre

Kritik sich gegen „the current form of globalization processes“ richtet (Sung 2007b: 71). Ihre Uminterpretation des christlichen Agapebegriffs in ein Akronym für „Alternative Globalization Addressing People and Earth“ (Duchrow 2007: 17) verdeutlicht diese Position.

Damit ist nun dargestellt, wovon die Globalisierungskritik ein Teil ist, wodurch sie sich von anderen Positionen unterscheidet, und aus welchen Teilen sie sich wiederum zusammensetzt. Im folgenden Kapitel wird die hier zunächst topologisch eingegrenzte und differenzierte Globalisierungskritik als soziale Bewegung betrachtet.

2.2 GLOBALISIERUNGSKRITIK – ENTSTEHUNG UND ENTWICKLUNG EINER SOZIALEN BEWEGUNG

Im Folgenden wird es darum gehen, die Globalisierungskritik als Ganze und ihre drei hier unterschiedenen Hauptströmungen als soziale Bewegung mit ihrer eigenen Geschichte zu betrachten. Dabei soll zum einen verdeutlicht werden, dass die hier berücksichtigten Positionen der Globalisierungskritik tatsächlich zu einer vielseitigen, aber dennoch zusammenhängenden Bewegung gehören. Zum anderen soll die folgende chronologische und kontextualisierende Darstellung auch zeigen, dass die drei bisher in systematischer Absicht unterschiedenen Text- und Autorengruppen – die philosophische, die ökonomisch/soziologische und die theologische – drei Strömungen der Globalisierungskritik mit ihren jeweils eigenen Entstehungskontexten, Vorbildern und Schlüsselereignissen entsprechen. Dies bietet auch die Möglichkeit, die Autoren und Bewegungsorganisationen näher vorzustellen, deren Texte im Folgenden analysiert werden.

Die Darstellung erfolgt daher auf zwei Betrachtungsebenen: Zunächst soll eine grob skizzierte allgemeine Chronologie der Globalisierungskritik entworfen werden, in der die Entwicklungen und Ereignisse dargestellt werden, die für die gesamte „Globalisierung von unten“ eine wichtige Rolle spielten. Dabei wird auch der relevante Zeitraum abgegrenzt und periodisiert, aus dem die analysierten Texte stammen. Im nächsten Schritt werden dann gesondert mit etwas feinerer Auflösung diejenigen Entwicklungen beschrieben, die für die drei unter den Stichworten „Philosophie“, „Ökonomie/Soziologie“ und „Theologie“ analysierten Stränge jeweils relevant sind.

Wie die ökonomischen, kulturellen und politischen Prozesse, gegen die sie opponieren, so ist auch die Bewegung des „Global Justice Movement“ ein globales Phänomen, insofern sie die Möglichkeiten entstehender transnationaler politischer Räume nutzt und dabei globale Ziele verfolgt (vgl. Moghadam 2009: 4 f.,

30 f.; Pianta/Marchetti 2007: 29 f.; Aranda Sánchez 2008: 2; 17). Daher kann sie auch prinzipiell nur mit einer weltgeschichtlichen Perspektive betrachtet werden (vgl. dazu Osterhammel 2008: 11; 17), ohne dass dabei jedoch das illusorische Ziel einer „übergreifenden“ oder „neutralen“ Perspektive verfolgt werden soll. Dementsprechend sind die Texte und Bewegungen hier nicht nach nationalem oder regionalem Fokus unterteilt, sondern nach dem jeweiligen Wissensbereich, aus dem sie ihre Argumente schöpfen, und der mit dem Rekurs auf bestimmte Netzwerke, Organisationen und Ereignisse korreliert.

Dennoch gilt auch für die Geschichte der Globalisierungskritik, wie für die Weltgeschichte allgemein, dass nicht „alles mit allem zusammenhängt“ (Osterhammel 2008: 12), und nationale oder regionale Besonderheiten auch im globalen Protest weiterhin eine wichtige Rolle spielen (vgl. Pianta/Marchetti 2007: 46 f.; Johnston/Laxer 2003: 41 ff.). Insofern haben die betrachteten Autoren und Organisationen, die gemeinsam die globalisierungskritische Bewegung bilden, ihre jeweils eigenen ideen- und ereignisbezogenen Vorgeschichten – sie kommen nicht aus dem „Nichts“, sind aber auch keine reinen Avatare früherer Mobilisierungen (vgl. Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005: 27).

Die Darstellung basiert auf der Prämisse, dass die Rede von der Globalisierung „mehr als das Symptom einer kollektiven Denkschwäche“ (Osterhammel/Petersson 2007: 7) darstellt, und insofern auch die globalisierungskritische Bewegung, die sich besonders auf die Phänomene des späten zwanzigsten Jahrhunderts konzentriert, kein bloßer Ausdruck einer kollektiven Illusion ist. Als Hintergrund für die Entstehung der Globalisierungskritik wird vielmehr die Erfahrung von realen Veränderungen in der Weltgesellschaft wahrgenommen, vor allem der wachsende Einfluss von transnationalen Konzernen und internationalen Institutionen wie IWF, Weltbank und WTO, deren Ziele von Austerität, Privatisierung und Liberalisierung weltweit umgesetzt wurden. Diese führen jedoch nicht mechanisch zur Entstehung einer Bewegung, sondern vermittelt durch die in der sozialen Bewegungsforschung diskutierten Faktoren von Ressourcenverfügbarkeit, politischen Gelegenheiten und erfolgreichem Framing (vgl. zusammenfassend McAdam, McCarthy und Zald 1996). Daneben spielt auch die Konstellation bereits vorhandener Bewegungen, Strömungen und Überzeugungen eine zentrale Rolle (vgl. Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005: 12 f.). Die Erkenntnisse der Bewegungsforschung werden also in der folgenden chronologischen Darstellung der Globalisierungskritik und ihrer drei Hauptströmungen mitberücksichtigt.

2.2.1 Zur Entwicklung der Globalisierungskritik insgesamt

Als erste Vorläufer einer global ausgerichteten sozialen Gerechtigkeitsbewegung lassen sich zunächst die verschiedenen sozialistischen „Internationalen“ interpretieren, die bereits von der Feststellung des „Kommunistischen Manifests“ ausgingen, dass die Bourgeoisie den Weltmarkt „kosmopolitisch gestaltet“ (Marx/Engels (1959 [1848]: 466) hat und daher zur Vereinigung der „Proletarier aller Länder“ aufrief (vgl. Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005: 25).

Wenn man hingegen Widerspruch gegen neoliberale, auf Austerität, sowie Finanz- und Handelsliberalisierung ausgerichtete Politik als Kriterium für die Rolle als „Vorläufer“ der aktuellen Globalisierungskritik versteht, dann kann man in den siebziger und achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts einen ersten dazugehörigen Protestzyklus ausmachen. Beginnend in Peru 1976 gab es in diesem Zeitraum in der gesamten Dritten Welt „austerity protests“, allen voran gegen die Strukturanpassungsprogramme (SAPs) des IWF, die auf Haushaltskonsolidierung und Schuldendienst ausgerichtet waren und im Ergebnis zu einer Verschlechterung der Lebensbedingungen für große Teile der Bevölkerung führten (vgl. Moghadam 2009: 94–97; Walton/Seddon 1994: 34 ff.). Besonders in Lateinamerika intensivierten sich diese Proteste Ende der achtziger Jahre und mündeten in verschiedene Revolten, darunter den venezolanischen „Caracazo“ 1989, die eine wichtige Voraussetzung für den darauffolgenden Siegeszug „linker“, bzw. „antineoliberaler“ Regierungen darstellten (vgl. Zelik/Tauss 2013: 10).

Das Programm von Deregulierung, Liberalisierung und Privatisierung führte so in weiten Teilen der Weltbevölkerung zu einem Gefühl der Verwundbarkeit und Fremdsteuerung (vgl. Marchetti/Pianta 2007: 30; Eckert/Randeria 2009: 18). Auch in westlichen Industriestaaten war durch transnationale Unternehmen und Institutionen wie die EU eine Schwächung nationalstaatlicher Souveränität zu verzeichnen, die jedoch nicht so gravierend ausfielen wie bei den Kreditnehmern von IWF und Weltbank (vgl. Eckert/Randeria 2009: 27). Erste Mobilisierungen gegen IWF und Weltbank im Westen fanden Ende der 1980er Jahre statt, wobei die Proteste gegen den Gipfel beider Institutionen in Berlin im September 1988 einen ersten Höhepunkt markierten (vgl. Rucht, Teune und Yang 2007: 161; Holzapfel/König 2001: 26).

Der Zeitraum, in dem die Globalisierungskritik ihren größten Einfluss entfaltete, war jedoch die letzte Dekade des zwanzigsten sowie die erste Dekade des einundzwanzigsten Jahrhunderts, aus denen daher alle im Folgenden analysierten Texte stammen. Als Eckdaten werden das Ende des Ost-West-Konflikts 1989/90

und die Finanzkrise von 2008/09 gewählt, was im Folgenden genauer begründet werden soll.

Wie bereits ausgeführt, ermöglichte das Ende des Ost-West Konflikts und der Spaltung der Welt in Blöcke die Vorstellung eines gemeinsamen Schicksals des gesamten Planeten. Im Westen ging das Ende des Kalten Krieges mit einer triumphalen Grundstimmung einher, wie sie beispielsweise in Fukuyamas These vom „Ende der Geschichte“ (1992) artikuliert wurde, und weckte große Hoffnungen auf eine friedliche und prosperierende „borderless world“ (Ohmae 1990). Derartige Siegesgewissheiten und Hoffnungen ließen dabei aber die Defizite und Asymmetrien der entstehenden Weltgesellschaft noch deutlicher hervortreten und provozierten so den Widerspruch der Globalisierungskritik (vgl. Wahl 2005: 96). Ihr Hauptziel war der mit dem Ende der Systemkonkurrenz hegemonial gewordene „Washington Consensus“, d.h. die vorherrschende Überzeugung von der Alternativlosigkeit der Politik, wie sie von den in Washington basierten Institutionen Weltbank und IWF vertreten und in verschiedenen Abkommen wie dem Nordamerikanischen Freihandelsabkommen NAFTA implementiert wurde (vgl. Johnston/Laxer 2003: 40; Pleyers 2010: 17).

Ein weiteres Moment, das die Artikulation von Kritik gegen die neue Weltordnung nach 1990 katalysierte, waren die zahlreichen Gedenkveranstaltung anlässlich der fünfhundertjährigen „Entdeckung“ Amerikas 1992. Gegen den triumphalen Grundton in den offiziellen Rekursen auf dieses Ereignis wurde in Lateinamerika, aber auch in Europa an „500 Jahre Kolonialismus und Widerstand“ erinnert, wie es etwa im Titel einer Broschüre über den „Internationalen Kongreß gegen den Weltwirtschaftsgipfel“ in München 1992 heißt (Forum 1 1992). Die im Untertitel – „Demokratie und Menschenrechte in der ‚Neuen‘ Weltordnung“ – verwendeten Anführungsstriche stellen gleichzeitig die verbreitete Vorstellung in Frage, das Ende des Ost-West-Konflikts habe auch eine völlig „neue“ und potenziell bessere Weltordnung ermöglicht.

Auf der Ebene der politischen Möglichkeiten spielte darüber hinaus die Serie von UN-Konferenzen, unter anderem in Rio 1992 und Kopenhagen 1995, eine wichtige Rolle, die nicht nur den neuen Gestaltungsanspruch der UN nach dem Ende des Kalten Krieges sowie die Integration von Staaten in eine Weltgemeinschaft verdeutlichten, sondern auch die Partizipation der Zivilgesellschaft massiv ausweiteten. Damit ermöglichten sie die Bildung grenzüberschreitender Netzwerke und die Formulierung grenzüberschreitender Problemstellungen (vgl. Pianta/Marchetti 2007: 35 f.; Moghadam 2009: 30; 100 f.).

Neben diesen Vernetzungs- und Mobilisierungsgelegenheiten erzielte ab der Mitte der neunziger Jahre mit dem mexikanischen „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ (EZLN) auch eine radikale und antisystemische Bewegung große

Aufmerksamkeit. Nach ihrer spektakulären „Kriegserklärung“ gegen den mexikanischen Staat am 1. Januar 1994 entwickelte sich diese vornehmlich aus Indigenen aus Chiapas bestehende Gruppe zu einem wichtigen Referenzpunkt. Ihre Erklärungen, die gegen staatliche Repression und die Auswirkungen neoliberaler Politik gerichtet waren und die alternative Vision der autonomen Organisation der indigenen Bevölkerung entwarfen, faszinierten systemkritische Aktivisten weltweit und sorgten für die Entstehung eines globalen Zapatismo-Solidaritätsnetzwerks (vgl. Olesen 2004).

Dass sich die „declaraciones“ des EZLN wie Lauffeuer verbreiten konnten, hing dabei mit einem weiteren wichtigen Faktor zusammen, der insgesamt maßgeblich zur Formierung und Vernetzung der Globalisierungskritik in den neunziger Jahren beitrug, nämlich der zunehmenden Verfügbarkeit des Internets (vgl. Cleaver 1998).

Für die eher reformorientierte Richtung der Globalisierungskritik spielte hingegen die Kampagne „Jubilee 2000“ eine wichtige Rolle, die ab 1995 zunächst von Großbritannien aus geführt wurde, sich jedoch ab 1998 internationalisierte und eine breite Koalition aus Kirchen, Gewerkschaften und NGOs bildete. Ziel dieses Netzwerkes war es, anhand der biblischen Tradition des Erlassjahres (Lev. 25:28) auf die Unrechtmäßigkeit und unterdrückende Wirkung unbezahlbarer Schulden in der Dritten Welt aufmerksam zu machen und so die internationalen Gläubiger zu einem umfassenden Schuldenerlass für die Dritte Welt zu bewegen. Nach erfolgreicher Mobilisierung rund um die G8-Gipfel in Birmingham 1998 und Köln 1999, konnten die Aktivisten dem UN-Millennium-Gipfel 2000 schließlich eine globale Petition mit 24 Millionen Unterschriften aus 166 Ländern überreichen (vgl. Pettifor 2006: 302–306).

Ein weiterer wichtiger Katalysator war der Erfolg der Mobilisierung gegen das Multilateral Agreement on Investment (MAI), ein Abkommen mit dem Ziel einer neuen globalen „Handelsagenda“. Die Verhandlungen zu dem Abkommen liefen seit 1995 hinter verschlossenen Türen im Rahmen der OECD und sahen unter anderem die Beschleunigung von Handelsabkommen und umfassende Klagemöglichkeiten für Unternehmen gegen Nationalstaaten im Falle entgangener Gewinne vor. Nach Gegenkampagnen im globalen Süden und Norden mit besonderen Schwerpunkten in Kanada und Frankreich zog sich die sozialistische französische Regierung schließlich 1998 aus den Verhandlungen zurück, was zum Scheitern des Abkommens führte. Dieser Erfolg verdeutlichte die Wirkmächtigkeit einer mobilisierten Zivilgesellschaft und beflügelte die entstehende Bewegung der Globalisierungskritik (vgl. Johnston/Laxer 2003: 49–63).

Den Höhepunkt der Mobilisierung erreichte die Globalisierungskritik um die Jahrtausendwende, als innerhalb weniger Monate verschiedene Ereignisse ins

Zentrum der weltweiten Aufmerksamkeit rückten und gleichzeitig für die Integration zu einer größeren Gesamtheit sorgten, im Zuge derer sich Opposition gegen die „neoliberale Globalisierung“ als machtvolleres einigendes Symbol herauskristallisierte (vgl. Pianta/Marchetti 2007: 39). Den Beginn dieser Serie von Ereignissen markieren die als „Battle of Seattle“ bekannt gewordenen Proteste, an denen sich eine breite Koalition von Aktivisten beteiligte und die im Dezember 1999 zum Scheitern des WTO-Gipfels in Seattle beitrugen. Obwohl auch interne Differenzen der Verhandlungspartner für das Scheitern des Gipfels eine wichtige Rolle spielten, hatten in der Wahrnehmung von Aktivisten und in der Mediendarstellung erstmalig die Mobilisierungen der Globalisierungskritik das Ergebnis eines globalen Gipfeltreffens maßgeblich beeinflusst (vgl. *ibid.*: 37; Aranda Sánchez 2008: 29–34; Pleyers 2010: 19).

Die Gründung des Weltsozialforums, das im Januar 2001 – parallel zum gleichzeitig stattfindenden Weltwirtschaftsforum in Davos – erstmalig im brasilianischen Porto Alegre stattfand, gilt als zentrales Moment im Übergang von einer reinen Protestbewegung zu einer Bewegung, der es um den Entwurf von Gegenvorschlägen geht (vgl. Aranda Sánchez 2008: 118–132). Dafür, dass das Weltsozialforum erfolgreich in Porto Alegre ausgerichtet werden konnte, spielten unter dem Gesichtspunkt der politischen Möglichkeiten nicht zuletzt die Vorarbeit kirchlicher Gruppen sowie die Unterstützung durch die brasilianische Arbeiterpartei („Partido dos Trabalhadores“) eine zentrale Rolle, die zu diesem Zeitpunkt auf kommunaler, ab 2002 auch auf nationaler Ebene regierte und das Forum finanziell und logistisch unterstützte (vgl. Moghadam 2009: 100). Zu wichtigen Impulsgebern für die Gründung des Weltsozialforums gehörten darüber hinaus die Brasilianische Landlosenbewegung „Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra“ (MST), sowie die 1998 in Frankreich gegründete „association pour une taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens“ (Attac).

Zum Motto des Forums wurde der Leitsatz „Eine andere Welt ist möglich“, den attac-Mitbegründer Ignacio Ramonet bereits 1998 ausgegeben hatte (vgl. Ramonet 1998), der jedoch zuvor bereits in ähnlicher Form von den Aktivisten einer Anti-G7-Demonstration in Neapel 1994 verwendet worden war (vgl. Reiter et al. 2007: 54). Neben den jährlichen weltweiten Treffen wurde das Konzept des Forums für soziale Bewegungen und engagierte Bürger auch auf einer Vielzahl nationaler und regionaler Treffen übertragen, die auf allen Kontinenten stattfanden.

In Europa spielte für die Konsolidierung der Globalisierungskritik als Netzwerk von Bewegungen auch der Protest gegen den G8-Gipfel in Genua 2001 eine zentrale Rolle, bei dem ähnlich wie in Seattle verschiedenste Gruppen ihre

Anliegen gemeinsam vertraten. Gewaltsame Auseinandersetzungen, bei denen der Demonstrant Carlo Giuliani von italienischen Polizisten tödlich verletzt wurde, steigerten die weltweite Aufmerksamkeit für diese Ereignisse zusätzlich (vgl. della Porta et al. 2006: 3 ff.).

Als weiterer Höhe- und gleichzeitig Wendepunkt der Globalisierungskritik kann die Mobilisierung gegen den Irakkrieg im Februar 2003 interpretiert werden, bei der mehrere Millionen Personen aus der Zivilgesellschaft an verschiedenen Orten weltweit gleichzeitig protestierten, was die „Weltzivilgesellschaft“ laut New York Times neben den USA als „zweite Supermacht“ (Tyler 2003) in Erscheinung treten ließ (vgl. Pianta/Marchetti 2007: 41).

Die Gegengipfel zu G8-, Weltbank- und WTO- Gipfeln, sowie das Weltsozialforum verzeichneten bis 2005 stetig steigende Teilnehmerzahlen. Die Multiplikation des Phänomens der Sozialforen auf regionaler und lokaler Ebene war zunächst in Europa sehr erfolgreich, wo besonders die Europäischen Sozialforen 2002 in Florenz und 2003 in Paris großen Anklang fanden (vgl. Pianta/Marchetti 2007: 42 f.). Nicht zuletzt aufgrund der unvorhergesehenen Größe zeichneten sich dann ab 2006 im Weltsozialforumsprozess Krisensymptome ab, etwa in Form von Konflikten rund um die Ausrichtung des Forums und um die organisatorischen Strukturen. Eine Hauptkonfliktlinie betraf die Frage, ob das Forum sich selbst als Akteur mit dezidierten Zielen und Positionen konstituieren oder stattdessen ein „offener Raum“ für Austausch und Begegnung sein soll (vgl. Whitaker 2005: 71 ff; Santos 2005: 90 ff.). Das dritte Europäische Sozialforum, das 2004 in London stattfand, hatte wesentlich weniger Teilnehmer als die vorherigen Ausgaben und ließ bereits existierende grundsätzliche Kontroversen über die Ausrichtung und Funktion des Forums sowie strukturelle Probleme wie intransparente Planung und mangelnde Integration von Einzelveranstaltungen zu Tage treten (vgl. Wahl 2005: 97 f.; Pleyers 2010: 187 ff.). Neben dem ESF verloren in Westeuropa auch große Netzwerke von Aktivisten an Mitgliedern und medialer Aufmerksamkeit, darunter Attac France, das ab 2006 in eine besonders schwere interne Krise geriet (vgl. *ibid.*: 149 f.; 229 f.).

Nach Jahren der Stagnation löste die Finanzkrise von 2008/09 eine neue Phase der Mobilisierung aus. Dieses Ereignis stellt in zweifacher Hinsicht eine Zäsur dar und wird daher hier als Endpunkt für die Betrachtung der „Globalisierungskritik“ verwendet: Zum einen markiert sie den Beginn eines neuen Zyklus der Mobilisierung (vgl. Brunnengräber 2012; zum Begriff des Protestzyklus vgl. Tarrow 1994: 153 ff.), der dann in den „Indignados“ in Spanien und den verschiedenen Occupy-Bewegungen im Westen, sowie den Umstürzen des Arabischen Frühlings in Nordafrika und dem Nahen Osten gipfelt. Zwar gibt es in Personal und Zielsetzung eine große Kontinuität zwischen den verschiedenen Zwei-

gen von „Occupy“ und der Globalisierungskritik (vgl. Funke 2017: 178), aber Interpretationsrahmen wie „Globalisierung“, „Neoliberalismus“ und „Eine andere Welt ist möglich“ treten in den Hintergrund und werden von „We are the 99%“ abgelöst.

Auch die Weltsozialforen, die 2011 im Senegal, sowie 2013 und 2015 in Tunis stattfanden, standen ganz im Zeichen des Arabischen Frühlings. Diese Verschiebungen lassen sich in dem Sinne interpretieren, dass das Weltsozialforum als Netzwerk, Institution und Organisationsformat die Hochphase der Globalisierungskritik überdauert hat und auch ohne deren Schwerpunktthemen weiterexistiert (vgl. Schröder 2015: 14).

Auf der Ebene der nationalstaatlichen Politik und der Leitlinien der internationalen Finanzinstitutionen zeichnet sich gleichzeitig seit der Finanzkrise von 2008/09 eine Abkehr von einem rein neoliberalen Modell minimaler Staatlichkeit ab. Insofern ist das scheinbar paradoxe Phänomen zu beobachten, dass die Bewegung der Globalisierungskritik offenbar Schwierigkeiten hat, sich der veränderten Situation nach dem Ende des Washington Consensus anzupassen, zu dessen Vorbereitung sie selbst beigetragen hatte (vgl. Pleyers 2010: 10; 230). Dennoch kommt dieser krisenbedingte Paradigmenwechsel keineswegs der effektiven Erfüllung der Forderungen der Globalisierungskritik gleich.

2.2.2 Zur Entwicklung der drei Hauptströmungen

Radikale Kritik und philosophische Reflexion

Das Schlüsselereignis für die radikale Form der Globalisierungskritik war die „Kriegserklärung“ des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ gegen den mexikanischen Staat am 1. Januar 1994. An diesem Tag besetzten die Mitglieder des EZLN mit ihren in Sturmmasken verhüllten Gesichtern staatliche Stellen und Polizeireviere im Bundesstaat Chiapas. Das Datum dieser weltweit wahrgenommenen Aktion gibt bereits einen wichtigen Hinweis auf die unmittelbare Vorgeschichte des Ereignisses, denn es fällt mit dem Inkrafttreten des Nordamerikanischen Freihandelsabkommens (NAFTA) zusammen, für dessen Vorbereitung in Mexiko zuvor letzte Errungenschaften der Revolution von 1910 abgeschafft worden waren, unter anderem das „Ejido“, das gemeinschaftlich bewirtschaftete Land (vgl. Harvey 1998: 187 ff.).

Die tatsächlichen gewaltsamen Auseinandersetzungen endeten jedoch nach kurzer Zeit und die EZLN entwickelte sich zu einer „Diskursguerilla“ (Hufschmid 2004), deren Verlautbarungen von der radikaleren Richtung der Globalisierungskritik, aber auch von einer weltweiten Öffentlichkeit intensiv rezipiert wurden. Das Inkrafttreten von NAFTA war dabei jedoch nur ein Aspekt in einer

umfassenderen Auseinandersetzung, in der die politisch organisierten Indigenen aus Chiapas sich über Jahrzehnte hinweg für Selbstbestimmung und Anerkennung einsetzten.

Das alternative Projekt, das die Zapatisten entwarfen, betraf dabei in Theorie und Praxis die lokale, nationale und globale Ebene. Auf lokaler Ebene kamen die Programme der Zapatisten in den autonomen „comunidades“ und „municipios“ am konkretesten zum Tragen, wo ohne Regierungsunterstützung ein eigenes System der Bildung, Verwaltung, Landwirtschaft und Gesundheitsversorgung aufgebaut wurde, das es den Zapatisten ermöglichte, nach ihren eigenen Prinzipien zu leben (vgl. Kastner 2011: 32 ff.; Pleyers 2010: 39).

Praxis und Diskursrepertoire der EZLN speisten sich, vermittelt durch die zum Mythos stilisierte und wohl universitär gebildete Führungsfigur des Subcomandante Marcos, aus Elementen des Marxismus sowie Rekursen auf Helden der mexikanischen Nationalgeschichte, wie auch bei ihrem Namensgeber Emiliano Zapata. Zentral sind jedoch auch Elemente von Weisheiten und Praktiken der verschiedenen indigenen Gruppen, aus denen die Mitglieder der Organisation stammen, wie etwa der Tojolabal. Dies gilt beispielsweise für die Praktik des „mandar obedeciendo“ („Befehlen durch Gehorchen“), und des „preguntando caminamos“ („fragend gehen wir voran“) sowie das Prinzip des „tijwanej“ („allen erlauben, ihren Standpunkt darzulegen“, vgl. Mignolo 2002: 255 f.; Leyva Solano 1995: 383; Harvey 1998: 74 f.).

Für die Verbreitung der Lehren und Praktiken der Zapatisten spielten neben den auch online veröffentlichten Erklärungen („declaraciones“) besonders die beiden „intergalaktischen Treffen gegen den Neoliberalismus und für die Humanität“ 1996 in Chiapas und 1997 in Spanien eine zentrale Rolle. Durch die Teilnahme von Aktivisten aus verschiedenen Kontinenten wurden diese Treffen zu Schlüsselmomenten für die Formierung einer gemeinsamen Identität, leisteten dabei jedoch auch der romantisierenden Verklärung indigenen Widerstands Vorschub (vgl. Brand 1998: 470; Johnston/Laxer 2003: 75).

Aus dem zweiten „intergalaktischen Treffen“ in Spanien ging das informelle, aber einflussreiche Netzwerk „People’s Global Action“ (PGA) hervor, das für die Verbreitung des Zapatismo und der radikaleren Version der Globalisierungskritik in verschiedenen westlichen Ländern eine wichtige Rolle spielte. Dies gilt auch für Deutschland, wo sich Segmente der autonomen Szene PGA anschlossen und gleichzeitig neue Netzwerke entstanden. Trotz seiner strikt antiinstitutionellen Ausrichtung und des Verzichts auf Sprecher, Repräsentanten und Koordinatoren gelang PGA die Organisation eines weltweiten Aktionstag am 18. Juni 1999 anlässlich des G8-Gipfels in Köln (vgl. Rucht Teune und Yang 2007: 162; 164; 167).

Ebenfalls intensiv durch die Erfahrung des EZLN geprägt war die Bewegung „Tute Bianche“ („weiße Overalls“), die sich Mitte der neunziger Jahre im Umfeld der italienischen „Centri Sociali Autogestiti“ gründete. Dabei handelt es sich um hauptsächlich in besetzten Häusern betriebene „autonome“ und alternative Räume, die im Zuge der politischen Umwälzungen in Italien zu Beginn der siebziger Jahre entstanden (vgl. Cecchi 2004: 112 ff.). Mit ihrem namensgebenden Markenzeichen verwiesen die Tute Bianche auf eine neue post-fordistische und prekäre Situation, in der die Farbe weiß für das Verschwinden von festen Identitäten und sicheren Einkommen und damit letztlich für die große Gruppe der „Unsichtbaren“ steht. In diesem Sinne organisierten die Tute Bianche 1998 mehrere spektakuläre Aktionen in verschiedenen italienischen Städten, die in der „giornata nazionale degli invisibili“ gipfelten (vgl. Fumagalli/Lazzarato 1999: 88; Becucci 2003: 5). Anders als die anarchistischen und die marxistisch-leninistischen Strömungen der Centri Sociali schlossen sich die Tute Bianche dem Netzwerk „Genoa Social Forum“ an, das im Vorfeld des G8-Gipfels in Genua 2001 die gemeinsamen Proteste koordinierte (vgl. Becucci 2003: 5).

Nach den Protesten im Juli 2001 konfigurierten die Tute Bianche sich neu, nahmen Mitglieder anderer Centri Sociali und verschiedene Studentengruppen auf und änderten ihren Namen in „Disobbedienti“, die „Ungehorsamen“ (vgl. della Porta et al. 2006: 42). Damit verwiesen sie auf ein Aktionsrepertoire des „zivilen Ungehorsams“, wie etwa das Eindringen in „Rote Zonen“ bei Demonstrationen oder in die italienischen Aufnahmezentren für Migranten, womit sie beispielsweise auf die unrechtmäßige Einschränkung der Demonstrationsfreiheit oder der Bewegungsfreiheit für neu Eingewanderte hinweisen wollten (vgl. Reiter et al. 2007: 60). Entscheidende Impulse erhielt die Gruppe schließlich von ihrer Zusammenarbeit mit den Zapatisten, vor allem bei der Begleitung von 24 Kommandanten des EZLN auf ihrem Marsch von der Selva Lacandona in die Hauptstadt durch 200 Tute Bianche im Februar 2001 (vgl. *ibid.*: 6). Durch diese Erfahrung kamen bestimmte bereits angelegte Gemeinsamkeiten zwischen Tute Bianche/Disobbedienti und Zapatisten noch stärker zum Vorschein, nicht zuletzt die gemeinsame Überzeugung, dass es nicht wie im orthodoxen Marxismus auf das einheitliche „revolutionäre Subjekt“ ankommt, sondern auf das Zusammenwirken der Marginalisierten und Prekären (vgl. dazu Ya Basta 2001: 140; zitiert nach Becucci 2003: 7). Eine weitere Parallele bestand in der Bedeutung der autonomen Räume, im Falle der Zapatisten in den selbst regierten „comunidad-ades“, im Falle der Centri Sociali auf wesentlich kleinerem Niveau in den jeweils besetzten Häusern, die nach eigenen Regeln funktionierten.

Auf die Erfahrungen der Zapatisten und auch der Tute Bianche wiederum rekurrieren Michael Hardt und Antonio Negri in ihrer Trilogie „Empire“, „Multitude“ und „Commonwealth“.

Ein weiteres Element des ideengeschichtlichen Hintergrunds bildet für beide, besonders jedoch für Antonio Negri, der „Operaismo“, eine Spielart des Marxismus, die sich in den sechziger Jahren in Italien entwickelte. Protagonisten dieser Theorierichtung waren linke Intellektuelle, die mit der kompromissorientierten Richtung von kommunistischer Partei und Gewerkschaften zu Zeiten des italienischen Wirtschaftswunders unzufrieden waren und gleichzeitig inhaltliche Abweichungen vom „orthodoxen“ Marxismus einbrachten (vgl. Wright 2002: 20 f.). Dazu gehörte die Umkehrung der Perspektive auf die historische Entwicklung: Während der klassische Marxismus die Gesetzlichkeiten des Kapitals als entscheidenden Faktor zu Grunde legt, geht der Operaismo vom Primat der Emanzipationskämpfe der Arbeiter („operai“) aus (vgl. Tronti 1971: 47; vgl. Wright 2002: 36 f.; 64 ff.). Weitere Merkmale des Operaismo waren die Betonung der direkten Aktion, die Ablehnung staatlicher Planung, sowie die Methode der „con-ricerca“ oder „gemeinsamen Forschung“. Letztere hatte das Ziel, anstelle von abstrakten theoretischen Einlassungen gemeinsam mit den jeweils betroffenen Arbeitern ihre Situation zu beschreiben, zu analysieren und Veränderungen anzustoßen (vgl. Alquati 1975; Wright 2002: 23 f.; 44 ff.).

Als Inkubationsphase des Operaismo gelten die Aktivitäten der Herausgeber der Zeitschrift „Quaderni Rossi“ um Raniero Panzieri und Mario Tronti, zu denen später auch Antonio Negri stieß und aus der sich, nach verschiedenen Spaltungs- und Neugründungsprozessen 1969 die radikale außerparlamentarische Formation „Potere Operaio“ bildete (vgl. Wright 2002: 32; 131 ff.). Antonio Negri spielte sowohl in Potere Operaio eine zentrale Rolle, als auch in der Nachfolgeorganisation „Autonomia Operaia“, die zu einem wichtigen Referenzpunkt des italienischen Linksradikalismus wurde und zu den teils gewaltsamen Mobilisierungen an Schulen, Universitäten und Fabriken 1977 („il settantasette“) beitrug. Diese wurden schließlich durch den Einsatz des Militärs und Massenverhaftungen beendet, im Zuge derer auch Negri wegen des Verdachts des Terrorismus festgenommen wurde. Nach Jahren in Haft und vorübergehender Freilassung wurde er dann wegen Mitgliedschaft in einer subversiven Vereinigung verurteilt, wobei seine Texte aus dem Kontext von Potere Operaio herangezogen wurden, in denen er zwar nicht den Terrorismus, wohl aber den bewaffneten Kampf der Arbeiterschaft explizit befürwortete (vgl. Wright 2002: 143; Murphy 2012: 6 f.). Einer erneuten Inhaftierung entzog er sich durch Ausreise nach Frankreich.

Nach seiner Auswanderung entwickelte Negri den Operaismo in zahlreichen Publikationen weiter. Zu diesen Transformationen gehörte zum einen der Weg-

fall der Konzentration auf eine Partei und auf Einheitlichkeit eines revolutionären Subjekts. Zentral für diese Neuorientierung war Negris Konzept des „operaio sociale“, womit er zum Ausdruck brachte, dass sich die Hervorbringung von Mehrwert von der großen Fabrik auf dezentralisierte Produktionsstätten und schließlich die gesamte Gesellschaft ausgeweitet hatte, und daraus neue Erfolgsaussichten für eine antikapitalistische Revolution ableitete (vgl. Wright 2002: 162–171). In seiner Weiterentwicklung des „Operaismo“ rekurrierte Negri dabei zunehmend auf die konstruktiven Potenziale der Renaissance und frühen Neuzeit, besonders Machiavellis und Spinozas, so dass sein Werk inzwischen als das eines „Renaissancehumanisten“ interpretiert worden ist (vgl. Murphy 2012: 11). Seine Interpretation Spinozas beruhte dabei in wichtigen Punkten auf der des französischen Philosophen Jacques Deleuze. Zentrale Impulse erhielt Negris Denken darüber hinaus von Foucaults Konzept der Biomacht und Félix Guattari, mit dem er direkt zusammenarbeitete (vgl. *ibid.*: 133 f.; 171 f.; Saar 2003: 523; Saar 2006: 808; 819).

Nach einer Phase der Sinnsuche der radikalen Linken in Italien wuchs das Interesse an Negris Weiterentwicklungen des Operaismo vor allem ab den 1990er Jahren und gipfelte in dem beispiellosen Erfolg seiner Kooperationsprojekte mit dem US-amerikanischen Literaturwissenschaftler Michael Hardt. Dieser hatte mit Negri seit Ende der achtziger Jahre in der Redaktion der französischen Zeitschrift „Futur Antérieur“ kooperiert. 1994 veröffentlichten beide mit „Labor of Dionysus“ das erste Produkt ihrer Zusammenarbeit. Vor dem Hintergrund der gegenüber politischen Emanzipationsprojekten pessimistischen Komplexitätstheorien des Poststrukturalismus bei gleichzeitiger Verkündung des „Endes der Geschichte“ in den neunziger Jahren trafen die Texte von Guattari, Negri und Hardt offenbar einen Nerv und erfüllten ein vorhandenes Bedürfnis nach einem Denken, das politisches Engagement nicht nur für geboten, sondern auch für sinnvoll erklärte (vgl. *ibid.*: 809; Murphy 2012: 176).

Ökonomie/Soziologie und die Suche nach Alternativen

Parallel zu der Fundamentalkritik, wie sie von Zapatisten, Disobbedienti und anderen artikuliert wurde, formulierten verschiedene Gruppen und Autoren eine Kritik an der neoliberalen Politik von Konzernen, Regierungen und internationalen Finanzinstitutionen, die von ökonomischen und soziologischen Analysen ausgeht, insgesamt größere Hoffnungen auf den Staat setzt und tendenziell stärker auf reformerische Lösungen ausgerichtet ist.

Sie ist in Frankreich besonders stark, wo sich die sozio-politische Konstellation in den neunziger Jahren als günstig für die Formierung einer neuen Bewegung erwies: Neben den Erben des antikolonialen „Tiersmondisme“ waren zu

diesem Zeitpunkt auch verschiedene andere Gruppen auf der Suche nach einem neuen Rahmen für ihr Engagement, die sich nicht (mehr) mit den etablierten linken Parteien und den großen Gewerkschaften identifizieren konnten (vgl. Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005: 32 ff.; Sommier/Combes 2007: 104 f.). Dazu gehörten maßgeblich die Mitglieder verschiedener autonomer Gewerkschaften, die sich ab den achtziger Jahren von den großen Gewerkschaftsbünden wie der CFDT (Confédération française démocratique du travail) lossagten. Viele dieser Gewerkschaften, darunter auch die Gruppen, die sich selbst programmatisch „Solidaires, Unitaires, Démocratiques“ (SUD) nannten, schlossen sich zunächst informell und ab 1998 formal zum „Groupe des 10“ zusammen, um ihre Opposition gegen den moderaten Kurs der Gewerkschaftsbünde zu signalisieren und gleichzeitig den Horizont des gewerkschaftlichen Engagements über die Fragen der Lohnarbeit und über den nationalen Rahmen hinaus zu erweitern (vgl. Denis 2005: 265; 278; 285).

In einem nationalen Generalstreik, der im Dezember 1995 seinen Höhepunkt erreichte, traten diese und andere Bewegungen in Erscheinung und etablierten wirkmächtige Allianzen mit Intellektuellen, allen voran Pierre Bourdieu (vgl. Sommier/Combes 2007: 115). Zwar wurden die Ereignisse erst im Nachhinein mit der Bedeutung des „Gründungsmoments“ der französischen Globalisierungskritik aufgeladen. Dennoch spielte neben dem nationalen Auslöser – der von Premierminister Alain Juppé geplanten Rentenreform – das Thema der „Globalisierung“ („mondialisation“) und des Anpassungsdrucks der „globalen Märkte“ für bestimmte Gruppen innerhalb der Streikenden und Demonstrierenden, in Verlautbarungen und in der Berichterstattung bereits zu diesem Zeitpunkt eine wichtige Rolle (vgl. Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005: 35; Contamin 2005: 240; 248 ff.). 1995 entstanden auch erste Allianzen von Gewerkschaften wie der SUD-Gruppe und den „mouvements des sans“, der „ohne“-Bewegungen, in denen Arbeitslose, Obdachlose („sans-lôgement“) und illegale Einwanderer („sans-papiers“) miteinander kooperierten (vgl. Sommier/Combes 2007: 107).

Ein Schlüsselereignis für die Formierung dieser Kritikrichtung war schließlich die Veröffentlichung des Aufrufs „Désarmer les marchés“ von Ignacio Ramonet in „Le Monde diplomatique“ im Dezember 1997 (Ramonet 1997). Unter Berufung auf den „Taifun“, der über die asiatischen Börsen hinwegfegte und die „gesamte Welt bedroht“, warnte der Autor darin vor der finanziellen Globalisierung, die ihren eigenen Weltstaat aus IWF, Weltbank, OECD und WTO geschaffen habe. Gleichzeitig brachte Ramonet die Idee einer Steuer auf Finanztransaktionen ins Spiel und rief zur Gründung eines Netzwerks mit diesem Zweck auf. Dieser Aufruf wurde von hunderten von Lesern begeistert auf-

genommen, woraufhin „Le Monde diplomatique“ unter der Federführung von Bernard Cassen Anfang 1998 eine Versammlung in Paris einberief, auf der sich die von Ramonet entworfene „association pour une taxation des transactions financières pour l'aide aux citoyens“¹² (Attac) konstituierte, jene Bewegungsorganisation, die den Diskurs der Globalisierungskritik entscheidend prägte und teilweise in den Medien mit „der Globalisierungskritik“ überhaupt gleichgesetzt wurde (vgl. Agrikoliansky, Fillieule und Meyer 2005: 31).

Wie bereits im Namen ausgedrückt, zielt Attac auf die Einführung einer Steuer auf Divisentransaktionen, wie sie der Ökonom James Tobin vorgeschlagen hatte. Ziel ist dabei zum einen eine Eindämmung solcher kurzfristigen Transaktionen, die für hohe Volatilität der Wechselkurse und Instabilität von Finanzmärkten verantwortlich gemacht werden, zum anderen das Erschließen einer Einkommensquelle zur Realisierung sozialpolitischer Projekte, nicht zuletzt auch im globalen Süden (vgl. Attac Deutschland 2004). Dass Tobin sich von dem bei Attac ausdrücklich bezweckten Umverteilungsaspekt der Steuer medienwirksam distanzierte, tat der Popularität der Idee keinen Abbruch, zumal sie nur einen Teil der von Attac geforderten Reform der globalen finanzwirtschaftlichen Ordnung ausmachte. Weitere Schwerpunkte waren die Abschaffung von Steueroasen und die Verstärkung von Banken- und Börsenaufsicht (vgl. Leggewie 2003: 130 f.) Seit der Gründung hat sich das Spektrum der von Attac bearbeiteten Themen noch stärker vergrößert und friedenspolitische und ökologische Programmpunkte aufgenommen (vgl. Sommier/Combes 2007: 108).

Zu den konstituierenden Mitgliedern des Netzwerks gehörten neben Einzelpersonen auch Gewerkschaften und Organisationen, darunter viele der Protagonisten der Streiks von 1995, wie die gewerkschaftliche „Gruppe der 10“, die Arbeitsloseninitiative „Agir Contre le Chômage“ und die für ihre spektakulären Aktionen bekannte Landwirtschaftsgewerkschaft „Confédération Paysanne“ (vgl. Denis 2005: 266; 275). Da Attac sich explizit einen Bildungsauftrag gab, legte es großen Wert auf seine Publikationen, Seminare und Sommeruniversitäten und richtete einen wissenschaftlichen Beirat ein, zu dem Wissenschaftler verschiedener Fachrichtungen, besonders aus der Ökonomie gehörten (vgl. Sommier/Combes 2007: 108).

Wirkmächtige Intellektuelle im Umfeld von Attac waren Pierre Bourdieu und Susan George. Der Soziologe Pierre Bourdieu hatte als Professor am Collège de France bereits den Status eines Klassikers und Stichwortgebers innerhalb des Faches inne, dessen Konzepte „Feld“, „Habitus“ und „symbolisches Kapital“ vielfältig anschlussfähig waren, als er spätestens ab den neunziger Jahren zu

12 Das Akronym steht seit 2009 für einen neuen Namen, nämlich „association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne“.

einem öffentlichen Intellektuellen avancierte (vgl. Bohn/Hahn 1999: 267 f.). Bereits Ende der fünfziger Jahre hatte er während eines Forschungsaufenthalts in Algerien eine Synthese von Engagement und Wissenschaft gefunden (vgl. *ibid.*: 252 f.). Einen ersten Schritt zu einem klaren Plädoyer für eine Veränderung des Status quo markierte das unter seiner Federführung entstandene Werk „La misère du monde“ (1993), in dem er und seine Koautoren akribisch in Interviews und Kommentaren die Erfahrungen von Marginalisierung, Frustration und materieller Unsicherheit dokumentierten, die sie nicht zuletzt auf den Rückzug des Wohlfahrtsstaates zurückführten (vgl. Burchardt 2003: 509 f.). Seine eindeutige Positionierung als öffentlicher Intellektueller folgte dann mit seiner Solidarisierung mit den Streikenden 1995 und mit verschiedenen globalisierungskritischen Veröffentlichung und Vorträgen, die in den beiden Sammelbänden *Contre-feux* (1998) und *Contre-feux 2* (2001) herausgegeben wurden. Darin griff er einerseits auf vorangegangene Arbeiten und Konzepte zurück, etwa in seinen Analysen des Machtfelds und des journalistischen Feldes, brach aber gleichzeitig mit seiner früheren Ablehnung der Figur des öffentlichen Intellektuellen à la Aron oder Sartre, sowie seiner ehemals pessimistischen Einschätzung des emanzipatorischen Potenzials der Akteure des akademischen Feldes (vgl. Bourdieu 1968; vgl. Bohn/Hahn 1999: 266; Burchardt 2003: 215, vgl. dazu Kap. 4.3).

Susan George, in den USA geboren, aber seit Jahrzehnten in Frankreich lebend, war Vizepräsidentin von Attac zwischen 2000 und 2006 und wirkte in verschiedenen prominenten Funktionen innerhalb des „Transnational Institute“ (TNI), eines Forschungsinstituts, das sich dem Ziel eines „just, democratic and sustainable planet“ verschrieben hat (vgl. TNI 2015). Sie publizierte und forschte bereits in den 1970er Jahren zu den Themen Ernährung, Überschuldung und globale Gerechtigkeit. Ihr erstes Buch, das weltweit für Aufsehen sorgte, war „How the Other Half Dies: The Real Reasons for World Hunger“ (1976). Wie im Untertitel bereits verdeutlicht, ging es ihr darum, die gängigen Erklärungen für den Welthunger wie „Überbevölkerung“ als falsch offen zu legen und auf die Verantwortung der „einen Hälfte“ der Welt für den Hunger der anderen hinzuweisen. In ihrem Buch „The Debt Boomerang“ (1992) verdeutlichte sie die negativen Folgen der Verschuldung der Dritten Welt für Schuldner- wie Geberländer. Aufgrund der dort aufgezeigten Überzeugungen engagierte sie sich für die Kampagne Jubilee 2000. Darüber hinaus arbeitete sie für verschiedene UN-Organisationen und beteiligte sich an der Kampagne gegen das Multilateral Agreement on Investment (vgl. ten Brink 2004: 30). Sie war außerdem mehrfach Sprecherin auf dem Weltsozialforum, dessen Motto sie im Titel ihres programmatischen Buches „Another world is possible if“ (2004) aufgreift, in dem sie die

Bedingungen aufschlüsselt, die aus ihrer Sicht gegeben sein müssen, um das Ziel der „anderen Welt“ zu verwirklichen.

Auch in Deutschland, wo 2000 eine Attac-Sektion gegründet wurde, dominierte das Netzwerk die Berichterstattung über die Globalisierungskritik derart stark, dass es teilweise damit gleichgesetzt wurde (vgl. Rucht, Teune und Yang 2007: 158 f.). Den Höhepunkt ihres Einflusses erreichte die moderate Richtung der Globalisierungskritik in Deutschland um 2003/2004, als es ihr gelang, im Zuge der Reformen des Wohlfahrtsstaats unter der zweiten Regierung Schröder, vor allem der Hartz IV-Gesetze, eine breite Solidarisierung von Gewerkschaften, Arbeitslosen und linken Parteien zu erzielen (vgl. *ibid.*: 164). Anders als in Frankreich gab es in Deutschland jedoch keine charismatischen und medienaffinen Bewegungsinтеллектуellen (vgl. *ibid.*: 181).

In den USA konnte die moderate, ökonomisch orientierte Globalisierungskritik um die Jahrtausendwende mit Joseph Stiglitz hingegen auf eine sehr profilierte Persönlichkeit zählen, deren Glaubwürdigkeit nicht zuletzt durch den Wirtschafts-Nobelpreis und die ehemalige Funktion als Weltbank-Chefökonom unterstrichen wurde. Seine Vergangenheit innerhalb einer zentralen Institution des „Washington Consensus“ und seine Bereitschaft, für seine Kritik an diesen Institutionen seine Karriere aufs Spiel zu setzen, brachten ihm den Ruf eines „rebel within“ (Chang 2001) ein. Kurz nach seinem Rücktritt vom Amt als Chefökonom der Weltbank veröffentlichte er in der *New Republic* den viel beachteten Artikel „What I learned at the world economic crisis“ (Stiglitz 2000). 2002 folgte der Bestseller „Globalization and its Discontents“ (Stiglitz 2002), der in dreißig Sprachen übersetzt und über eine Million Mal verkauft wurde. In seiner kritischen Praxis als „Renegat“ (Leggewie 2003: 60) machte er sich einerseits Feinde im „orthodoxen“ Lager, gewann jedoch gleichzeitig enorme weltweite Popularität und wurde zu einem Grenzgänger, der regelmäßig sowohl Weltwirtschaftsforen in Davos als auch Weltsozialforen besuchte (vgl. Fridell 2011: 181).

Wie im Fall des *Le Monde diplomatique*-Artikels von Ramonet stand im Hintergrund von Stiglitz' Interventionen die Asienkrise, die im Westen vor allem deshalb als allgemeine Krise der Globalisierung interpretiert wurde, weil die Erfolge der asiatischen „Tigerstaaten“ hier lange Zeit als markliberales Vorbild, als Beweis für die Wohlfahrtssteigerung durch Globalisierung und gleichzeitig als Begründung für die Notwendigkeit des Abbaus wohlfahrtsstaatlicher Sicherheiten herangezogen worden waren (vgl. Ehrke 1998: 530 f.). Im Mittelpunkt stand für Stiglitz darüber hinaus die Beobachtung, dass die Programme des IWF die Finanz- und Wirtschaftskrise in Asien 1997/1998 noch verschärften, da Notkredite an drastische Sparmaßnahmen, sowie Zins- und Steuererhöhungen geknüpft waren, und zwar obwohl einige der Staaten bei Ausbruch der Krise

sogar Haushaltsüberschüsse aufwiesen. Diese Maßnahmen, verbunden mit der Vorgabe weiterer Finanz- und Handelsliberalisierung, stürzten Staaten wie Südkorea, Indonesien und Thailand noch tiefer in die Rezession, was zu zahlreichen Insolvenzen und Massenarbeitslosigkeit führte, ohne die Flucht des internationalen Kapitals und den Absturz der Währungen aufzuhalten (vgl. Huffschmid 1998: 969 f.; Nunnenkamp 1998: 33 ff.). Staaten, die sich diesen Vorgaben widersetzen, wie etwa Malaysia, konnten die Folgen der Finanz-, Wirtschafts- und Währungskrise hingegen besser abfedern (vgl. Dieter 1999: 90 f.).

Neben der Asienkrise spielten für Stiglitz' intellektuelles Engagement auch seine Erfahrungen in Verhandlungen zwischen Weltbank, IWF und Nationalregierungen eine wichtige Rolle, in denen die neoliberale Linie, d.h. die Kombination von Austerität, Abbau von Handelshindernissen und Finanzmarktliberalisierung oft kompromisslos und ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der jeweiligen Bevölkerung durchgesetzt wurden. Dazu gehörte auch die verheerende Entwicklung in der Sowjetunion, in der die Marktwirtschaft Anfang der neunziger Jahre schlagartig, d.h. ohne vorherige Schaffung stabiler legaler Rahmenbedingungen eingeführt wurde. Diese einseitige Konzentration auf Marktwirtschaft, Privatisierung und Finanzliberalisierung ermöglichte eine beispiellose Bereicherung der ehemaligen Parteieliten und führte gleichzeitig zu einer Verarmung großer Teile der Bevölkerung mit deutlichen sinkenden Lebensstandards und sinkender Lebenserwartung (vgl. z.B. Prokofieva/Terskikh 1998; Gould-Davies/Woods 1999).

Theologie und alternative Globalisierung

Die dritte Gruppe von Bewegungsorganisationen und Autoren kommt aus dem religiösen Umfeld und argumentiert theologisch. Die theologischen Intellektuellen sind dabei keine isolierte Erscheinung. Vielmehr machen sie Grundüberzeugungen explizit, die von dem großen religiösen Sektor innerhalb der globalisierungskritischen Aktivisten geteilt werden (vgl. Santos 2005: 67). So fand etwa das Weltsozialforum mehrmals auf dem Gelände der Päpstlichen Universität in Porto Alegre statt (vgl. Leggewie 2003: 82), und die Katholiken stellten auf dem siebten WSF in Nairobi 2007 die größte Gruppe von Delegierten (vgl. The Economist 2007).

Einen wichtigen Beitrag zu diesem Strang der Globalisierungskritik leisten Vertreter der ursprünglich in Lateinamerika entwickelten Befreiungstheologie. Diese Denkrichtung entstand in den sechziger Jahren im Umfeld sozial und politisch engagierter Ordensleute, Priester und Bischöfe, die begannen, die allgegenwärtige Armut theologisch und politisch zu deuten und dabei die Freiräume zu nutzen, die im Zuge der Reformbewegung und des Zweiten Vatikanischen

Konzils in der katholischen Kirche entstanden waren. Die Befreiungstheologie war und ist einerseits eine Denkrichtung, die versucht die zentralen Themen der Theologie vor dem Hintergrund der Erfahrungen von Armut und Ausbeutung neu durcharbeiten, die den lateinamerikanischen Kontinent kennzeichnen, und andererseits eine politisch-soziale Bewegung, die in ihrer Wirkweise weit über die akademische Welt hinaus reicht. Sie versteht sich somit gleichzeitig als eine „Theologie über Befreiung“ und als eine „Theologie für Befreiung“ (vgl. Hebblethwaite 2007: 209). Ihre Vorväter sieht sie in Priestern und Ordensleuten wie Bartolomé de Las Casas und Antonio de Montesinos, die während der Kolonialzeit die machtpolitische und theologische Einheit aus Eroberung und Mission in Frage stellten und sich für die Belange der Indigenen einsetzten. Von einem legitimatorischen Pfeiler des politischen Status quo wandelte sich das Christentum mit der Befreiungstheologie zu einer Motivationsquelle für politisches Engagement gegen die bestehenden Verhältnisse.

Den Beginn der Blütezeit der Befreiungstheologie markiert die zweite Allgemeine Konferenz des kontinentalen Bischofsrates „CELAM“ in Medellín 1968, deren Abschlussdokument sich zur „Magna Carta“ eines neuen Verständnisses der Mission von Christen und Kirche entwickelte (vgl. Prien 2007: 405; Smith 1991: 18; 123). Zu den befreiungstheologischen Grundideen gehören die „Option für die Armen“, die Parteilergreifung Gottes für die Unterdrückten, wie sie etwa in der Exoduserzählung zum Ausdruck kommt, sowie die Verpflichtung aller Christen zum politischen Engagement für die Unterdrückten als Konsequenz aus der Reich-Gottes- sowie der Auferstehungslehre. Für die Analyse der politischen und ökonomischen Strukturen sowie zeitweise auch in ihrer Formulierung gesellschaftlicher Zielsetzungen, griffen die Befreiungstheologen dabei auf Marxismus und Dependenztheorie zurück. Zentrale Monographien, die diese Grundideen theologisch entfalten und über Jahrzehnte intensiv rezipiert wurden, sind Gustavo Gutiérrez’ „Teología de la Liberación“ (1971) sowie Leonardo Boff’s „Jesus Cristo Libertador“ (1971).

In den achtziger Jahren setzte eine Phase des Niedergangs ein, in der die Befreiungstheologie innerhalb und außerhalb der Kirche an Einfluss verlor, nicht zuletzt aufgrund der gezielten Politik von Papst Johannes Paul II. und Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation (vgl. Hebblethwaite 2007: 212; Della Cava 1992: 177 ff.). Verschärft wurde die Krise durch den Aufstieg von evangelikalen und neopentekostalen Freikirchen, die auf eine Theologie der Prosperität setzten (vgl. Smith 1998: 9 ff; 51 ff.).

Trotz dieses Niedergangs auf der Ebene des unmittelbaren politischen und kirchlichen Einflusses wirkten die Protagonisten der Befreiungstheologie auf verschiedene Weise weiter und trugen so indirekt zur Formation wichtiger Be-

wegungsorganisationen bei, die Teil der Globalisierungskritik wurden: Dies gilt zum einen für die brasilianische Landlosenorganisation MST („Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra“), die sich in den achtziger Jahren gründete und damit eine Praxis systematisierte, die bereits zuvor zum Einsatz kam: Die Besetzung ungenutzten Landes mit dem Ziel, dort ganze Dörfer mit eigener landwirtschaftlicher Produktion und eigener Infrastruktur aufzubauen. Besonders in der Gründungsphase hätte das MST ohne die logistische, aber auch politische und legitimatorische Unterstützung der befreiungstheologisch orientierten Kirche nicht überleben können (vgl. Burdick 2004: 99 ff.).

Eine zentrale Rolle spielte die befreiungstheologisch orientierte katholische Kirche auch für die Vorgeschichte des mexikanischen EZLN. Hier sorgte allen voran der Bischof von San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García, für Austausch und Vernetzung der indigenen Bevölkerung in seiner Diözese in Chiapas. Obwohl Ruiz García gewaltsame Vorgehensweisen immer ablehnte, dienten die von ihm geschaffenen Strukturen als Plattform, aus der die EZLN hervorgehen konnte (vgl. Floyd 1996; Leyva Solano 1995; Harvey 1998: 74; Unrau 2016: 219 f.).

An der Entstehung des Weltsozialforums waren kirchliche Organisationen der befreiungstheologisch orientierten brasilianischen Kirche, darunter die Pastorkommissionen für die Landfrage „CPT“ und der Bischofsrat „CNBB“, maßgeblich beteiligt (vgl. Levy 2009: 178 f.; 182 ff.). Eine wichtige Rolle spielte dabei der Mitgründer des Forums Chico Whitaker. Dieser hatte bereits in den 1970er Jahren von Paris aus für die brasilianische Bischofskonferenz an der Initiative „Por uma sociedade superando as dominações“ („Für eine die Beherrschung überwindende Gesellschaft“) gearbeitet. Dieses Projekt, das hauptsächlich auf einen weltweiten Austausch über politische und religiöse Fragen abzielte, kann trotz seiner begrenzten Wirkung als früher Vorläufer des Weltsozialforums gelten (vgl. Whitaker 2005: 236; zum ursprünglichen Projekt vgl. Padin 1978).

Gleichzeitig formierte sich eine neue Generation von Befreiungstheologen. Ab den neunziger Jahren widmeten sie sich intensiv dem Thema der Globalisierung und vernetzten sich weltweit mit kritischen Theologen anderer Konfessionen. Ein zentrales Ereignis in diesem Zusammenhang war das „World Forum on Theology and Liberation“, das erstmalig 2005 im Zusammenhang mit dem fünften Weltsozialforum in Porto Alegre stattfand und Theologen aus allen Weltregionen vereinte, um im Kontext des Weltsozialforums die Fragen der Globalisierung aus theologischer Perspektive zu durchdenken. Teilgenommen und zu einer gemeinsamen Publikation beigetragen haben an diesem Ereignis neben Vertreter der ersten Generation der Befreiungstheologie, wie Leonardo Boff, auch Reprä-

sentanten der neueren Generationen, wie etwa der aus Korea stammende und in Brasilien lehrende Jung Mo Sung sowie Vertreterinnen der feministischen und ökologischen Strömungen in der Befreiungstheologie, wie Marcella Altaus-Reid und Elsa Támez (vgl. Althaus-Reid, Petrella und Susin 2007).

Seit den sechziger Jahren steht die lateinamerikanische Befreiungstheologie auch im Austausch mit theologischen Richtungen in Europa, die ähnliche Zielsetzungen verfolgen, so etwa der „Politischen Theologie“ in der Prägung des Katholiken Johann Baptist Metz und des Protestanten Jürgen Moltmann.

Gleichzeitig arbeiten in Lateinamerika, besonders am „Departamento Ecuaménico de Investigaciones“ (DEI) in Costa Rica aus Europa stammende Wahllateinamerikaner wie etwa Franz Joseph Hinkelammert.

Diese Theologinnen und Theologen gehören zu einem Umfeld, das auch in Europa schon früh weitere wichtige Impulse für die Globalisierungskritik gegeben hat. So beteiligte sich etwa die Missionszentrale der Franziskaner an den Protesten gegen den G7-Gipfel 1992 in München (vgl. Burggraf 1992).

Ein weiteres Moment christlich inspirierter Globalisierungskritik war die Teilnahme an der „Erlassjahr“-Kampagne, die in Deutschland nach britischem Vorbild und in Anlehnung an die alttestamentliche Tradition für die Streichung der unbezahlbaren Schulden der Dritten Welt eintrat. Teil dieser Kampagne war auch das Netzwerk „Kairos Europa“, das sich – anknüpfend an die christliche Anti-Apartheitsbewegung in Südafrika – 1989 auf einer ökumenischen Versammlung in Basel formiert und 1990 im italienischen Monteforte gegründet hatte. 1998 veröffentlichte Kairos Europa einen viel beachteten „Aufruf an die Glaubensgemeinschaften, Gewerkschaften, sozialen Bewegungen und andere interessierte Gruppen und Personen zur Bündnisbildung für die Befreiung vom Diktat der deregulierten globalisierten Wirtschaft und ihrer Konkurrenzkultur“ (Kairos Europa 1998).

Mitbegründer von Kairos Europa war der evangelische Befreiungstheologe Ulrich Duchrow, der als außerplanmäßiger Professor an der Universität Heidelberg lehrt, eng mit lateinamerikanischen Theologen, besonders des DEI, zusammenarbeitet und als Mitglied im Wissenschaftlichen Beirat von Attac immer wieder scharfe Kritik am Neoliberalismus formuliert.

Diese Stimmen haben innerhalb der deutschen evangelischen Kirche zumindest einen gewissen Einfluss, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass auf den Kirchentagen 2005 und 2007 in Hannover und Köln Fragen der globalen Gerechtigkeit eine zentrale Rolle spielten und mit Vandana Shiva und Susan George sehr profilierte Vertreterinnen der Globalisierungskritik auftraten (vgl. Rucht, Teune und Yang 2007: 170). Aktivistische Strömungen der christlich geprägten Globalisierungskritik traten etwa im Zuge der Proteste gegen den G8-Gipfel von

Heiligendamm 2007 in Erscheinung, als einzelne Kommissionen der katholischen Organisation Pax Christi, sowie Mitglieder des Münsteraner „Instituts für Theologie und Politik“ (ITP) auch an den kontrovers diskutierten Mobilisierungen des „Block G8“-Bündnisses teilnahmen. Das ITP macht sich dabei die Ziele und Aktionsformen des „zivilen Ungehorsams“ ausdrücklich zu eigen (vgl. ITP 2008).

In Italien hingegen verbanden sich verschiedene Bewegungen aus dem christlichen Umfeld, darunter Pax Christi und die katholische Freiwilligenorganisation „Beati i costruttori di pace“ 1999 zu dem Netzwerk „Rete Lilliput“, das sich in Anlehnung an die Lilliputaner aus dem Roman „Gullivers Reisen“ das Ziel setzte, durch viele kleine Veränderungen eine Transformation der Weltordnung zu erreichen. Obwohl auch säkulare Organisationen wie der WWF sich dem Netzwerk anschlossen, machte die christliche Identität durchaus eine wichtige Komponente von Rete Lilliput aus, was nicht zuletzt an der charismatischen Persönlichkeit des katholischen Comboni-Missionars Alex Zanotelli lag, der die Rete von Anfang an begleitete (vgl. Veltri 2003: 87).

Damit sind zum einen die Hauptströmungen der Globalisierungskritik benannt und im Spektrum der Debatten um Globalisierung lokalisiert, zum anderen wurden ihre Entstehungszusammenhänge charakterisiert. Bevor mit der Auswertung der ausgewählten Texte begonnen werden kann, gilt es noch, die theoretische Fundierung der vorgenommenen Analyse zu explizieren. Dieser Aufgabe ist das folgende Teilkapitel gewidmet.

2.3 THEORETISCHE FUNDIERUNG

Nachdem das zu untersuchende Material systematisch abgegrenzt und in seinen historischen Zusammenhang eingeordnet wurde, geht es im Folgenden darum, die theoretische Fundierung zu klären, die der Analyse des Materials zu Grunde liegt.

Die Globalisierungskritik fordert eingreifendes Handeln, den Einsatz für eine Veränderung der Welt, d.h. Engagement. Dabei gibt es unterschiedliche Intensitätsniveaus des verlangten Einsatzes, bis hin zur „Verpfändung“ der eigenen Person für ein bestimmtes Projekt, wie es im existentialistischen Ursprung des Begriffs mitschwingt (vgl. Sartre 1943: 808 ff.; Sartre 1970 [1946]: 63; Hartmann 1972). In welcher Form sie dabei auf unmittelbare und tradierte Erfahrung zurückgreift, um Motive, Formen und Ziele des geforderten Engagements zu begründen, ist die Frage, die die Analyse des Materials leitet.

Wie eingangs erwähnt, ist dabei die Grundannahme, dass der Rekurs auf eine bestimmte Erfahrungsdimension zum einen von einer unmittelbaren Erfahrung selbst ausgehen, zum anderen aber auch durch die sprachliche Artikulation und Einordnung der Erfahrung beeinflusst werden kann. Diese konstitutive Beziehung zwischen Erfahrung und Artikulation formuliert Charles Taylor folgendermaßen:

„That description and experience are bound together in this constitutive relation admits of causal influences in both directions: it can sometimes allow us to alter experience by coming to fresh insight; but more fundamentally it circumscribes insight through the deeply embedded shape of experience for us“ (Taylor 1985: 37).

Zu einer angemessenen Berücksichtigung der Rolle der Artikulation gehört auch, dass in die jeweils vom Erfahrenden vorgenommene Artikulation und Einordnung einer Erfahrung auch die von anderen formulierten Ideen, Wertungen und Gewichtungen einfließen.

Diesen beiden Wirkrichtungen entsprechen zwei Arten der Untersuchung: Die eine versucht, das Erfahrungsmoment zu identifizieren, aus dem eine bestimmte Idee entsteht. Die andere untersucht, welche vorhergehenden Ideen, Konzepte, Begriffe, Traditionen und Kanones den Horizont eines Autors prägen und auf die Artikulation seiner jeweils eigenen Erfahrung Einfluss nehmen. Beide Suchrichtungen werden in der folgenden Analyse miteinander verknüpft. Dazu wird auf zwei unterschiedliche Traditionslinien in der Betrachtung politischen Denkens zurückgegriffen.

Die erste Perspektive rekurriert auf Eric Voegelins Erkenntnis, dass die Analyse von Ideen bei der Analyse von Erfahrungen anzusetzen hat, die er in seinen „Autobiographischen Reflexionen“ folgendermaßen schildert:

„I had to give up ‚ideas‘ as objects of history and establish the experience of reality – personal, social, historical, cosmic – as the reality to be explored historically. These experiences, however, one could explore only by exploring their articulation through symbols“ (Voegelin 2006 [1989]: 104).

Auch in seinem Werk „Anamnesis“ betont Voegelin die zentrale Bedeutung von Erfahrung für seine Theorie, indem er in mehreren Fragmenten von besonderen Erfahrungen aus seiner Kindheit und Jugend berichtet (vgl. Voegelin 1966: 61–76). Trotz der fundamentalen Stellung von Erfahrung in seiner Theorie klärt Voegelin nicht, was genau er unter Erfahrung versteht und welche Formen es zu unterscheiden gilt. Vor diesem Hintergrund entwickelt Wolfgang Leidhold einen

umfassenden Begriff von Erfahrung, der im Folgenden mit Modifikationen zu Grunde gelegt wird.

Dazu präzisiert er zunächst, dass es nicht um Erfahrung als akkumulierte und erprobte Expertise und auch nicht um Erfahrung im Sinne eines besonders intensiven Erlebnisses geht, sondern um Erfahrung als Moment des In-Kontakt-Tretens mit einer Sache (vgl. Leidhold, i.E. 2018). Erfahrung in diesem Sinne definiert er als „bewusste Partizipation“ (Leidhold 2008: 27): Dabei bezeichnet „Partizipation“ das *genus proximum*, „Bewusstsein“ hingegen die *differentia specifica*, die eine Partizipation zu einer Erfahrung macht. Beispiele für unbewusste Partizipationsweisen, die daher nicht zur Erfahrung werden, sind etwa die Teilhabe an bestimmten Strahlungen oder an einer nicht wahrgenommenen Geräuschkulisse (vgl. *ibid.*: 26). Elemente, die die Erfahrung konstituieren, sind der „Pol des Erfahrenden“, also die Person, die die Erfahrung macht, der „Pol des Erfahrenen“, d.h. der Gegenstand der Erfahrung sowie die Bezugnahme, die beide Pole verbindet (vgl. *ibid.*: 28).

Durch die jeweilige Art der Bezugnahme ergeben sich unterschiedliche Strukturen der Partizipation. Auf dieser Grundlage unterscheidet Leidhold verschiedene Formen oder Dimensionen der Erfahrung. Der grundlegendste und von der Mehrheit der Autoren der Ideengeschichte zum einzigen erklärte Erfahrungstyp ist die gegenständliche oder sinnliche Erfahrung. Sie zeichnet aus, dass die Partizipation gegenständlich ist, insofern hier ein Gegenstand gegen den Körper steht (vgl. *ibid.*: 25).

Andere Erfahrungsdimensionen, wie z.B. die Imagination oder die Erfahrung des Selbstbewusstseins, sind hingegen durch eine ungegenständliche Art der Partizipation gekennzeichnet, insofern hier nicht eine „Sache“ auf den Körper wirkt (vgl. *ibid.*: 26 f.). So wirkt die Imagination etwa in Form von Erinnerungen an Gesehenes oder Gehörtes, ohne dass die jeweils gesehen oder gehörten Dinge noch präsent sind. Im Fall des Selbstbewusstseins ist das Bewusstsein selbst, d.h. die eigene Identität, Gegenstand der Erfahrung (vgl. Leidhold 2002: 81–85).

Die Erfahrungsdimension, die derartige Differenzen und Gemeinsamkeiten auszumachen vermag, ist die spekulative oder rationale Erfahrung. Insofern als hier die Ordnung der verschiedenen Erfahrungsdimensionen selbst Gegenstand der Erfahrung ist, kann diese Dimension auch als „Ordnungserfahrung“ bezeichnet werden (vgl. *ibid.*: 28). Sie gehört ebenfalls zu den ungegenständlichen Erfahrungen.

Auch die spirituelle Erfahrung und die kreative Imagination zeichnen sich durch eine jeweils spezifische Art der ungegenständlichen Partizipation aus: Die spirituelle Erfahrung ist dadurch charakterisiert, dass dem Erfahrenden zwar eine Bezugnahme präsent wird, nicht aber die Quelle des Bezugs (vgl. *ibid.*: 63; 109).

f.). Die kreative Imagination ähnelt der reproduzierenden Imagination oder Erinnerung, ist aber, anders als diese, nicht an die Kausalität der Dingwelt gebunden und kann damit völlig Neues hervorbringen (Leidhold 2002: 140). Des Weiteren kann der Erfahrende hier, ähnlich wie im Fall der Spiritualität, nicht willkürlich über das Eintreten der Erfahrung verfügen, ist also nicht autonom.

Heteronomie kennzeichnet auch die emotionale Erfahrung (die bei Leidhold nicht als eigene Erfahrungsdimension aufgefasst wird). Darüber hinaus zeichnet sie sich dadurch aus, dass hier leibliche und geistige Partizipation gleichzeitig vorliegen. Darauf verweist auch der Sprachgebrauch mit Ausdrücken wie „Zuschnüren des Halses“, „heiße Liebe“ oder „kalte Panik“ (vgl. dazu auch Roth 2003: 286).¹³

Ein weiterer Aspekt der gewählten Perspektive ist der genealogische Ansatz (vgl. Leidhold, i.E. 2018). Er geht davon aus, dass nicht alle Erfahrungsdimensionen von Beginn der Menschheit an gegeben waren. Stattdessen werden die verschiedenen Erfahrungsdimensionen erst im Laufe der Geschichte entdeckt, differenziert und artikuliert. Während die gegenständliche Erfahrung die Grundlage für das Überleben in feindlicher Umgebung darstellt und insofern von Anfang an vorhanden war, werden alle anderen Erfahrungsdimensionen – beginnend mit der Imagination – erst nach und nach entdeckt, artikuliert und institutionalisiert. So lässt sich beispielsweise in den Texten der Religionsstifter Zarathustra und Echnaton der – nach aktuellem Kenntnisstand – erste Ausdruck der Entdeckung des Selbstbewusstseins ausmachen, insofern als hier erstmalig ein sich selbst identifizierender Autor auftritt und seinen Erfahrungsbericht verbürgt (vgl. *ibid.*).

Bei dieser Perspektive handelt es sich nicht um die Konstruktion einer Fortschrittsgeschichte; vielmehr wird auch die Möglichkeit des Verschüttens oder Ausblendens bestimmter Erfahrungsdimensionen mit einbezogen und konkret beschrieben. Ein solches Phänomen identifiziert die Perspektive der Genealogie der Erfahrung beispielsweise in der Verbreitung des Empirismus ab dem siebzehnten Jahrhundert, der die Möglichkeit der spirituellen Erfahrung oder die Spezifik der rationalen Erfahrung allgemein verneinte (vgl. Leidhold 2008: 21 ff.; 53).

Um kommuniziert werden zu können, muss eine Erfahrung zunächst artikuliert werden, etwa in Form von Artefakten, Bildern oder Texten. Gegenstand der Analyse können dementsprechend immer nur die Artikulationen von Erfahrung sein, nicht die Erfahrung selbst (vgl. Taylor 2002: 29 f.; Hartmann 2010: 10; Leidhold i.E. 2018). Dass die Erfahrung eines anderen nicht unmittelbar zugänglich

13 Eine genauere Charakterisierung wird zu Beginn der Kapitel 3,4,5 und 6 gegeben, die jeweils einer der genannten Erfahrungsdimensionen gewidmet sind.

lich ist, ist auch der Ursprung des Unbehagens, das beispielsweise die Suche nach Plagiaten im Bereich der rationalen Erfahrung oder die Jagd auf „Heuchelei“ in Bezug auf die emotionale oder spirituelle Sphäre befeuert, was zu einer Atmosphäre des Verdachts führen kann (vgl. Arendt 2001 [1965]: 122 ff.). Eine solche Verdachtshermeneutik wird im Folgenden jedoch nicht zu Grunde gelegt. Vielmehr wird die Beweislast insofern umgekehrt, als der Vorwurf der „Heuchelei“ einer besonderen Begründung bedarf, beispielsweise des Nachweises von Inkonsistenzen, Implausibilität oder eines bestimmten strategischen Interesses.

Anerkannt wird jedoch, dass die Artikulation der jeweiligen Erfahrung immer auf ein bestimmtes Vokabular angewiesen ist, um ausgedrückt werden zu können (vgl. Taylor 2002: 30) und dieses Vokabular gesellschaftlich und durch ideengeschichtliche Tradition vermittelt ist.

Wie eingangs erwähnt, wird für die zweite Analyserichtung auf Ansätze der Ideengeschichte rekurriert, um zu untersuchen, welche vorhergehenden Artikulationen von Erfahrungen, welche Motive, Ideen und Kanones den Horizont eines Autors prägen. Zentral sind hier besonders die Ansätze, die im Anschluss an Isaiah Berlin die „Macht der Ideen“ (Berlin 2002 [1958]: 167) ernst nehmen und gleichzeitig im Sinne Arthur Lovejoy das Augenmerk auf die Wiederkehr und Transformation von bestimmten Kernideen lenken (vgl. Lovejoy 1950 [1936]).

Dass Ideen nicht nur über zeitliche, sondern auch über kulturelle Grenzen hinweg migrieren, soll dabei ebenfalls berücksichtigt werden. Darauf legt besonders das Teilgebiet der Politischen Theorie sein Augenmerk, das sich als Transkulturell Vergleichende Politische Theorie herauskristallisiert hat (vgl. z.B. Euben 2002: 28; Zapf 2011: 20 f.).

Im Gegensatz zu konkurrierenden Vorgehensweisen der Ideengeschichte wie der Cambridge School (vgl. etwa Skinner 2002 [1969]) oder der Diskursanalyse (vgl. Foucault 1992 [1972]) verlieren die hier zu Grunde gelegten Ansätze die Wirkung bestimmter Kernideen über längere Zeiträume hinweg nicht aus dem Blick (vgl. auch Thumfart 2013: 141). Auch die Tatsache, dass die Diskursanalyse den Gedanken einer „rohen Erfahrung“ (Foucault 1992 [1972]: 31) als durchschaubaren Versuch verwirft, „die Realität des Diskurses zu übergehen“ (ibid.), also die Einschränkungen des je Sagbaren zu verdecken, macht sie mit dem hohen Stellenwert inkompatibel, der der Erfahrung – wenn auch nicht der „rohen“ – in der vorliegenden Arbeit beigemessen wird.

Diese beiden Analyserichtungen werden im Folgenden verknüpft, um die Rekonstruktion und Reflexion des Zusammenhangs von Erfahrung und Engagement in der Globalisierungskritik zu ermöglichen. Es geht somit zum einen darum, in Anschluss an Voegelin und Leidhold die Erfahrungsmomente zu iden-

tifizieren, die die Ausgangspunkte für Motive, Formen und Ziele des in der Globalisierungskritik geforderten politischen Engagements bilden. Zum anderen sollen die Traditionsbestände dingfest gemacht werden, auf die die Autoren und Bewegungsorganisationen rekurrieren, um zu begründen, warum, wie und wozu politisches Engagement gegen die aktuelle Form der Globalisierung sinnvoll und notwendig ist.

3 Rationale Erfahrung und Globalisierungskritik

„As an academic I was shocked that the IMF and the U.S. Treasury would push this agenda with such force, in the face of virtual absence of theory and evidence suggesting that it was in the economic interests of either the developing countries or global economic stability – and in the presence of evidence to the contrary“ (Stiglitz 2002: 100).

„They have tried to build an impenetrable wall around knowledge so that their worldview and their institutions are never questioned. One of our most urgent tasks is to demolish that wall“ (George 2004: 199).

„We need for contemporary political thought an operation something like the one Euhemerus conducted for ancient Greek mythology in the fourth century BC“ (Hardt/Negri 2009: 5f.).

Die hier aufgeführten Fragmente aus globalisierungskritischen Texten haben alle Momente zum Gegenstand, in denen die rationale Erfahrung durch Deformationen der neoliberalen Globalisierung provoziert wird. Gleichzeitig werden Strategien angedeutet, wie mit Hilfe der Rationalität gegen diese Deformation vorgegangen werden kann und sollte.

Eine Grundlage für die Motive, Formen und Ziele des von den Autoren geforderten politischen Engagements bilden also Momente der eigenen rationalen Erfahrung, aber auch – implizite und explizite – Rekurse auf Denktraditionen, die die rationale Erfahrung selbst thematisieren. Um beide Elemente in ihren Ausführungen identifizieren zu können, wird im Folgenden zunächst die Struktur der rationalen Erfahrung skizziert. Danach werden zwei Themenkomplexe besprochen, die für das Verständnis von rationalitätsbasierten Motiven, Formen und Zielen der Globalisierungskritik zentral sind: das deliberative Ideal und das Paradoxon des Demaskierens.

3.1 DIE RATIONALE ERFAHRUNG

3.1.1 Die Struktur der rationalen Erfahrung

Die rationale Erfahrung kommt zum Einsatz, wenn Differenzen und Identitäten, etwa zwischen den verschiedenen anderen Erfahrungstypen, ausgemacht werden. Da es sich bei der Betrachtung von Identität und Differenz um eine Erfahrung der Ordnung handelt, kann dieser Erfahrungstyp auch Ordnungserfahrung genannt werden (vgl. Leidhold 2008: 28).

Dies entspricht der Semantik der griechischen Begriffe „*noûs*“ und „*lógos*“, die das menschliche Vermögen bezeichnen, die Ordnung der Dinge zu erkennen und gleichzeitig die dabei erfahrene Ordnung selbst (vgl. *ibid.*; Leidhold 2006: 190). Die Art der Bezugnahme ist bei diesem Erfahrungstyp also ungegenständlich, das Erfahrene ist die „Ordnung der Dinge“. Eine Illustration dieser Erfahrung findet sich in Platons Höhlengleichnis, in dem der Protagonist sich aus der festgelegten Blickrichtung auf die illusorische Schattenwelt befreit und dann die Höhle verlässt, um eine Vogelperspektive auf das gesamte Geschehen einzunehmen (Politeia, 514a–519d¹⁴; vgl. Leidhold, i. E. 2018).

Das Höhlengleichnis verweist gleichzeitig auf ein weiteres semantisches Feld, das zur Veranschaulichung der rationalen Erfahrung durch die verschiedensten Epochen hindurch verwendet wird, den Komplex von Sehen, Licht und Dunkelheit: Platon assoziiert Unwissenheit und vernünftige Erkenntnis respektive mit Dunkelheit und Licht. Bereits Solon spricht vom „unsichtbaren Maß“ („*aphanes metron*“, Fragmente, Solon 1955: 52), das es dennoch zu erkennen gelte. Aristoteles drückt die Schwierigkeit der vernünftigen Erkenntnis des Wahren aus, indem er formuliert, „wie sich nämlich die Augen der Eulen gegen das Tageslicht verhalten so verhält sich der Geist (*noûs*) in unserer Seele (*psyché*) zu dem, was seiner Natur nach unter allen am offenbarsten ist“ (Metaphysik, 993 b9–11, vgl. dazu Steel 2001: 2). Augustinus nennt die Vernunft „*aspectus animi*“ oder „Sehvermögen der Seele“ (Augustinus 1986: 34 [Sol. I 13]; 170 [De immort. anim. 10]). Albert verweist auf Aristoteles’ Formulierung aus der Metaphysik und verbindet dabei Licht- und Aufstiegsmetaphorik: Er zeigt sich zuversichtlich, dass der menschliche Geist sein „Sehvermögen“ verbessern und es von dem der Eule zu dem des Adlers werden lassen kann, der zum Aufstieg zur Quelle allen Lichts fähig ist (vgl. Albertus Magnus, Metaphy-

14 Platon wird hier und im Folgenden nach der Stephanus-Paginierung zitiert. Verweise auf Aristoteles folgen der Bekker-Zählung. Die jeweils verwendeten Textausgaben finden sich im Literaturverzeichnis.

sik II c2, vgl. Steel 2001: 23). Die geistige Bewegung der Aufklärung – „Lumi-ère“ – erklärt sich dann bekanntlich als Ganze zuständig für das vernunftbasierte Erhellen und Erleuchten (vgl. Frank 1987: 99) und Lichtmetaphern sind der Zeit um 1789 allgegenwärtig (vgl. Starobinski 1981: 40). Für die Unfähigkeit oder Weigerung, sich der rationalen Erfahrung zu öffnen, ist hingegen der Ausdruck „Verblendung“ (vgl. etwa Horkheimer/Adorno 2004 [1969]: 48) gebräuchlich, der sich ebenfalls der Metaphorik des Sehens bedient.

Dieser Metaphorik entspricht auch die Bezeichnung der rationalen als „spekulative Erfahrung“, die auf das lateinische „speculare – betrachten“ rekurriert und darauf abhebt, dass es sich dabei um eine besondere Art der Betrachtung handelt, nämlich jene, die die „empirische Grundlage unserer Ordnungsbegriffe abgibt“ (Leidhold 2006: 190).

3.1.2 Rationalität und Politik: die Welt der Polis und das deliberative Ideal

„These are complicated matters, and in democracies, they need to be debated and discussed“ (Stiglitz 2002: 170).

„In matters of economics and politics, one should never accept arguments from authority [...]. This is the attitude of a believer with regard to a religious institution, not that of an informed citizen“ (George 2004: 192).

Mit diesen Aussagen verweisen Joseph Stiglitz und Susan George auf die in der Ideengeschichte der Rationalität verwurzelte Überzeugung, dass erstens strittige politische Fragen von den Bürgern zu entscheiden sind, und dass sich zweitens die rationalen Antworten durch Debatte und Diskussion herauskristallisieren. Diese Überzeugung bildet die Grundlage für ein zentrales Anliegen der Globalisierungskritik, nämlich die (Wieder-)Herstellung einer demokratischen und rationalen Debatte über politische Fragen, die alle betreffen (vgl. Pleyers 2010: 156 f.). Welche Traditionen dabei aufgegriffen werden, wird im Folgenden erläutert.

Die Entdeckung der Vernunft als eigene Erfahrungsdimension geht mit einem Umbruch auf der Ebene der politischen Ordnung und des politischen Denkens einher, wobei nicht von einem Kausalzusammenhang ausgegangen werden kann, sondern einer einzigartigen Konstellation der gegenseitigen Förderung geistiger und politischer Entwicklungen, die „durch das kontingente Zusammenreffen vieler Kräfte unter sehr spezifischen Bedingungen verursacht wurde“ (Meier 1980: 14).

Während der Mythos, wie beispielsweise das babylonische „Enuma Elish“, von „despotischen Kommandostrukturen“ (Leidhold 2006: 193) geprägt ist, durch die die Ordnung einmalig und unveränderbar von einem Gott festgelegt wird, entsteht im Kontext der griechischen Polis das Bewusstsein über Alternativen und die damit verbundene Möglichkeit der „freien Verfügung über die Ordnung“ (Meier 1980: 14).

Diese Revisionsoffenheit ist dabei gleichzeitig Ausdruck der „theoretischen Rationalität“ (Leidhold 2006: 198), d.h. der Einsicht, dass das Wissen über die Ordnung der Dinge nicht einfach gegeben ist, sondern durch den Menschen erst entdeckt und dann durch das Angeben von Gründen und Argumenten untermauert werden muss. Dass dieses Abwägen von Gründen und Argumenten in der Welt der Polis auch von einem signifikanten Teil der Bürger beherrscht wurde, war größtenteils ein Verdienst der Sophisten, die durch ihre Lehrtätigkeit die Grundlage der Bildung der Bürger legten (vgl. *ibid.*: 195).

Die öffentliche Auseinandersetzung um die beste Antwort auf Fragen von politischer Relevanz setzt wiederum die „politische Rationalität“ (*ibid.*) voraus, d.h. die Einigung auf Verfahren im Umgang mit der notwendigerweise auftretenden Uneinigkeit, wie etwa Abstimmung und Wahl, bei Anerkennung der Vorläufigkeit aller Ergebnisse. Diese politische Ebene der Rationalität ermöglicht auch die Kooperation zwischen jenen, die, wie die Sophisten, die Relativität aller Antworten annehmen und jenen, die grundsätzlich von der Existenz einer Wahrheit ausgehen, dabei aber die menschliche Fehlbarkeit und notwendige Revisionsoffenheit von Antworten anerkennen. Auf dieser Grundlage tritt an die Stelle des Anspruchs endgültiger Wahrheit das Ideal der Wahrhaftigkeit (vgl. *ibid.*: 199). Die Basis für diese „politische Rationalität“ bildet ein Grundkonsens über die Orientierung am Allgemeininteresse, dessen Entstehung Christian Meier folgendermaßen charakterisiert:

„[G]emeinsamer Verstand, ein allgemein verbindendes Urteil, Handlungsmaximen, Grundlinien der Übereinstimmung und der Verständigung innerhalb der Bürgerschaft wuchsen jetzt heran, um der Bildung eines Allgemein-Interesses zum Gerüst zu dienen und ihm Stoßkraft und Realisierungsaussicht zu leihen“ (Meier 1980: 86).

Das hier von Meier erwähnte Stichwort der „Verständigung innerhalb der Bürgerschaft“, die etwa in Athen sowohl im öffentlichen Raum als auch in Versammlungen stattfand, ist zentral für einen Komplex, der seit den achtziger Jahren zu einem zentralen Thema der Politikwissenschaft avanciert ist: die „deliberative Demokratie“ (vgl. Gutman/Thompson 2004: vii). Als „Prozess, in dem Entscheidungen aus Diskussionen und Deliberationen hervorgehen“ (Ottmann

2012: 116), wird die Deliberation weithin als „Erbe der griechischen Demokratie“ (ibid.) anerkannt.

Die Legitimität dieser Herkunftsbestimmung wird zwar aus verschiedenen Gründen in Frage gestellt: So verweisen Kritiker unter anderem darauf, dass Mechanismen partizipativer Konsensfindung in Versammlungen auch in völlig anderen Kontexten entwickelt wurden. Besonders hervorgehoben werden in diesem Zusammenhang etwa bestimmte Gemeinschaften der Maya (v.a. Tojolabales und Tzotziles), deren Praktiken und Ideale von Entscheidungsfindung und guter Regierung in die Prinzipien der politischen Bewegung des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ eingeflossen sind (vgl. Leyva-Solano 1995: 405; Mignolo 2002: 260; García Rojas 2013: 34).

Dennoch zeichnet sich der griechische Entstehungszusammenhang durch ein besonderes Maß an Reflexion über die eigene politische Praxis aus. Das Bewusstsein über die Besonderheit des eigenen Umgangs mit politischen Problemen wird bereits von Thukydides in der berühmten Rede des Perikles artikuliert, wenn er die Rolle des gemeinsamen Nachdenkens hervorhebt (Thukydides 1912: 148 f. [II, 40]; vgl. auch Barišić 2015: 23).

Auch Aristoteles deutet seine Wertschätzung für Verfahren der gemeinsamen Meinungsbildung der Bürger an, wenn er im dritten Buch der Politik argumentiert, das Urteil der Menge sei „besser oder doch nicht schlechter“ als das der Fachleute (1282 a17, vgl. Waldron 1995: 566), solange es sich nicht um eine völlig „sklavenartig[e]“ Gruppe handelt. Damit wendet er sich eindeutig gegen den Elitismus, wie ihn Platon und Sokrates in politischen Fragen vertreten (vgl. Barišić 2015: 35).

Zwar gibt Aristoteles auch ein pragmatisches Argument für die Einbeziehung der Menge in Entscheidungsprozesse, nämlich, dass ihr völliger Ausschluss sie zu gefährlichen Feinden der Polis machen würde (vgl. 1281 b28–30). Er geht über diese pragmatische Begründung im Sinne des „kleineren Übels“ jedoch hinaus, indem er anhand verschiedener Analogien verdeutlicht, inwiefern gerade die Zusammenkunft der Bürger zu einer ethischen und auch verstandesmäßigen Besserung der Vielen und zu vernünftigeren Ergebnissen führen kann (vgl. Barišić 2015: 31; Waldron 1995: 567 f.). So vergleicht er die Zusammenkunft in der Bürgerversammlung unter anderem mit dem Zusammentragen eines Gastmahls und mit der Beurteilung von Kunstwerken durch mehrere Personen, wobei jeweils das Zusammentreffen von Beiträgen und Perspektiven zu einem besseren Ergebnis führt, als wenn ein einziger ans Werk geht (vgl. Politik, 1281 b1–10).

Zumindest im dritten Buch der „Politik“ plädiert Aristoteles letztlich dafür, besonders verantwortliche Regierungsämter Experten zu überlassen, aber gleichzeitig diejenigen Staatsgeschäfte der gesamten Bürgerschaft zu übertragen, die

sich in Versammlungen entscheiden lassen (vgl. 1282 b27 ff.). Dies legt nahe, dass er auf den Austausch von Erkenntnissen und Argumenten in der Versammlung – in Gericht, Rat oder Volksversammlung (vgl. 1282 a34) – vertraut (vgl. Barišić 2015: 41; Waldron 1995: 566; 576).

Diese Institutionen spielten gerade im perikleischen Athen eine zentrale Rolle. Trotz seiner generell ablehnenden Haltung gegenüber der Demokratie bildeten sie somit die Grundlage für Aristoteles' eigene politische Theorie und Anthropologie (vgl. Kamp 1990: 131; 142). Auch der derzeit prominenteste Vertreter der deliberativen Demokratie, Jürgen Habermas, verknüpft die Themenkomplexe Rationalität und Kommunikation im öffentlichen Raum. Er erkennt dabei generell die antiken Wurzeln dieser Überlegungen an (vgl. Habermas 2008: 138; Barišić 2015: 14), erhebt jedoch primär die bürgerliche Öffentlichkeit des achtzehnten und frühen neunzehnten Jahrhunderts zum Ideal (vgl. Habermas 1990 [1962]: 248 ff.).

Anders als John Rawls, der deliberativen Verfahren vor allem in Institutionen wie Kongress und Supreme Court eine wichtige Rolle zuspricht, betont Habermas auch die zentrale Bedeutung der „peripheren Strukturen der Meinungsbildung“ (Habermas 1992: 434), d.h. der außerparlamentarischen Foren, in denen sich Urteile formieren und von denen wichtige Impulse an das politische Zentrum ausgehen. Insofern zielt der Habermassche Entwurf der deliberativen Demokratie neben einer Demokratisierung von Verwaltung und Justiz maßgeblich auf eine Vitalisierung der Zivilgesellschaft (vgl. Ottmann 2012: 125 f.; Strecker/Schaal 2009: 111 ff.). Diese trägt zur Entstehung einer Öffentlichkeit bei, die von einer „gemeinsam befolgten Kommunikationspraxis“ (Habermas 1992: 438) geprägt ist. Denn, so Habermas, „Zustimmung zu Thesen und Beiträgen *bildet* sich erst als Resultat einer mehr oder weniger erschöpfenden Kontroverse, in der Vorschläge, Informationen und Gründe mehr oder weniger rational verarbeitet werden können“ (Habermas 1992: 438). Das hier angesprochene „mehr oder weniger“ an Rationalität hängt für Habermas vom Grad an Vermachtung der Öffentlichkeit und dem Potenzial zur klärenden Diskussion ab. Es bedingt wiederum die Qualität der öffentlichen Meinung und damit das „Maß für die Legitimität des Einflusses, den öffentliche Meinungen auf das politische System ausüben“ (ibid.).

Einwände gegen die deliberative Demokratie im Habermasschen Sinn beziehen sich unter anderem auf die mangelnde Konkretion und Praktikabilität der entsprechenden Reformvorschläge sowie auf die Beobachtung, dass die Deliberation in Gruppen eher zu einer Radikalisierung als zu einer Ausgewogenheit der Ergebnisse führt (vgl. Sunstein 2006; Strecker/Schaal 2009: 130 ff.).

Eine grundsätzlichere Kritik am Ideal der deliberativen Demokratie formuliert hingegen Chantal Mouffe aus der Perspektive einer an Antonio Gramsci angelehnten Theorie der Hegemonie. Sie kritisiert dabei besonders die Überzeugung, ein Prozess nach dem Modell des Habermasschen herrschaftsfreien Diskurses – Unparteilichkeit, Gleichheit, Offenheit, Abwesenheit von Zwang – erzeuge nicht nur irgendeine Einigung, sondern einen rationalen Konsens (vgl. Mouffe 1997: 28). Ein solcher Konsens über die Festlegung der Grenzen des Legitimen ist aus ihrer Sicht hingegen immer und notwendigerweise „the expression of a hegemony and the crystallization of relations of power“ (ibid.: 29). Die Illusion, es handle sich bei dieser temporären hegemonialen Artikulation von Grenzen um eine Vorgabe der Rationalität, verschleiert laut Mouffe dieses politische Moment des Ausschlusses, und muss daher – so ihr Plädoyer – herausgefordert und hinterfragt werden (vgl. ibid.). Indem sie – in Abgrenzung von den scheinbaren – auf die „eigentlichen“ Gründe für Grenzziehungen und Konsensbehauptungen verweist, bedient sie sich implizit einer traditionell der Rationalität zugeschriebenen Fähigkeit, nämlich der des Entlarvens und Durchschauens von Illusionen. Diese wird vor allem in den verschiedenen Spielarten der Ideologiekritik politisch hoch relevant, was im Folgenden näher betrachtet werden soll.

3.1.3 Vernunft und Ideologiekritik – das Paradoxon des Demaskierens

„Lasst uns den ganzen Schwindel analysieren. Wir wollen den Kaiser nackt sehen“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 163).

„Once we have critiqued the false universals that characterize dominant modern rationality, any new attempt to promote universal truths is rightly viewed with suspicion, because the critique has unmasked not only those specific claims to universality but also the transcendent or transcendental basis on which universal truths are proclaimed. It is not sufficient, though, in reaction to this, simply to limit ourselves to particular knowledges with no claim to truth“ (Hardt/Negri 2009: 120).

„Our own condition as authors of this book, being theologians and simultaneously distrusting the belief that theology could newly install itself as a foundation for a unique and encompassing political ethic, is a reflection of [...] ambiguity“ (Míguez, Rieger und Sung 2009: 188).

Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert bringen mit ihrer Aufforderung – „Wir wollen den Kaiser nackt sehen“ – die allen hier analysierten Texten gemeinsame Zielsetzung des Demaskierens und Entlarvens zum Ausdruck.

Sowohl Michael Hardt und Antonio Negri, als auch die Theologen um Néstor Míguez verweisen in den beiden letzten Fragmenten auf die Problematik, dass ein einmal ins Rollen gebrachter Prozess des Demaskierens nur schwer gestoppt werden kann. Mit dieser Erfahrung der unaufhörlichen gedanklichen Hinterfragung und ihrer Suche nach Lösungen arbeiten sich die Globalisierungskritiker an einem jahrhundertealten Problem ab und berufen sich auf verschiedene Vorbilder der Ideengeschichte. Es handelt sich um das Ziel der Unterscheidung von Wahrheit und Täuschung und das damit verbundene „Paradoxon des Demaskierens“ (Baehr/Gordon 2012). Diesem Zusammenhang widmet sich die folgende Skizze.

Wahrheitssuche und Relativismus – die antike Debatte

Bereits im Kontext der griechischen Polis wurde der Gebrauch der Vernunft zur Aufdeckung von Unwahrheit und Täuschung thematisiert, wobei auch der Bereich des Götterglaubens Gegenstand solcher Kritik war. So assoziierte etwa Euhemerus mit Rekurs auf eine bereits in der Sophistik begonnene Spekulation zum Ursprung der Religion die Entstehung des Götterglaubens mit den Strategien weltlicher Machthaber, ohne jedoch eine eindeutig atheistische Position zu vertreten (vgl. Doehorn 2001: 289 ff.; Winiarczyk 2002: 7 f.). Dies illustriert er in seinem fiktiven Reisebericht von der Insel Panchaia anhand der Inschrift der Stele eines Zeustempels, aus der hervorgeht, dass die Götter der griechischen Mythologie, inklusive des Zeus, aus der Verklärung weltlicher Herrscher hervorgingen, die ihre eigene Vergötterung bewusst arrangierten.

Die Frage der Erkennbarkeit von Wahrheit bleibt in griechischen Polis jedoch Gegenstand einer Kontroverse. Die einflussreiche Gruppe der Sophisten vertritt hier die Position des Relativismus, wonach – so das „Protagoräische Paradigma“ – „der Mensch das Maß aller Dinge ist“. Demnach sind alle Aussagen über die Realität „gleich gut“ und es ist nur eine Frage der geschickten Rhetorik, welche Position sich durchsetzt. Platon verdeutlicht hingegen im Höhlengleichnis, dass die Vernunft ein Fortschreiten von den Illusionen zur echten Erkenntnis ermöglicht, vorausgesetzt man lässt die Welt der Sinneserfahrungen („die Augen“, *Politeia* 537d) hinter sich (vgl. Rapp/Horn 2001: 750 f.). Dementsprechend prägt er die Unterscheidung zwischen bloßer, oberflächlicher Meinung – „*doxa*“ – und Erkenntnis – „*episteme*“ (vgl. *Politeia* 474b–480a; *Philebos* 37e–f; *Timaios* 51d–f; vgl. Rapp/Horn 2001: 751). Dem Angriff der Sophisten hält er in seinem Dialog „*Theaitetos*“ das Argument entgegen, dass ihr Relativismus entweder für alle Aussagen, also auch für die der allgemeinen Austauschbarkeit, gelten muss – was ihre Beherzigung obsolet macht – oder nur die Aussage von

der allgemeinen Relativität von diesem Verdikt ausnimmt – und damit widersprüchlich wird (vgl. Theaitetos 151e–171c).

An das Ziel, mit Hilfe der Vernunft zur Erkenntnis des Wahren zu gelangen, knüpft auch Aristoteles an. Auch er unterscheidet die Vernunft von anderen Seelenvermögen, und kritisiert bestimmte Vorsokratiker wie Empedokles, Anaxagoras und Demokrit dafür, dass sie das Denken nicht von der Wahrnehmung unterschieden hätten (vgl. *De Anima* 424 a17–427 b26; vgl. Rapp/Horn 2001: 750). Dabei stellt er wie Platon die Vernunft an die Spitze der menschlichen Seelenvermögen (vgl. *Nikomachische Ethik* 1098 a3–5; 1102 b25–1103 a3; vgl. Rapp/Horn 2001: 752), führt jedoch eine neue Unterscheidung ein, nämlich die zwischen praktischer und theoretischer Vernunft: Während die theoretische Vernunft das Unveränderliche zum Gegenstand hat, bezieht sich die praktische auf das Veränderliche (vgl. *Nikomachische Ethik* 1139 a6–8). Ihr obliegt es etwa auch, die jeweiligen Bestformen und Ziele bestimmter Dinge, Praktiken und Gemeinschaften festzulegen, so beispielsweise Autarkie und gutes Leben als Telos der Polis, die Sicherung des Lebensunterhaltes als Ziel des Oikos (vgl. *Politik* 1252 a1–1253 a38). In der geistigen Schau des Unveränderlichen als Tätigkeit des höchsten rationalen Seelenteils besteht für Aristoteles hingegen die höchste Lebensform des „bios theoretikos“. Dieses selbstgenügsame Leben bezeichnet er zwar als „übermenschlich“ (vgl. *Nikomachische Ethik* 1177 b27), insofern es durch das göttliche Element in uns ermöglicht wird, es entspricht aber dennoch unserem wahren Selbst am vollständigsten (vgl. *ibid.*: 1177 b27 ff.).

Dieser hohe Anspruch an die Autarkie und Erkenntnisfähigkeit des Menschen steht dabei nicht im Widerspruch zur Einsicht in die Grenzen dieser Erkenntnisfähigkeit, wie sie in der Formel „Ich weiß, dass ich nichts weiß“ aus der Apologie des Sokrates artikuliert wird (vgl. Meier 1980: 78).

Zwischen Optimismus und Skepsis – das aufklärerische Projekt

Optimismus bezüglich der Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft prägt das siebzehnte Jahrhundert. So geht etwa René Descartes davon aus, dass jedem Menschen mit „raison“, bzw. „bon sens“ das Vermögen gegeben ist, „gesund zu urteilen und Wahres von Falschem zu unterscheiden“ (Descartes 1990 [1637]: 3 f.; vgl. Metz 2001: 809; Möller 1986: 44). Der Geist vollzieht die Selbst- und Gotteserkenntnis durch die Betrachtung der ihm eingeborenen Ideen und auch die erklärenden Prinzipien der materiellen Natur sind dem Menschen eingeboren (vgl. Descartes 1988 [1641]: 28 [3 V]; vgl. Metz 2001: 810; Wilson 1996: 115).

Trotz großer Differenzen liegt hier eine Parallele zum Vernunftverständnis Baruch de Spinozas, der der „ratio“ ebenfalls die Fähigkeit des adäquaten Erkennens auf der Basis angeborener „adäquater Ideen“ von den Eigenschaften der

Dinge attestiert. Diese – auf den „Gemeinbegriffen“ basierenden – Ideen sind laut Spinoza von den Begrenzungen der Wahrnehmung und der Imagination nicht betroffen. Ihre Adäquatheit ist vielmehr dadurch abgesichert, dass der Geist als „Idee des Körpers“ all das vollkommen erfasst, was im Körper enthalten bzw. allen Körpern gemeinsam ist. Diese Erkenntnis ermöglicht letztlich auch Ideen über weitere Dinge, genauer das Erkennen der Essenz von Einzeldingen im Allgemeinen, die sich aus den von diesen Einzeldingen jeweils gemeinsam ausgehenden Auswirkungen auf den Körper ergeben (vgl. Spinoza 1976 [1677]: 87–90 [II, 40]; Metz 2001: 811; Wilson 1996: 111–116).

Während René Descartes' und Thomas Hobbes' Vernunftvorstellungen sich am Leitbild der Mathematik orientieren und dabei die Einheit von Naturwissenschaften und Philosophie voraussetzen, grenzt der maßgeblich von John Locke geprägte Empirismus die naturwissenschaftliche Methode streng von Mathematik und Philosophie ab und setzt auf die sinnliche Wahrnehmung als einzige Erkenntnisquelle. Die Aufgabe der Vernunft wird dabei auf das Schließen und Folgern beschränkt (vgl. Locke 1947 [1690]: 54 [II, 9, § 15]; vgl. Metz 2001: 814; Möller 1986: 51). Bereits Francis Bacon hatte die sinnliche Erfahrung zur eigentlichen Erkenntnisquelle erklärt, dabei jedoch eine enge Verbindung zur Vernunft gefordert. Von diesem „engeren und festeren Bündnisse dieser Fähigkeiten, der experimentellen nämlich und der rationalen, welches bis jetzt noch nicht bestand“ (vgl. Bacon 1990 [1620]: 211 [Aph. 95]), erhofft er sich daher große Erkenntnisgewinne. Das Ziel dieser erhofften Erkenntnis ist für Bacon letztlich die Beherrschung der Natur, was er bereits dadurch verdeutlicht, dass er die Sprüche seines „Novum Organon“ als „Aphorismen von der Auslegung der Natur und der Herrschaft des Menschen“ bezeichnet (Bacon 1990 [1620]: 81; vgl. auch Möller 1986: 46).

Thomas Reid wendet sich gegen den Empirismus, der aus seiner Sicht den Gegenstandsbezug des Wissens nicht mehr klären kann und daher – so der Vorwurf – zum Skeptizismus führt. Dagegen führt er den „Common Sense“ oder „gesunden Menschenverstand“ ein, der nicht nur aus dem Vergleichen gegebener Einzeleindrücke besteht, sondern aus einer grundlegenden Form der Einsicht in die offensichtliche Wahrheit (vgl. Coates 1996: 15 f.; Reid 1967 [1768]: 425; Metz 2001: 816).

Zwischen Rationalismus, Empirismus und Common-Sense-Philosophie spannt sich im Vorfeld der Aufklärung also ein Spektrum von Vorstellungen darüber auf, was genau die Vernunft zu einer gegenüber Dogma und Tradition überlegenen Wirklichkeitserkenntnis befähigt (vgl. Beutel 1998: 935). Trotz der großen Unterschiede zwischen diesen Positionen bilden sie gemeinsam die Grundlage für das emphatische Vertrauen der Aufklärungsphilosophie in die

Kraft der Vernunft, die sie an die Stelle von dogmatischer Überlieferung und nur scheinbar göttlich legitimierter Autorität setzt (vgl. Bartlett 2001: 1f.; Schalk 1971: 622). Dieser Prozess wird anhand der bereits angesprochenen Lichtmetaphorik als zunehmende Erhellung beschrieben (vgl. Schalk 1971: 621). Wie das französische „lumière“ und das Englische „enlightenment“ geht auch das deutsche „Aufklärung“ auf ein Wort zurück, das ursprünglich „aufhellen“ und auch „aufheitern“ bedeutet (vgl. Beutel 1998: 929). Das dabei zu Grunde gelegte Vertrauen in die Kraft der Vernunft und die mitschwingende Überzeugung des unmittelbaren „Einleuchtens“ vernünftiger Einsichten bringt etwa Martin Wieland zum Ausdruck, wenn er formuliert, dass die Bedeutung der Aufklärung jedem deutlich sei, der den „Unterschied zwischen Hell und Dunkel, Licht und Finsternis“ kenne (Wieland o.J. [1789], zit. nach Möller 1986: 15).

„Kritik“ wird zum „Losungswort des ganzen 18. Jahrhunderts“ (Schalk 1971: 622; vgl. auch Möller 1986: 13) und erfasst dabei alle Gebiete, insbesondere die Religion, die – vor allem in ihrer dogmatischen Form – an Bindungskraft einbüßt und in die Lage gerät, sich vor der Vernunft als letzter Instanz der Gültigkeitsprüfung rechtfertigen zu müssen (vgl. Schalk 1971: 623; Möller 1986: 13).

Mit der allgemeinen Zielsetzung der Infragestellung von Autorität verbinden die Aufklärer einen umfassenden Bildungsauftrag zur Verbreitung des autonomen allgemeinen Vernunftgebrauchs sowie die Auseinandersetzung mit der besten Ausgestaltung des politischen Gemeinwesens (vgl. Schalk 1971: 631 f.). Mit dem Bild des platonischen Höhlengleichnisses gesprochen, ging es den Aufklärern nicht darum, den Philosophen zurück in die Höhle zu schicken, sondern die Höhle des Gemeinwesens so zu öffnen, dass das Licht der Sonne in jede ihrer Ecken vordringen kann (vgl. Bartlett 2001: 1 f.).

Auch Immanuel Kant übernimmt das aufklärerische Ideal des emanzipatorischen Vernunftgebrauchs. Die Aufforderung „sapere aude“ (AA: VIII: 33) aus seiner berühmten „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ von 1784 bringt dies zum Ausdruck. Allerdings redimensioniert seine Philosophie letztlich das Vermögen der Vernunft. Kant wirft dem Rationalismus, dem Empirismus und auch der Common-Sense-Philosophie einen unreflektierten – unkritischen – Gebrauch der Vernunft vor (vgl. Beutel 1998: 937). Diesem Missstand will er mit Hilfe der „kopernikanischen Wende“ seiner Transzendentalphilosophie abhelfen, der die Einsicht zu Grunde liegt, dass die geistigen Strukturen unsere Erkenntnis der Gegenstände bestimmen und nicht umgekehrt (vgl. Kritik der reinen Vernunft, AA: III: B xvi; vgl. Beutel 1998: 937). Insofern negiert er die Möglichkeit einer direkten Realitätserfahrung qua Vernunft und plädiert letztlich

für eine „Philosophie der sich in ihren Grenzen und Möglichkeiten durchschauenden“ Vernunft (Beutel 1998: 937; vgl. Möller 1986: 68).

Noch grundsätzlicher als in Form von Kants „kopernikanischer Wende“ kommt die Skepsis gegenüber dem Vermögen der Vernunft und dem Ansinnen der vernunftbasierten Kritik in den Strömungen zum Ausdruck, die sich gegen das aufklärerische Projekt insgesamt wenden. Diese führen zu der seither vorherrschenden Situation, dass die „Vernunft‘/die Rationalität‘ selbst und als solche vor Gericht geschleppt werden und die Frage nach ihrer Legitimität zu beantworten haben“ (Frank 1987: 99). Somit wird diejenige Instanz, der bis dato attestiert wurde, Legitimität zu verleihen, selbst „als etwas der Legitimität Bedürftiges unter Verdacht [gestellt]“ (ibid.). So geht es darum, die „Schatten“ wahrzunehmen, „die das Licht geworfen hat“ (Kamper 1987: 42), etwa die Tendenzen der Aufklärung zu „Jagd, Demaskierung, Unterwerfung, Zergliederung, Bezwungung, Enteignung, Be-greifen“ (Frank 1987: 101). Diese destruktive, zersetzende Wirkung der Vernunft wird auf besonders wirkmächtige Weise von der Frühromantik hervorgehoben (vgl. ibid.: 106). So weist Friedrich Schlegel darauf hin, dass die analytische Rationalität sich „bis zur Selbstvernichtung untergräbt“ (Schlegel 1975 [1804]: 85, zitiert nach Frank 1987: 110), indem sie den „Gedanken der Legitimierbarkeit als solchen aus der Welt [schafft]“ (Frank 1987: 12).

Gleichzeitig zeigen Denker wie Johann Gottfried Herder und Friedrich Schlegel auf, dass das vermeintlich Universelle der einen, allgemeinen, zeitlosen Vernunftordnung, die a priori für alle Vernunftwesen gilt, an sprachliche und geschichtliche Voraussetzungen geknüpft ist (vgl. ibid.: 107). Damit enthält die Rationalitätskritik der Romantik eine gewisse Widersprüchlichkeit, die auf ein allgemeines Problem verweist: Denn einerseits zeigt sie den historischen – also relativen – Charakter aller wahrheitsbeanspruchenden Weltbildkonstruktionen auf, andererseits weist sie auf die Sinnlosigkeit hin, die eine diskursive Ordnung überkommt, wenn sie jeden Bezug auf einen nicht mehr selbst relativierbaren Grund aufgibt (vgl. ibid.: 112).

Ideologiekritik und orientierende Vernunft

Das Ansinnen des vernunftbasierten Demaskierens wird durch die romantische Kritik jedoch nicht ad acta gelegt. In spezifischer Form nimmt Karl Marx diese Zielsetzung auf, indem er unter dem Motto der Ideologiekritik zu einer Hinterfragung derjenigen Wirklichkeitsauffassungen aufruft, die – in Form von „falschem Bewusstsein“ – die bestehenden Verhältnisse als natürlich und die partikularen Interessen als die allgemeinen erscheinen lässt (vgl. Marx/Engels 1969 [1845-46]: 47).

Verbunden mit der Kritik der Ideologie als falschem Bewusstsein – aber nicht damit identisch (vgl. Brown 2014: 120 f.) – ist seine Auseinandersetzung mit der Religion im Kapitalismus. Dabei trifft seine Kritik in der Tradition Ludwig Feuerbachs zunächst auch die christliche Religion, die als „Heiligenschein“ des Jammertals und „Blumen an der Kette“ der Unterdrückung die erniedrigenden Verhältnisse des Proletariats erträglich erscheinen lässt (vgl. Marx 1976 [1844]: 379). Zentraler als seine Christentumskritik ist jedoch letztlich seine Analyse quasi-religiöser Elemente des Kapitalismus, die er in Anlehnung an archaische Religionen als „Fetische“ bezeichnet: den „Warenfetisch“ und den „Kapitalfetisch“ (vgl. Marx/Engels 1962 [1867]: 107 f.; 1964 [1898]: 404–412; 837). Wie im Falle von religiösen Fetischen liegt hier laut Marx die Situation vor, dass Menschen ein Objekt herstellen und es dann – die eigene Herstellungstätigkeit vergessend – anbeten.

Im Übergang von der Produktion zum Tausch wird die Ware zu einem „transzendenten“ Objekt, dessen Ursprung in der Arbeit verdeckt wird von seinem Tauschwert, wodurch die Beziehung zwischen Menschen sich in eine Beziehung zwischen Dingen verwandelt (vgl. Marx/Engels 1962 [1867]: 85–87 [I. 4], vgl. Brown 2014: 116 f.). In seiner Reflexion darüber, wie sich dieser Charakter der Ware erkennen lässt, unterscheidet Marx zwischen theoretischem und physischem Sehen und bedient sich somit einer seit der Antike herangezogenen Analogie der rationalen Erfahrung: Während sich der Gegenstand der Ware durch Übertragung des Lichts von einem externen Objekt auf das Auge erblicken lässt, kann der Charakter der Ware nur dann erkannt werden, wenn man zur „Nebelregion der religiösen Welt“ (Marx/Engels 1962 [1967]: 86) vordringt (vgl. Brown 2014: 117 f.).

Denselben Mechanismus, das Verschwinden der sozialen Vermittlung und der Anschein der bestimmten Werthaftigkeit als objektive Tatsache, identifiziert Marx auch im „Geldfetisch“. Dabei rekurriert er erneut auf das Bild des Sehens, und führt aus, das „Rätsel des Geldfetischs“ sei „nur das sichtbar gewordene, die Augen blendende Rätsel des Warenfetischs“ (vgl. Marx/Engels 1962 [1867]: 107 f.), womit er den erkannten Zusammenhang als unmissverständlich evident – wenn auch nicht sinnlich erfahrbar – darstellt. Marx kehrt hier die „klassische“ Richtung aufklärerischer Kritik gewissermaßen um, insofern als er scheinbar materielle Objekte – Ware, Kapital – auf die (quasi-)religiösen Grundlagen ihres Funktionierens zurückführt, statt scheinbar religiöse Ansprüche als rein materiell zu entlarven (vgl. Brown 2014: 115).

Dennoch stehen die Marxsche Ideologiekritik und seine Theorie des Fetischs mit ihrem Bestreben des „Durchschauens“ und „Entlarvens“ in der Tradition der Aufklärung. Insofern betrifft auch ihn die seit der Romantik vorgebrachte Auf-

klärungskritik, vor allem die Problematik, dass die analytische Rationalität sich in den Worten Schlegels „bis zur Selbstvernichtung untergräbt“.

Gerade das Marxsche Anliegen, die soziale und materielle Bedingtheit von Überzeugungen hervorzuheben, kann im Extremfall zur Totalisierung des Ideologieverdachts und damit letztlich zu einer ähnlichen Form der Selbstrelativierung führen (vgl. Jaeggi 2009: 282). Diese Problematik kann auch als das Paradoxon des Demaskierens („paradox of unmasking“, Baehr/Gordon 2012: 384) formuliert werden:

„The more comprehensive it becomes, the less liberatory unmasking must be because nothing including the ideal of liberation, can ultimately escape its defoliating gaze – unless limits are put on unmasking itself“ (ibid.).

Die Ideologiekritik ist damit auf problematische Weise mit der Frage der Wahrheit verknüpft: Wenn sie aufdecken will, dass gesellschaftliche Zustände und das vorherrschende Verständnis davon „falsch“ sind, sieht sie sich mit der Frage konfrontiert, ob nicht der „Bezugspunkt des Wahren oder der unverstellten Realität verloren gegangen [ist], den die Kritik braucht, um etwas als ‚bloße Ideologie‘ zu enthüllen“ (Jaeggi 2009: 271). Soll in der Betrachtung der sozialen Bedingtheit von Interpretationen die „Differenz zwischen notwendiger Prägung und Verzerrung“ (ibid.: 282) aufrecht erhalten werden, so ist auch die Ideologiekritik auf Kriterien angewiesen, die auf „begründete, *vernünftige* Normen“ (ibid.: 286, Hervorhebung im Original) zurückgehen. Die Vernunft spielt also auch für die aktuell diskutierten Varianten der Ideologiekritik eine gleichbleibend fundamentale Rolle.

Ein wichtiger Referenzpunkt sind dabei die im zwanzigsten Jahrhundert unternommenen Versuche, den Rationalismus der Aufklärung zu kritisieren und gleichzeitig die orientierende Kraft der Rationalität wiederzugewinnen. Die wirkmächtigsten waren die Ansätze Jean Paul Sartres sowie die der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (vgl. Frank 1987: 112). So kritisiert Sartre den „esprit d’analyse“ als Kennzeichen der „Bourgeoisie“, die nur noch auf eine Zerlegung aller möglichen Gegenstände in ihre Elemente, aber nicht mehr auf eine Gesamtheit hin orientiert ist. Dem setzt er eine synthetische und auf das Telos der „Befreiung“ hin orientierte Betrachtungsweise entgegen (vgl. ibid.; Sartre 1948 [1945]: 17–23).

Mit einer ähnlichen Stoßrichtung wählt die Frankfurter Schule als Objekt ihrer Kritik die „instrumentelle Vernunft“. Diese basiert auf der Verabsolutierung der „subjektiven Vernunft“, die Max Horkheimer als das „abstrakte Funktionieren des Denkmechanismus“ (Horkheimer 1967: 15) definiert und dadurch charakterisiert, dass sie es „wesentlich mit Mitteln und Zwecken“ zu tun hat, ohne

sich zu fragen, „ob die Ziele als solche vernünftig“ sind (ibid.). Dieser Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit den Zielen macht letztlich laut Horkheimer die Vernunft selbst zu einem Instrument, wobei „ihre Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur“ (ibid.: 30) zum einzigen Kriterium erhoben worden ist.

Diese Entleerung der Vernunft geht laut Horkheimer mit einem Verlust an „Kraft“ einher und mit der Anfälligkeit für „ideologische Manipulation“ (ibid.: 33), was sich daran zeigt, dass vormals vernunftbasierte Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück oder Toleranz keine geistigen Wurzeln mehr haben und selbst für die absurdesten Behauptungen herangezogen werden können. Als Beispiel nennt er die Aussage eines US-amerikanischen Politikers von 1859, wonach die Sklaverei laut dem „Gebot gesunder Philosophie [...], wohlätig, gesetzlich und angebracht“ sei (Charles O’Conor am 19.12.1859, zit. nach Horkheimer 1967: 33 f.).

Im Versuch, eine Rationalität zu rekonstruieren, die über diese instrumentelle Dimension hinausgeht, rekurriert Horkheimer explizit auf die klassische Philosophie und ihre Kritik am Relativismus: „Sokrates starb, weil er die heiligsten und vertrauten Ideen seines Gemeinwesens und seines Landes der Kritik des daimonion oder des dialektischen Denkens, wie Platon es nannte, unterwarf“ (ibid.: 21).

Für die Rekonstruktion einer nicht rein instrumentellen Vernunft betont Horkheimer auch die Notwendigkeit, die Vernunft als eigene Erfahrungsdimension anzuerkennen, statt nur die Erfahrungsform des Experiments gelten zu lassen:

„Entsprechend der Verehrung des Pragmatisten für die Naturwissenschaften gibt es nur eine Art von Erfahrung, die zählt, nämlich das Experiment. Der Prozeß, der dazu tendiert, die verschiedenen theoretischen Wege zur objektiven Wahrheit durch die mächtige Maschinerie organisierter Forschung zu ersetzen, wird von der Philosophie sanktioniert oder vielmehr mit Philosophie gleichgesetzt“ (ibid.: 55).

Als Vorreiter dieser problematischen Reduktion identifiziert er Francis Bacon, der sein Plädoyer für die Methode des Experiments letztlich damit begründete, dass die „künstlich erregte und mißhandelte Natur“ besser erfahrbar und erkennbar sei als die, „die sich frei geben kann“ (Bacon 1827 [1623]: 96; Übers. zit. nach Horkheimer 1967: 55 f.).

Mit einem Verweis auf Francis Bacon beginnt auch die gemeinsam mit Theodor W. Adorno verfasste Schrift „Dialektik der Aufklärung“. Denn dieser hatte, so ihre Rekonstruktion hier, bereits alle Elemente des aufklärerischen Programms der Entzauberung der Welt entwickelt, mit dem Ziel, „den Menschen

die Furcht zu nehmen“ (Horkheimer/Adorno 2004 [1969]: 9), aber mit fatalem Ergebnis: „[d]ie vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (ibid.).

Dieses „triumphale Unheil“, das in der nationalsozialistischen Barbarei gipfelt, basiert dabei – so ihre in der Vorrede formulierte Grundthese – auf einem Rückfall „von Aufklärung in Mythologie“ (ibid.:3), der nicht in den modernen nationalistischen und sonstigen Mythologien fußt, sondern in der „in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst“ (ibid.: 4). In der Begründung dieser These verweisen sie auf das bereits von Schlegel thematisierte unaufhalt-same Fortschreiten der zweifelnden Kritik:

„Die Mythologie selbst hat den endlosen Prozeß der Aufklärung ins Spiel gesetzt, in dem mit unausweichlicher Notwendigkeit immer wieder jede bestimmte theoretische Ansicht der vernichtenden Kritik verfällt, nur ein Glaube zu sein, bis selbst noch die Begriffe des Geistes, der Wahrheit, ja der Aufklärung zum animistischen Zauber geworden sind“ (ibid.: 17).

Als problematischen Charakter des Prozesses der Aufklärung identifizieren die Autoren also die Aufgabe jeglichen Wahrheitsanspruchs, der wiederum auf der Ausweitung der „vernichtenden Kritik“ auch auf die Ziele der Rationalität selbst beruht.

Den Versuch, auch im Vernunftgebrauch der Moderne ein emanzipatorisches Moment zu identifizieren, unternimmt dann Habermas in Fortführung und gleichzeitiger Abgrenzung von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (vgl. Benhabib 2006: xii; Strecker/Schaal 2009: 100; Ottmann 2012: 104). Dabei setzt er das Konzept der „kommunikativen Rationalität“ als Alternative der von Horkheimer und Adorno als fatal gekennzeichneten „instrumentellen Vernunft“ entgegen und verlagert damit die Frage der Rationalität von der individuellen Ebene der Erfahrung auf die Ebene der Kommunikation. Genauer führt er „die Rationalität einer Äußerung auf Kritisierbarkeit und Begründungsfähigkeit“ zurück (Habermas 1981a: 27).

Eine andere Möglichkeit, dem Prozess des Demaskierens „Grenzen“ zu setzen, liegt in der Kombination von vernünftigen Normen und Glaubensnormen, wie sie in der Theologie praktiziert wird: Nachdem sich Marx mit dem Verweis auf den „Fetisch“ eines theologischen Instruments bedient hatte – der Kritik an der Idolatrie – entdeckte die Theologie dieses Instrument schließlich auch für sich. Sie macht es zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Ideologiekritik, wenn sie etwa ein unterdrückerische Strukturen legitimierendes Christentum oder die Religion des Konsums als Götzendienst entlarvt (vgl. Scott 2001: 29 f.). Als Maß-

stab für die – rational angeleitete – Operation des Demaskierens dient dabei der Glaube.

Aktuell herrscht der Eindruck vor, dass außerhalb der Theologie die Versuche, die orientierende Kraft der Rationalität wiederzugewinnen, gescheitert sind, und zwar deshalb, weil sie „an einer universalistischen Moral unter Bedingungen des Verlustes apriorischer Werte festhalten“ (Frank 1987: 12).

Vor dem Hintergrund des Scheiterns der Versuche, eine feste Grundlage für eine orientierende Rationalität zu rekonstruieren, gewinnt ab dem letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts die postmoderne Philosophie große Wirkmächtigkeit, die sich von der Suche nach Wahrheit und Orientierung endgültig abwendet. Dabei rekurriert sie auf Nietzsche und knüpft an sein Interesse an Grenzerfahrungen, Nomadentum, Machteffekten und Wahnsinn an (vgl. Manschot 1987: 494).

Der deutlichste Bezug findet sich bei Foucault, der in seiner programmatischen Antrittsvorlesung „Die Ordnung des Diskurses“ Nietzsches Begriff vom „Macht-Willen“ (Nietzsche 1964 [1906]: § 495, S. 344) aufgreift, indem er den „Willen zur Wahrheit“ (Foucault 1992 [1972]: 14) als Grundlage der Grenzziehung zwischen dem Wahren und dem Falschen identifiziert, die seit der Übergangsphase zwischen Hesiod und Platon unseren „Willen zum Wissen“ (ibid.) charakterisiert. Diese Grenzziehung, die auf einem historisch veränderlichen, aber immer institutionell abgesicherten und zwingenden „Ausschließungssystem“ (ibid.) beruht, bestimmt aus seiner Sicht neben den beiden Mechanismen des Verbots und der Unterscheidung von „Vernunft und Wahnsinn“ (ibid.: 12) (von außen) den Diskurs, d.h. den Rahmen des Sagbaren und Anerkennungsfähigen (vgl. ibid.: 11–16). Mit dem zweiten Ausschließungsmechanismus setzt er sich bereits in „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1989 [1961]) kritisch auseinander, wo er diese Unterscheidung als „andere Art des Wahnsinns“ auffasst, „in der Menschen miteinander in der Haltung überlegener Vernunft verkehren, die ihren Nachbarn einsperrt, und in der sie an der gnadenlosen Sprache des Nicht-Wahnsinns einander erkennen“ (ibid.: 7).

In der Programmschrift zur „Ordnung des Diskurses“ konzentriert er sich hingegen auf den „Willen zur Wahrheit“ und dessen Tendenz „immer stärker, immer tiefer und unausweichlicher“ (Foucault 1992 [1972]: 16) zu werden. In Anknüpfung an Nietzsche, den er in diesem Zusammenhang gemeinsam mit Artaud und Bataille als „Orientierungszeichen“ nennt, fragt Foucault schließlich: „[W]as ist dann im Willen zur Wahrheit, im Willen, den wahren Diskurs zu sagen, am Werk – wenn nicht das Begehren und die Macht?“ (ibid.: 17).

Neben dieser postmodernen Linie und teilweise in Anknüpfung an sie wird die Vorstellung einer allgemeinen und Orientierung verschaffenden Vernunft

auch aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie kritisiert. Sie fordert dazu auf, sich von der existenten Diversität und Pluralität verunsichern zu lassen, sowie die ordnende, kategorisierende und letztlich ausschließende Erfahrung der erworbenen Rationalität zu unterbrechen, um einen Kontakt mit anderen Varianten der Rationalität zu ermöglichen (vgl. etwa Fornet-Betancourt 2013: 129 ff.). Auch hier geht es letztlich um eine Analyse der „Geschichte der philosophischen Rationalität [...], um zu wissen, woher ihre Grenzen im Denken bzw. in der Fähigkeit zur Kommunikation mit dem Anderen kommen“ (ibid.: 131). Eine Unfähigkeit, mit anderen Formen der Rationalität zu kommunizieren, wird nicht zuletzt den vom universalistischen Denkgebäude des Marxismus geprägten Bewegungen und Kämpfern vorgeworfen. So sieht etwa Walter Mignolo das Scheitern Che Guevaras in Bolivien und der Sandinisten in Nicaragua vor dem Hintergrund ihrer mangelnden Einlassung auf die theoretischen und politischen Potenziale der dortigen indigenen Gemeinschaften, so dass ihre emanzipatorischen Bemühungen in missionarische Bevormundung umgeschlagen seien. Im Gegensatz dazu hebt er den Versuch einer „doppelten Übersetzung“ zwischen indigener Weisheit und westlichem (marxistischem) Universalismus hervor, der in der mexikanischen Bewegung des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ gelungen sei (vgl. Mignolo 2002: 249 f.).

Trotz der postmodernen und transkulturellen Herausforderung bleibt die Überzeugung tief verwurzelt, dass es eine Unterscheidung zwischen „Tatsachen“ und Betrug geben muss. Sie kommt beispielsweise in einem über viele Jahrhunderte hinweg tradierten Erzählstoff zum Ausdruck, der heute vor allem aus Andersens Märchen „Des Kaisers neue Kleider“ bekannt ist. Die wichtigsten Vorläufer für Andersens Märchen in Europa sind die Schwankdichtung „Der Pfaffe Amis“ aus dem dreizehnten Jahrhundert, verfasst von einem anonym gebliebenen Dichter, der sich „Der Stricker“ nennt, sowie eine Erzählung aus dem Zyklus über den „Grafen Lucanor“ des spanischen Autors Don Juan Manuel aus dem vierzehnten Jahrhundert (vgl. Frank et al. 2002: 7).

In Andersens Märchen scheint die Wahrheit – präsentiert durch einen allwissenden Erzähler und ausgesprochen durch ein „unschuldiges“ Kind – durchweg von der Täuschung und deren opportunistischer Verbreitung unterscheidbar zu sein. Allerdings ist das Verhältnis von Täuschung und Wahrheit auch hier auf den zweiten Blick problematischer, insofern als der Text – wie auch seine mittelalterlichen Vorlagen – gerade die Macht der das angebliche Kleid beschreibenden Worte hervorhebt. Wenn dann in der Erzählung vor der Macht der Worte gewarnt wird, so lässt dies auch Zweifel an der Zuverlässigkeit des Märchenerzählers selbst aufkommen. Diese Zweifelhaftigkeit wird dadurch noch gesteigert, dass für die Funktion des Dichters seit dem dreizehnten Jahrhundert die Meta-

pher des „Webers“ gebräuchlich war – also derjenigen, die im Märchen die Rolle der Betrüger innehaben (Lüdemann 2002: 100; Haselstein 1991: 132; Kraß 2002: 154).

Neben der Zweifelhaftigkeit der Figur des Webers verweist Derrida darüber hinaus in seinem Aufsatz „Verstohlene Prätexte“, der dem Andersen-Märchen gewidmet ist, auf den Bezug zwischen Text und Gewebe. Er erinnert zunächst daran, dass „Exhibition, Entblößung, Entkleidung, Entschleierung“ (Derrida 2002: 63) als Metapher „*der Wahrheit*“ (ibid.) bekannt ist, wobei er die so bezeichneten Prozesse sogleich als „Gymnastik“ (ibid.) diskreditiert. Diese „Gymnastik“ wird – so seine Lesart – im Märchen dargestellt und gleichzeitig als haltlos vorgeführt, wenn der Prozess des Aufdeckens im Medium eines fiktionalen, „gewebten“, Textes stattfindet:

„Wenn man die mehr als metaphorische Gleichung zwischen Schleier, Text und Gewebe in Rechnung stellt, hat Andersens Text den Text zum Thema, genauer gesagt die Bestimmung des Texts als Schleier im Raum der Wahrheit, die Reduktion des Texts auf eine Bewegung der *aletheia*“ (ibid.: 67).

Die scheinbar unmittelbar einleuchtende „Volksweisheit“ von der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Schwindel wird so also mehrfach gebrochen, was das Märchen zu einem der Lieblingstexte postmoderner Denker macht.

Wie eingangs erwähnt, kommen „Des Kaisers neue Kleider“ auch in der Globalisierungskritik zur Sprache, wenn die Funktion der rationalen Ideologiekritik illustriert werden soll, allerdings ohne Bezug zu den Doppelbödigkeiten des Textes. Diese und andere Rekurse auf die rationale Erfahrung als Motive, Formen und Ziele politischen Engagements in der Globalisierungskritik werden im Folgenden genauer dargestellt.

3.2 RATIO, PHILOSOPHISCHE REFLEXION UND RADIKALE VERÄNDERUNG

3.2.1 EZLN

Die Mitglieder des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ erklären mehrfach, dass sie die Vernunft als „Waffe“ einsetzen wollen. So formulieren sie in ihrer „Zweiten Erklärung aus der Selva Lacandona“: „Detrás de nuestras armas de fuego hay otras armas, las de la razón“ (EZLN 1994).¹⁵ Vier Jahre später, in ihrer fünften Erklärung, wiederholen sie: „La razón siempre ha sido un arma de resistencia frente a la estupidez que ahora, pero no por mucho tiempo, aparece tan arrolladora y omnipotente“ (EZLN 1998).¹⁶ Ihre Überzeugung, eine ihren Gegnern überlegene Vernunft zu besitzen, ist für sie Grund zur Zuversicht, in ihrem kämpferischen Engagement letztlich erfolgreich zu sein – und wirkt damit als Motivation, dieses Engagement fortzusetzen.

Zur Frage, *wie* die Vernunft konkret als Waffe wirken kann, finden sich in den Texten der Zapatisten verschiedene Ansätze. Zum einen machen sie sich die typisch ideologiekritische Aufgabe des „Demaskierens“ zu eigen: Kurz vor der ersten Erwähnung der Waffen der Vernunft, verwenden sie bereits das Bild der Maske, wenn sie von ihren Gegnern – primär den Vertretern der mexikanischen Regierung – aussagen, sie wollten die Agonie einer als Staatspartei verkleideten Diktatur verlängern: „[P]retenden alargar la agonía de una dictadura que, enmascarada en el partido de Estado, dura ya décadas“ (EZLN 1994).¹⁷ Das Jahr 1994, so formulieren sie in ihrer dritten Erklärung, habe das „wahre Gesicht des brutalen Systems, das uns beherrscht“ gezeigt („el verdadero rostro del sistema brutal que nos domina“, EZLN 1995).

Der Semantik des Enttarnens und Entlarvens bedienen sie sich auch im Rückblick auf die militärische Repression, auf die sie selbst nach eigener Darstellung nicht reagierten. In dieser rekonstruierenden Passage der fünften Erklärung aus der Sierra Lacandona wiederholen sie in fast jedem Satz das Wort „vimos“ – „wir haben gesehen“, was auch als „wir haben durchschaut“ verstanden werden kann:

15 Hinter unseren Schusswaffen stehen andere Waffen, die der Vernunft. [Diese und alle folgenden Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt: C.U.]

16 Die Vernunft war immer eine Waffe des Widerstandes gegen die Dummheit, die jetzt, aber nicht mehr lange, so überwältigend und allmächtig erscheint.

17 Sie versuchen, den Untergang einer Diktatur zu verlängern, die im Mantel der Staatspartei, schon seit Jahrzehnten vorherrscht.

„Vimos a la guerra venir de arriba con su estruendo y vimos que pensaron que responderíamos y ellos harían el absurdo de convertir nuestras respuestas en argumentos para aumentar el crimen. Y trajo la guerra el gobierno y no obtuvo respuesta alguna, pero su crimen siguió. Nuestro silencio desnudó al poderoso y lo mostró tal como es: una bestia criminal. Vimos que nuestro silencio evitó que la muerte y la destrucción crecieran. Así se desenmascararon los asesinos que se esconden tras los ropajes de lo que ellos llaman el ‘estado de derecho’. Arrancado el velo tras el que se escondían, aparecieron los tibios y pusilánimes, los que juegan con la muerte por ganancias, los que ven en la sangre ajena una escalera, los que matan porque al matador aplauden y solapan“ (EZLN 1998).¹⁸

Die als wahr erkannte „eigentliche“ Natur der Mächtigen wollen sie also durch ihr „Schweigen“ enthüllen, indem sie den „Schleier wegreißen“, unter dem diese sich verstecken.

Dieselbe Logik des Maskierens und Demaskierens übertragen sie auch auf das Vokabular der neoliberalen Globalisierung, wenn sie formulieren, die Macht des Geldes habe sich in den letzten Jahren hinter einer „nueva máscara“ (EZLN 1996b) versteckt, indem sie die Verbreitung von Elend und Hoffnungslosigkeit und die Neuaufteilung der Welt unter Ausschluss der Mehrheit als „Globalisierung“ bezeichnet. Pointiert formulieren sie: „con el nombre de ‚globalización‘ llaman a esta guerra moderna que asesina y olvida. El nuevo reparto del mundo consiste en concentrar poder en poder y miseria en miseria“ (ibid.)¹⁹. Dem setzen sie ihr Programm der „internacional de la esperanza“ (ibid.), der Internationalen der Hoffnung, entgegen.

In der Auseinandersetzung mit ihren nationalen wie globalen Gegnern gehen die Zapatisten also von der Erkennbarkeit der Wahrheit und der wahren Natur

18 Wir haben gesehen, wie der Krieg mit seinem Lärm auf uns niederkam und wir haben gesehen, dass sie dachten, wir würden ihn erwidern und sie würden absurderweise unsere Erwiderung in Argumente verwandeln, um die Verbrechen auszuweiten. Und die Regierung brachte den Krieg und erhielt keine Erwiderung, aber seine Verbrechen dauerten an. Unser Schweigen entblößte den Mächtigen und zeigte ihn, wie er ist: als kriminelle Bestie. Wir haben gesehen, dass unser Schweigen verhinderte, dass Tod und Zerstörung anwuchsen. So wurden die Mörder demaskiert, die sich unter den Kleidern dessen verstecken, was sie „Rechtsstaat“ nennen. Nachdem der Schleier weggerissen wurde, hinter dem sie sich versteckten, erschienen sie als lau und kleinmütig, als diejenigen, die mit dem Tod spekulieren, die im Blut der anderen eine Trittleiter für sich sehen, die töten, weil man dem Mörder zujubelt und ihn deckt.

19 Mit dem Namen „Globalisierung“ bezeichnen sie diesen modernen Krieg, der tötet und vergisst. Die neue Aufteilung der Welt besteht darin, auf der einen Seite Macht, auf der anderen Elend anzuhäufen.

der Dinge aus, die diejenigen zu vertuschen versuchten, die bewusst täuschen wollten. Dem entspricht auch die Aussage aus der zweiten Erklärung, alle hätten verstanden, dass die korrupte und betrügerische Regierung des PRI in Mexiko nicht ewig weiter bestehen könne. Diese Aussage bekräftigen sie, indem sie wiederholen:

„Eso todos los mexicanos honestos y de buena fe, la Sociedad Civil, lo han comprendido, sólo se oponen aquellos que han basado su éxito en el robo al erario público, los que protegen, prostituyendo a la justicia, a los traficantes y asesinos, a los que recurren al asesinato político y al fraude electoral para imponerse“ (EZLN 1994).²⁰

Wenn es hingegen darum geht, gemeinsame politische Probleme zu lösen, setzen sie nicht auf das „unmittelbar Einsichtige“, sondern auf Dialog, Austausch und Überzeugung. Dementsprechend rufen sie in ihrer zweiten Erklärung zu einem „nationalen Dialog“ (EZLN 1994) über die Zukunft Mexikos auf. Das Ziel ihres Engagements soll daher nicht die Machtübernahme einer neuen Klasse oder einer neuen Gruppe sein, sondern die Schaffung eines „freien demokratischen Raumes“ („espacio libre y democrático“, *ibid.*). Was die Gestalt der zu verändernden politischen Struktur angeht, so setzen sie darauf, dass sich der Vorschlag durchsetzt, der die Mehrheit tatsächlich überzeugt und nicht der, der ihr aufoktroyiert wird:

„Dentro de esta nueva relación política, las distintas propuestas de sistema y rumbo (socialismo, capitalismo, socialdemocracia cristiana, etcétera) deberán convencer a la mayoría de la Nación de que su propuesta es la mejor para el país“ (*ibid.*).²¹

Einen analogen Vorschlag formulieren die Zapatisten dann auch auf globaler Ebene, wenn sie im Anschluss an das „intergalaktische Treffen“ in „La Realidad“ 1996 zu einem weltweiten Austausch über die dort formulierten Vorschläge

20 Das haben alle ehrlichen und wohlgesonnenen Mexikaner verstanden, die Zivilgesellschaft hat es verstanden. Nur die widersetzen sich, die ihren Erfolg auf den Raub an den öffentlichen Kassen aufbauen, die, die Drogenhändler und Mörder schützen, und dabei die Gerechtigkeit vergewaltigen, und die, die zum politischen Mord und zum Wahlbetrug greifen, um sich durchzusetzen.

21 Innerhalb dieser neuen politischen Beziehung müssen die verschiedenen Entwürfe über System und Zukunft (Sozialismus, Kapitalismus, christliche Sozialdemokratie etc.), die Mehrheit der Nation überzeugen, dass ihr Vorschlag der beste ist für das Land.

aufrufen. Diese „consulta intercontinental“ verstehen sie dabei gleichzeitig als Fortsetzung des „intergalaktischen“ Treffens in „La Realidad“ unter dem Motto „Contra el neoliberalismo y por la humanidad“, bei dem Teilnehmende aus fünf Kontinenten ihre Ideen und Sichtweisen zusammentrugen, um über „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kritisch zu reflektieren“ (vgl. EZLN 1996c). Ihren Aufruf begründen sie dabei folgendermaßen:

„Las comunidades indígenas nos han enseñado que para resolver un problema, no importa lo grande que éste sea, es siempre bueno consultar a los todos que somos. Por eso nosotros proponemos que se realice una consulta intercontinental sobre esta declaración“ (ibid.).²²

Den Ursprung für diese Praxis des Zusammentragens von Positionen, bei dem jeder Gehör findet, identifizieren die Zapatisten also explizit in der indigenen Tradition und nicht in deliberativen Erfahrungen der Polis oder des europäischen achtzehnten Jahrhunderts. Wie erwähnt (vgl. oben, 3.1.3) liegt einer der lokalen Ursprünge in den Versammlungen der traditionellen Mayageinschaften, aus denen die Vorfahren der aktiven Zapatisten ab den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in die Sierra Lacandona auswanderten (vgl. Leyva Solano 1995: 395). Die dort bereits praktizierte Form der gemeinsamen Beratung wurde während der sechziger und siebziger Jahre gezielt von den katholischen Katechisten zu einer Methode der Befragung aller entwickelt, die sie in der Mayasprache Tzeltal als „Tijwanej“ bezeichneten. Sie basierte auf der Überzeugung, dass alle bereits Weisheit „in ihrem Herzen“ haben, die es zu artikulieren gilt (vgl. Leyva Solano 1995: 194 f.).

Die Zapatisten setzen also auf die Vernunft als „Waffe“ in ihrem Kampf gegen die korrupte mexikanische Regierung sowie gegen die Protagonisten einer globalen neoliberalen Ordnung. Eine Form, in der die Vernunft als Waffe eingesetzt wird, ist das Enttarnen und Entlarven von Trugbildern, die diese Gegner mit rhetorischen Mitteln erschaffen, wobei die Zapatisten davon ausgehen, dass der Betrug letztlich für alle offensichtlich ist, die nicht von ihm profitieren. Ein weiterer Aspekt des von ihnen angestrebten politischen Handelns, der mit der Vernunft verknüpft ist, betrifft die implizite Annahme der Vernünftigkeit aller Beteiligten in deliberativen Prozessen, in denen die Lösung gemeinsamer Probleme erzielt werden soll.

22 Die indigenen Gemeinschaften haben uns gelehrt, dass es immer gut ist, alle von uns zu befragen, um ein Problem zu lösen, egal, wie groß es ist. Deshalb schlagen wir vor, dass über diese Erklärung eine interkontinentale Beratung stattfindet.

Die Überzeugung ihrer überlegenen Vernunft dient also den Zapatisten als Motivationsquelle, weil sie nahelegt, dass die Gegner letztlich unterliegen werden. Darüber hinaus dient die Vernunft als Basis von Formen des von ihnen praktizierten Engagements. Dazu gehören das „Entlarven“ falscher Behauptungen und der deliberative Austausch über die Zukunft Mexikos und der Welt.

3.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri

Vernunft und Aufklärung: Empire, Multitude und Commonwealth

In der Einleitung zu „*Empire*“, dem ersten Buch ihrer Trilogie, formulieren Michael Hardt und Antonio Negri ihr Ziel folgendermaßen:

„What we hope to have contributed in this book is a general theoretical framework and a toolbox of concepts for theorizing and acting in and against Empire“ (Hardt/Negri 2001: xvi).

Der Bezug auf einen „allgemeinen theoretischen Rahmen“ und den „Werkzeugkasten für das Theoretisieren und Handeln“ verweist bereits auf ihren Anspruch, über die Einzelbeobachtungen hinauszugehen und das „Ganze“ in den Blick zu nehmen, eine Aufgabe, die in der Geschichte des Denkens mit der Philosophie und der Vernunft als ihrem Werkzeug identifiziert wird. In einem der Einführungskapitel verwenden sie als Charakterisierung ihres Vorgehens dann explizit die Worte „reasoning“ (Hardt/Negri 2001: 47) und „philosophy“ (ibid.: 48). Mit der Bedeutung, die Hardt und Negri Vernunftgebrauch und Philosophie beimessen, ist also gleichzeitig ein reflexives Element ihres Werkes angesprochen.

Dabei präsentieren sie ihre Methode als aus zwei verschiedenen Ansätzen bestehend, von denen sie betonen, dass sie nicht dialektisch und absolut immanent („nondialectical and absolutely immanent“, ibid: 47) sind. Damit distanzieren sie sich von allen an Hegel orientierten dialektischen Denkweisen und von jeglichem Vertrauen auf eine transzendente, über den verfügbaren irdischen Horizont hinausgehende Macht. Die beiden Ansätze charakterisieren sie folgendermaßen:

„[T]he first is *critical and deconstructive* aiming to subvert the hegemonic languages and social structures and thereby reveal an alternative ontological basis that resides in the creative and productive practices of the multitude. The second is *constructive and ethico-political*, seeking to lead the processes of an effective social, political alternative, a new constituent power“ (ibid.: 47, Hervorhebung im Original).

Sie unterscheiden die beiden Ansätze also anhand von je zwei Adjektiven aus dem Bereich der philosophischen Methoden („critical and deconstructive“/„constructive and ethico-political“). Im Fortgang der Argumentation assoziieren sie beide Ansätze zusätzlich noch mit Begriffen aus der Geschichtswissenschaft: Den ersten Ansatz bezeichnen sie als „Dekonstruktion der *historia rerum gestarum*“:

„The critical approach is thus intended to bring to light the contradictions, cycles, and crises of the process because in each of these moments the imagined necessities of the historical development can open toward alternative possibilities. In other words, the deconstruction of the *historia rerum gestarum*, of the spectral reign of globalized capitalism, reveals the possibility of alternative organizations“ (ibid.: 48).

Mit der „*historia rerum gestarum*“ meinen sie diejenigen Diskurse, „Spektakel“ und Geschichtsbilder, durch die die vorherrschende Ordnung des Empire sich selbst als legitim und alternativlos darstellt. Den zweiten Ansatz bringen sie hingegen in Verbindung mit den „*res gestae*“:

„Here we must delve into the ontological substrate of the concrete alternatives continually pushed forward by the *res gestae*, the subjective forces acting in the historical context. What appears here is not a new rationality but a new scenario of different rational acts – a horizon of activities, resistances, wills, and desires that refuse the hegemonic order, propose lines of flight and forge alternative constitutive itineraries. This real substrate, open to critique, revised by the ethico-political approach, represents the real ontological referent of philosophy, or really the field proper to a philosophy of liberation“ (ibid.: 48).

Unter „*res gestae*“ verstehen sie hier also alle Handlungen, die sich gegen die hegemoniale Ordnung stellen. Diese Handlungen bilden für Hardt und Negri zwar noch keine „neue Rationalität“, wohl aber „ein Szenario verschiedener rationaler Akte“, wobei „verschieden“ sich hier auf die Unterscheidung oder Loslösung von der hegemonialen Ordnung bezieht. Diese bilden die Grundlage der Art von Philosophie, die Hardt und Negri anstreben: eine „Philosophie der Befreiung“. Dabei gehört es zur Aufgabe der Philosophie, diese Basis nicht nur zu konstatieren, sondern auch zu kritisieren und zu revidieren, so dass letztlich – dies lässt sich vor dem Hintergrund der Gesamtargumentation interferieren – durchaus eine neue Rationalität entwickelt werden soll.

Diese „Philosophie der Befreiung“ grenzen sie ab gegen jegliche Form von „Philosophie der Geschichte“, die sich, so ihre Argumentation, durch einen De-

terminismus der Ereignisse auszeichnet, wohingegen sie jeweils nur die Potenzialität historischer Entwicklungen herausarbeiten wollen.²³

Nach der Distanzierung von Dialektik, Transzendenzbezug und Geschichtsphilosophie grenzen sie sich dann erneut von einem Hauptstrang der philosophischen Tradition ab, indem sie betonen:

„Philosophy is not the owl of Minerva that takes flight after history has been realized in order to celebrate its happy ending; rather, philosophy is subjective proposition, desire, and praxis that are applied to the event“ (ibid.: 48 f.).

Hier spielen sie auf Hegels berühmten Satz aus der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ an, wonach die Philosophie wie die Eule der Minerva „erst mit der einbrechenden Dämmerung“ ihren Flug beginnt (vgl. Hegel 1970 [1820]: 14), um sich von dem damit verbundenen Philosophiebegriff zu distanzieren. Gleichzeitig setzen sie Philosophie mit verschiedenen anderen Erfahrungsdimensionen und Tätigkeiten wie Leidenschaft und Praxis gleich, die seit der Antike von der Philosophie unterschieden wurden.

Diesem Programm entsprechend gehört es unter den aktuellen Bedingungen laut Hardt und Negri zu den zentralen Aufgaben der engagierten Philosophie, den „Feind“ zu bestimmen:

„The first question of political philosophy today is not if or even why there will be resistance and rebellion, but rather to determine the enemy against which to rebel“ (Hardt/Negri 2001: 211).

Diese Frage machen Hardt und Negri sich zu eigen und nehmen die Antwort gleich zu Beginn vorweg: „The enemy [...] is a specific regime of global relations that we call Empire“ (ibid.: 45 f.). Die kritische Analyse dieses Regimes globaler Beziehungen im Sinne des ersten, „dekonstruktiven“ Ansatzes der Methode bildet den Schwerpunkt von „Empire“.²⁴ Bei ihrer Analyse geht es ihnen primär darum aufzuzeigen, dass das „Empire“ zwar durch den Souveränitätsverlust der Nationalstaaten entstehen konnte, aber selbst eine neue Form von Souveränität darstellt, die nicht mehr an einem bestimmten Ort oder in einem Staat lokalisiert werden kann:

23 Trotz dieser Selbstbeschreibung lässt sich ein großer Teil ihrer Argumente durchaus als geschichtsphilosophisch verstehen, insofern Hardt und Negri in der Geschichte die Offenbarung einer Teleologie erkennen. Vgl. dazu unten, Kap. 4.2.2.

24 Zur Frage, wodurch sich das „Empire“ laut Hardt und Negri konstituiert und reproduziert vgl. Hardt/Negri 2001: 304–350.

„Our basic hypothesis is that sovereignty has taken a new form, composed of a series of national and supranational organisms united under a single logic of rule. This new global form of sovereignty is what we call Empire“ (ibid.: xii).

Durch diese Identifikation des „Empire“ mit der neuen Form der Souveränität stellen sich die Autoren sowohl gegen die Idee der Globalisierungsenthusiasten, dass der Machtverlust nationaler Regierungen uneingeschränkten globalen Handlungsspielraum bedeutet, als auch gegen die pessimistische Vorstellung, dass politische Einflussnahme von Bürgern durch den Souveränitätsverlust der Nationalstaaten unmöglich geworden ist.

Das „Empire“ entsteht laut Hardt und Negri durch das Zusammenwirken der nationalen und supranationalen Regime mit den Mechanismen des Kapitals und der Massenmedien. Anders als frühere Formen der Souveränität, so betonen Hardt und Negri, beruht die Macht des „Empire“ nicht mehr auf der Legitimation durch eine transzendente Macht, sondern auf der Immanenz der Mechanismen des Kapitals:

„Capital and sovereignty might well appear to be a contradictory coupling. Modern sovereignty relies fundamentally on the transcendence of the sovereign – be it the Prince, the state, the nation, or even the People – over the social plane. [...] Capital, on the contrary, operates on the plane of immanence, through relays and networks of relationships of domination, without reliance on a transcendent center of power“ (ibid.: 325 f.).

Zusätzlich sorgen die Massenmedien für die Stabilität des „Empires“, indem sie Angst vor Arbeitslosigkeit, Gewalt und Armut verbreiten und das Bewusstsein der Menschen kontrollieren (vgl. ibid.: 323; 339). Hardts und Negris zentrale Aussage ist dabei, dass das „Empire“ zwar einerseits allgegenwärtig ist und keinen Ausweg offen zu lassen scheint, aber dennoch ein großes Potenzial für rebellisches Engagement birgt:

„It seems as if there is no place left to stand, no weight to any possible resistance, but only an implacable machine of power. It is important to recognize the power of the spectacle and the impossibility of traditional forms of struggle, but this is not the end of the story. As the old sites and forms of struggle decline, new and more powerful ones arise. The spectacle of imperial order is not an ironclad world, but actually opens up the real possibility of its overturning and new potentials for revolution“ (ibid.: 323 f.).

Hier artikulieren sie die Erfahrung des Durchschauens einer Illusion: Es scheint („it seems“) so zu sein, als gebe es keinen Ort, von dem aus man die herrschen-

den Zustände bekämpfen könnte. Tatsächlich haben sie jedoch erkannt, dass die Ordnung des „Empire“ kein „eiserner Panzer“, sondern durchlässig und veränderbar ist. An diese Erkenntnis schließen sie eine durchaus aufklärerische Aufforderung, zwar die Verfallerscheinungen der „alten“ Formen von Widerstand und Kampf zur Kenntnis zu nehmen, sich von dem einschüchternden „Schauspiel“ der vorherrschenden Ordnung jedoch nicht beeindrucken zu lassen. Dem entspricht auch die Tatsache, dass sie in der vorausgehenden Passage darauf hinweisen, dass „Aberglaube“ („superstition“, *ibid.*: 323) von jeher dafür gesorgt hat, die Menschen in Angst zu halten.

In „Multitude“, dem zweiten Teil der Trilogie, betonen Hardt und Negri erneut, dass sie ihren Beitrag in den Bereich der Philosophie einordnen: „Keep in mind that this is a philosophical book.“ (Hardt/Negri 2005: xvi).

Die zentrale Aufgabe von Philosophie und politischer Theorie sehen Hardt und Negri dabei darin, die Zeitumstände adäquat zu erfassen und die eigene Art des Verstehens und Denkens darauf einzustellen. Dies formulieren sie explizit als Teil ihres Programms, indem sie auf Marx' Aussagen in den „Grundrissen“ rekurren:

„In contrast to various idealisms that propose independent, transhistorical theoretical frameworks, adequate for all social realities – one size fits all – Marx explains in his 1857 introduction to the *Grundrisse*, a wonderfully compact discourse on method, that our mode of understanding must be fitted to the contemporary social world and thus change along with history“ (*ibid.*: 140).²⁵

Daraus ergibt sich also das Paradoxon, dass die Befolgung von Marx' methodischer Anweisung zwangsläufig zur Abweichung von seinen Theorien führt:

„To follow Marx' method, then, one must depart from Marx's theories to the extent that the object of his critique, capitalist production and capitalist society as a whole, has changed“ (*ibid.*).

Gleichzeitig finden sie in den „Grundrissen“ jedoch Hinweise darauf, dass Marx die von ihnen hervorgehobenen Entwicklungen vorausgesehen hat, wie etwa die Bedeutung der „lebendigen Arbeit“ als Basis aller menschlichen Aktivität und Quelle allen Wohlstandes (vgl. *ibid.*: 141–153). Dies führt sie zu dem „gespenstischen Verdacht“ („haunting suspicion“, *ibid.*: 141), dass er ihnen vorausgegangen ist.

25 Sie beziehen sich auf die Grundrisse in der Übersetzung von Martin Nicolaus (Marx 1973), S. 81–111.

Durch diesen doppelten Verweis auf Marx – erstens auf seine Forderung nach einer Theorie, die mit der Zeit geht, und zweitens auf seine Vorwegnahme einiger ihrer Thesen – rekurren die Autoren auf seine Methode des Verstehens und gleichzeitig auf einige seiner Prognosen, und reagieren so möglicherweise gleichzeitig auf den antizipierten Vorwurf einer zu großen Abweichung von den Paradigmen des Marxismus.

In „Commonwealth“, dem dritten Teil der Trilogie, wenden sich die Autoren erneut dem dekonstruktiven Moment ihrer Methode zu, für das sie sich in einem einführenden Kapitel ein antikes Vorbild wählen, nämlich Euhemerus:

„We need for contemporary political thought an operation something like the one Euhemerus conducted for ancient Greek mythology in the fourth century BC. Euhemerus explains that all of the myths of gods are really just stories of historical human actions that through retelling have been expanded, embellished, and cast up to the heavens. Similarly today the believers imagine a sovereign power that stands above us on the mountaintops, when in fact the dominant forms of power are entirely this-worldly. A new political Euhemerism might help people stop looking for sovereignty in the heavens and recognize the structures of power on earth“ (Hardt/Negri 2009: 5 f.).²⁶

Als Leitbild für „zeitgenössisches politisches Denken“ – zu dem sie ihren eigenen Beitrag zählen – wählen sie also den „neuen politischen Euhemerismus“ und erklären es somit zum Ziel, den menschlichen Ursprung und damit die Veränderbarkeit aller dominanten Machtstrukturen freizulegen.

Der hier bereits angedeuteten aufklärerischen Absicht entsprechend wählen Hardt und Negri dann als weiteren Referenzautor für ihr theoretisches Projekt Immanuel Kant, wobei sie allerdings betonen, dass sie eine „illoyale, tendenziöse Aneignung“ (ibid.: 8) beabsichtigen. Was sie von Kant übernehmen wollen, ist lediglich die formale Struktur seines epistemologischen Schemas. Dieses wollen sie jedoch nicht wie Kant primär auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis anwenden, sondern auf die Frage der Macht (vgl. ibid.: 6). Als die beiden „transzendentalen Kräfte“, die es zu analysieren gilt, um die heutigen Machtstrukturen der globalisierten Welt zu verstehen, benennen sie Recht und Kapital:

26 Als Quelle verweisen Hardt und Negri hier auf Léon Robins Buch „La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique“ (Robin 1923: 209–212). Allerdings findet sich an der angegebenen Stelle kein Hinweis auf Euhemerus und auch im restlichen Buch wird der Autor nur einmal erwähnt (vgl. ibid.: S. 208).

„Following the form of Kant’s argument, then, our transcendental critique must show how capital and law intertwined together – what we call the republic of property – determine and dictate the conditions of possibility of social life in all its facets and phases“ (ibid: 8.).

Im Vergleich zu den vorigen beiden Büchern fällt auf, dass Hardt und Negri hier den Gegenstand der kritischen Analyse nicht mehr als „Empire“, sondern als „republic of property“ bezeichnen, womit sie den Begriff „Imperium“ als Charakterisierung einer bestimmten Ordnung ablösen durch den Ordnungsbegriff der „Republik“. Die Stoßrichtung bleibt aber dieselbe.²⁷ Das gilt auch für das Ziel, das die kritische Analyse erreichen soll, nämlich die Überwindung von Resignation und das Aufzeigen von Potenzialen für revolutionäre Veränderung:

„And we should highlight, finally, how the practical consequences of this transcendental critique of the republic of property overcome the powerlessness and bitter resignation that characterizes the ‚transcendent‘ analyses of sovereignty and fascism. Our critique of capital, the republican constitution, and their intersection as transcendental forms of power does not imply either absolute rejection, nor, of course, acceptance and acquiescence. Instead our critique is an active process of resistance and transformation [...]“ (ibid.: 8).

Auch hier betonen die Autoren, dass sie ihre Kritik nicht nur als Voraussetzung für Engagement verstehen, sondern als Teil des „Prozesses von Widerstand und Transformation“ selbst. Diese Charakterisierung verwenden sie nicht nur für den Begriff der Kritik, sondern auch für den der Vernunft, wenn sie formulieren:

„Here reason is no longer the foundation of duty that supports established social authority but rather a disobedient, rebellious force that breaks through the fixity of the present and discovers the new“ (ibid.: 17.).

Das Verhältnis ihrer eigenen Absichten zum aufklärerischen Projekt Kants fassen sie folgendermaßen zusammen:

27 Auch in „Empire“ und „Multitude“ stellen sie das Privateigentum als eines der Hauptprobleme dar. Außerdem wird bereits in „Empire“ formuliert, dass die Struktur des Empire die einer Mischverfassung ist, allerdings einer Kombination aus den klassischen Verfallsformen Tyrannis, Oligarchie und Demokratie (vgl. Hardt/Negri 2001: 304–321). Abgesehen davon wird auch in „Commonwealth“ noch der Begriff „Empire“ verwendet, um den „Gegner“ zu benennen (vgl. Hardt/Negri 2009: 226).

„This too is an Enlightenment project, but one based on an alternative rationality in which a methodology of materialism and metamorphosis calls on powers of resistance, creativity, and invention“ (ibid.: 21).

Hier wird erneut das zu Beginn von „Empire“ angesprochene Projekt der „neuen Rationalität“ erwähnt und stichwortartig beschrieben als ausgehend von einer Methode des „Materialismus“ und der „Metamorphose“, die an die Kräfte des Widerstands, der Kreativität und der Erfindung „appellieren“.

Alternative Rationalität und das Gemeinsame: Commonwealth

Gleichzeitig betonen Hardt und Negri, dass die Analyse, die ja Teil der Aufgabe von Philosophie und „Nachdenken“ ist, ihre Grundlage im „Eintauchen“ in die Kämpfe der Unterdrückten finden muss:

„Key is the immersion of the analysis in the struggles of the subordinated and the exploited, considered as the matrix of every institutional relationship and every figure of social organization“ (Hardt/Negri 2009: 24).

Ein Vorbild für eine solche Verankerung des politischen Denkens in den Kämpfen und Bewegungen finden sie bei Autoren und in Zeitschriften der sechziger Jahre, wie *Socialisme ou Barbarie* in Frankreich oder den *Quaderni Rossi* in Italien (vgl. ibid.).

Um den Zusammenhang zwischen militanter Erfahrung und wissenschaftlicher Analyse zu verdeutlichen gehen die Autoren noch weiter in der Geschichte zurück und finden Anknüpfungspunkte in der erfahrungsbasierten Wissenschaft der italienischen Renaissance:

„This intellectual development recalls in some respects the scientific transformations of the Italian Renaissance three centuries earlier. Renaissance philosophers combined their critique of the scholastic tradition with experiments to understand the nature of reality, combing the city, for example, for animals to dissect, using their bistoury and scalpels to reveal the functioning of individual bodies. So too the theorists of the 1950s and 1960s, when, one might say, modernity arrives at its conclusion, recognize the necessity not only to develop a philosophical critique of the Marxist tradition but also to ground it in militant experience, using the scalpels that reveal, through readings of the factory and social struggle, the new anatomy of collective bodies“ (ibid.: 25 f.).

Hardt und Negri parallelisieren also die Kritik der Renaissancephilosophen an der festgefahrenen Scholastik mit der Kritik der Bewegungsinтеллектуellen der fünfziger und sechziger Jahre an der aus ihrer Perspektive ebenfalls verkrusteten

Marxistischen Tradition. Das gemeinsame Moment sehen sie im Rückgriff auf die Empirie, hier die anatomischen Versuche an Tieren, dort die aktive Teilnahme an konkreten sozialen und wirtschaftlichen Kämpfen. In diesem Zusammenhang wird klar, dass Hardt und Negri sich diese Vorgehensweise der Kritiker am „klassischen“ Marxismus zu eigen machen und auf die Aktualität übertragen.

Als weiteres Beispiel für diese Überzeugung, bei dem die Bedeutung konkreter militanter Erfahrung für das konstitutive Moment von Theorie zum Ausdruck kommt, finden Hardt und Negri bei dem deutschen Autor Hans-Jürgen Krahle, der im Umfeld der 68er-Bewegung wirkt:

„And finally Hans-Jürgen Krahle, in the midst of one of those extraordinary discussions at the heart of the German socialist youth movements that precede the events of 1968, insists on the break with every transcendental concept of the revolutionary process such that every theoretical notion of constitution has to be grounded in concrete experience“ (ibid.: 24 f.).²⁸

Die Notwendigkeit der Verbindung von Denken und kämpferischer Erfahrung begründen Hardt und Negri im Fortgang der Argumentation auf noch elaboriertere Weise. Dazu gehen sie von dem Programm aus, das Foucault in „Wahnsinn und Gesellschaft“ (1989 [1961]) entwirft, worin es laut Hardt und Negri nicht nur darum geht, die „souveräne Herrschaft der Vernunft“ in Frage zu stellen, sondern auch darum herauszufinden, ob es eine Wahrheit jenseits des Wahnsinns gibt (vgl. Hardt/Negri 2009: 119). Als mögliche Antwort auf die Frage nach einer „alternativen Wahrheit“ und einer „alternativen Rationalität“ verweisen Hardt und Negri dann auf die Versuche, sich außerhalb der dominanten Denk- und Machtstrukturen zu bewegen, wie sie nicht nur von Foucault in seiner Fokussierung des angeblichen Wahnsinns, sondern auch von den postkolonialen oder feministischen Ansätzen unternommen wurden. Diese Strategie verfolgen sie jedoch selbst nicht, weil sie die Grenzen aller Bemühungen betonen, einen

28 Hier beziehen sich die Autoren auf den Band „Konstitution und Klassenkampf“ (Krahle 1971), Kap. 31. Eine genauere Quellenangabe machen Hardt und Negri nicht. Interessant an dem zitierten Text, der erstmalig 1969 veröffentlicht wurde, ist, dass auch hier bestimmte Richtungen des Marxismus-Leninismus mit einem „scholastischen ordo“ verglichen werden (ibid.: 331). Zur Bedeutung der Erfahrung des Kampfes führt der Autor aus: „Der Zugang zur Bedürfnisstruktur der Massen ist nicht aus innertheoretischen Ableitungen zu leisten, sondern basiert auf der praktischen Erfahrung des politischen Kampfes. Diese Erfahrung unterdrückt die Dimension emanzipativer Bedürfnisse und parteilicher Interessen, wenn sie in die formale Sprache positivistischer und empiristischer Theorien umgesetzt wird“ (ibid.: 344).

Standpunkt zu finden, der außerhalb der Moderne liegt oder in irgendeiner Form „unkontaminiert“ sein will (vgl. *ibid.*: 119 f.).

Stattdessen formulieren sie es als ihr Ziel, ein „biopolitisches Konzept der Rationalität“ („biopolitical conception of rationality“, *ibid.*: 120) zu entwickeln. Mit dem Begriff der „Biopolitik“ schließen sie ebenfalls an Foucault an, wobei sie auch hier nicht an einer „philologischen“ (*ibid.*: 59), also wortgetreuen Orientierung interessiert sind: Laut ihrer Rekonstruktion geht es Foucault in seinen Überlegungen zur Biomacht darum zu zeigen, wie durch das Management von Gesundheit, Reproduktion etc. Macht ausgeübt wird, die das Leben selbst verwaltet und produziert (vgl. *ibid.*: 57). Dementsprechend verstehen auch Hardt und Negri unter Biomacht die „Macht über das Leben“ („power over life“, *ibid.*). Davon grenzen sie – in einer Unterscheidung, die sie bei Foucault angelegt aber nicht durchgehalten finden – die „Biopolitik“ ab, als die „Macht des Lebens Widerstand zu leisten und eine alternative Produktion von Subjektivität zu bestimmen“ („power of life to resist and determine an alternative production of subjectivity“, *ibid.*). Dabei sind beide Momente laut Hardt und Negri auch bei Foucault aufeinander bezogen, insofern die Ausübung von Macht bei ihm immer das Vorhandensein von Freiheit und Widerstandsbereitschaft voraussetzt (vgl. *ibid.*: 56; 59). Als Pendant zur Biomacht bedeutet Biopolitik für Hardt und Negri also das Ausbrechen der Freiheit, was sie folgendermaßen formulieren: „Biopolitics appears in this light as an event, or, really, as a tightly woven fabric of events of freedom“ (*ibid.*: 59). Eine „biopolitische Rationalität“ müsste demnach also ein Vernunftgebrauch sein, durch den ein „Gewebe von Ereignissen der Freiheit“ zum Ausdruck kommt.

Eine Schlüsselrolle für die „biopolitische Rationalität“ spielt dabei das „Gemeinsame“, dem sie eine außergewöhnliche Kraft zuschreiben:

„[T]he experience of the common provides a framework for breaking the epistemological impasse created by the opposition of the universal and the particular. Once we have critiqued the false universals that characterize dominant modern rationality, any new attempt to promote universal truths is rightly viewed with suspicion, because the critique has unmasked not only those specific claims to universality but also the transcendent or transcendental basis on which universal truths are proclaimed. It is not sufficient, though, in reaction to this, simply to limit ourselves to particular knowledges with no claim to truth“ (*ibid.*: 120).

Durch die „Erfahrung des Gemeinsamen“ soll es also möglich werden, die „epistemologische Sackgasse“ zu überwinden, in die die Philosophie sich durch den

Gegensatz von „universal“ und „partikular“ manövriert hat.²⁹ Denn die Infragestellung oder „Demaskierung“ der falschen Wahrheitsansprüche moderner Rationalität führt dazu, dass allen neuen Wahrheitsansprüchen ebenfalls zu Recht mit Misstrauen begegnet wird. Der Verzicht auf die Erhebung eines Wahrheitsanspruchs ist für Hardt und Negri jedoch keine Option. Sie bieten damit eine Lösung für eine andere vernunftbezogene Erfahrung an, nämlich die der gedanklichen Ausweglosigkeit. Gleichzeitig knüpfen sie an das alte philosophische Problem des Relativismus an, wie es bereits von Platon im Dialog „Theaitetos“ verhandelt wird: Die Relativierung aller Wahrheitsansprüche muss sich selbst gefallen lassen, als nur eine von vielen möglichen Positionen ignoriert zu werden (vgl. oben, Kap. 3.1.3). Wie in der Antike wird hier auf eine bestimmte Erfahrung zurückgegriffen, um ein epistemologisches Problem zu lösen. Allerdings ist in der platonischen und aristotelischen Tradition die noetische Erfahrung gerade keine „gemeinsame“ Erfahrung oder „Erfahrung des Gemeinsamen“, sondern – wie im Höhlengleichnis illustriert – die Erfahrung eines Einzelnen, die ihn von den Mitmenschen entfremden kann, die seine Erfahrung nicht teilen. Zwar spielt auch hier die Praxis des Austausches von Gedanken und Ansichten über das Wahre eine zentrale Rolle, wie er durch die Verbreitung der Methoden der Logik, Rhetorik und Grammatik durch die Sophisten ermöglicht wurde. Dabei wird jedoch zwischen der noetischen Erfahrung selbst (die nur der Einzelne machen kann) und ihrer Artikulation und Kommunikation unterschieden.

Eine erste Annäherung an die Begründung, inwiefern die „Erfahrung des Gemeinsamen“ in der Lage ist, einen Ausweg aus der Sackgasse des Relativismus zu weisen, liefern sie, indem sie auf den Alltagsgebrauch von Ausdrücken wie „Common Sense“ und „Common Knowledge“ verweisen. Beide Bezeichnungen enthalten einen Teil dessen, worauf sie abzielen, insofern als sie „über die Grenzen des Partikularen hinausreichen“ und auf eine „gewisse soziale Allgemeinheit hinweisen“. Allerdings drücken beide Termini laut Hardt und Negri ein passives Verständnis des Gemeinsamen aus, wohingegen sie – in loser Anknüpfung an Spinozas Konzept der „Gemeinbegriffe“ (vgl. dazu oben, Kap. 3.1.3) – auf dessen aktive Herstellung abzielen wollen (vgl. *ibid.*: 120 f.):

29 Strukturell erinnert Hardts und Negris These hier an ihre Aussage, dass die Multitude durch immaterielle Arbeit in der Lage ist, die Strukturen der Gesellschaft selbst zu schaffen und so die Alternative zwischen Anarchie und Souveränität überwinden kann: So wie sie hier ein epistemologisches Dilemma auflösen wollen, versuchen sie dort durch Rückgriff auf die gemeinsame Arbeit der Multitude, ein scheinbar auswegloses politisches Dilemma zu lösen. Vgl. dazu unten, Kap. 4.2.2.

„We concentrate instead, following Spinoza’s conception of ‘common notions’ on the production and productivity of the common through collective social practices. Like the universal, the common lays claim to truth, but rather than descending from above, this truth is constructed from below” (ibid.).³⁰

Durch kollektive soziale Praxis soll also das Gemeinsame produziert werden, das dadurch ebenfalls einen Wahrheitsanspruch erhebt, wobei das „Gemeinsame“ anders als das „Universale“ von unten konstruiert wird und nicht von oben herabsteigt. Diese Aussage präzisieren die Autoren folgendermaßen:

„[E]pistemology has to be grounded on the terrain of struggle – struggle that not only drives the critique of the present reality of domination but also animates the construction of another reality. Saying that truth is constructed from below means that it is forged through resistance and practices of the common“ (ibid.).

Die Tätigkeit, auf die Hardt und Negri primär abzielen, wenn sie von kollektiven sozialen Praktiken sprechen, die das Gemeinsame und seinen Wahrheitsanspruch hervorbringen, ist also der „Kampf“. Mit diesem Wort meinen Hardt und Negri verschiedenste Formen von Arbeitskämpfen oder Kämpfen um Ressourcen oder bestimmte Rechte, wobei sie sich in „Commonwealth“ besonders auf solche Kämpfe berufen, in denen Aktivisten aus verschiedensten Berufsgruppen, sozialen und ethnischen Hintergründen zusammenwirken und dabei nicht nur gemeinsame Ziele verfolgen, sondern auch gemeinsame Organisationsstrukturen aufbauen (vgl. ibid.: 111). Als Beispiele nennen sie unter anderem die mexikanischen Zapatisten und die Bewegung gegen die Privatisierung von Wasser und Gas in Bolivien (vgl. ibid.: 106–112). Zu diesem Paradigma passt auch, dass sie als weitere Schlagworte zur Charakterisierung ihres Projekts der biopolitischen Vernunft „strategische Untersuchung“ und „Militanz“ verwenden: „The collective practice of biopolitical reason has to take the form of *strategic investigation*, a form of militancy“ (ibid.: 125).

Sie begründen die Aussage, dass biopolitische Vernunft die Form der „Militanz“ annehmen muss, zunächst durch den Verweis auf die Notwendigkeit der öffentlichen Vergewisserung über die Wahrheit durch öffentliche Aussprache:

30 Für Spinoza berufen sie sich nicht auf den Originaltext, sondern auf Martiál Gúeroult (Gúeroult 1974: 324–333). Zusätzlich verweisen sie auf Gramscis Diskussion von „Common sense“ („senso comune“) in seinem Text „Critical Notes on an Attempt at Popular Sociology“ (im Original heißt die Passage aus den Quaderni del Carcere „Osservazioni e note critiche su un tentativo di ‚Saggio popolare di sociologia‘“ (vgl. Gramsci 1975 [1948]: II, 1396–1401).

„Spinoza jokes at one point that in order to speak the truth of the sestertius or the imperial (two different coins) that I have in my hand and grasp their value, I have to refer to the common voice that gives them monetary value. Truth can only be proclaimed out loud“ (ibid.: 125).³¹

Dann fügen sie eine zweite Begründung an:

„[T]ruth must be not only proclaimed but also acted, which Spinoza identifies with the formula *experientia sive praxis*, the principle of a truth formed by the activism of subjects who want to live a common life“ (ibid.: 125).³²

Hier betonen sie also, dass die Wahrheit nicht nur laut ausgesprochen werden muss, um sich überhaupt als solche zu konstituieren, sondern dass sie „gehandelt“ werden muss. Es geht Hardt und Negri also nicht darum, dass die Wahrheit erst erkannt und dann im zweiten Schritt „in die Tat umgesetzt“ werden muss, sondern sie betonen, dass eine gemeinsame Wahrheit erst durch gemeinsame Taten in Form der „strategischen Untersuchung“ entsteht.

Beispiele für eine solche „strategische Untersuchung“ finden Hardt und Negri in den „Bewegungen der Multitude der letzten Dekaden“ („movements of the multitude in the last few decades“, ibid.: 127), was sie anhand von drei Kontexten illustrieren: Ihr erstes Beispiel finden sie im bereits in anderem Zusammenhang erwähnten Vorgehen linker Intellektueller der sechziger Jahre, die unter dem Motto der „Conricerca“ („Mit-Forschung“) den Parteihierarchien das Mo-

31 Hardt und Negri geben hier keine Belegstelle an. Sie beziehen sich wahrscheinlich auf den fünfzigsten Brief an Jarig Jelles, in dem Spinoza das Beispiel der beiden Münzen verwendet (vgl. Spinoza 1977 [1677]: 209). Allerdings geht es Spinoza darin um eine andere Frage. In letztlich theologischer Absicht will er klären, was die Voraussetzung dafür ist, Dinge einer übergeordneten Gattungsbezeichnung zuzuordnen: Dies geht im Falle von „Sextert“ und „Imperial“ nur dann, wenn sie beide als der Gattung „Münzen“ zugehörig erkannt werden. Mit der „gemeinsamen Gattung“ („commune genus“, Spinoza 1976 [1677]: 150) meint Spinoza hier also nicht, dass sie von allen Sprechern als solche erkannt wird, sondern, dass sie den beiden Exemplaren (Sextert und Imperial) gemeinsam ist.

32 Auch hier findet sich kein Beleg für den Ausdruck von Spinoza. Wahrscheinlich beziehen sie sich auf den *Tractatus Politicus*, wo Spinoza in Kap. I, §3 ausführt: „Ita ut non credam, nos posse aliquid, quod ab experientia, sive praxi non abhorreat, cogitatione de hac re assequi, quod nondum expertum, compertumque sit.“ („Daher glaube ich nicht, dass wir in dieser Angelegenheit etwas der Erfahrung, d.h. der Praxis, nicht Widersprechendes durch bloßes Nachdenken erfassen können, das nicht schon erprobt worden ist und somit wohlbekannt ist“ (vgl. Spinoza 1994 [1677]: 8 f.).

nopol auf die Wissensproduktion entziehen und gemeinsam mit den Arbeitern alternative Formen des Wissens hervorbringen.³³ Einen weiteren Fall gelungener „strategischer Untersuchung“ sehen sie gegeben, wenn Professoren und Studenten ihre Arbeit auf den Raum außerhalb der Universitäten und in die sozialen Bewegungen verlagern, und dies nicht als selbstlosen Dienst, sondern vor allem als Möglichkeit verstehen, ihre Fähigkeit zur Wissensproduktion zu potenzieren (vgl. *ibid.*).³⁴ In einer argumentativen Klimax nennen sie als letztes Beispiel die „Globalisierungsbewegungen“ (*ibid.*), die aus ihrer Sicht die anhand der Fabrik erprobten Modelle der „Conricerca“ auf das „gesamte Terrain biopolitischer Produktion“ übertragen (vgl. *ibid.*). Als konkrete Formen, wie diesen Bewegungen dies gelingt, nennen sie soziale Zentren, „Nomaden-Universitäten“, Webseiten und Bewegungszeitschriften (vgl. *ibid.*).³⁵ Vor dem Hintergrund dieser Beispiele „strategischer Investigation“ stellen sie fest, dass Reflexion und Handeln hier nicht voneinander getrennt werden können: „Strategic investigation is really something you cannot talk about without doing it“ (*ibid.*: 128).

Die Aufgabe von Philosophie und Rationalität besteht bei Hardt und Negri also nicht nur in der nachträglichen Reflexion von politischem Handeln, sondern ist für sie integraler Bestandteil von Engagement. Dies bringen sie plakativ zum Ausdruck, indem sie sich von der Tradition abgrenzen, die die Philosophie als „Eule der Minerva“ versteht.

Aus ihrem Anspruch, „ein philosophisches Buch“ zu schreiben, den sie in „Multitude“ formulieren (Hardt/Negri 2005: xvi), ergibt sich, dass die Auseinandersetzung mit Philosophie und Vernunft eine reflexive Funktion hat: Sie wollen sich also durch die Philosophie engagieren, wobei sie ein dekonstruktives, kritisches Moment und ein konstruktives Moment unterscheiden. Gleichzeitig schafft die Philosophie für Hardt und Negri auch die Grundlage für politisches Engagement, denn dieses ist auf der Basis eines umfassenden Relativismus oder Skeptizismus nicht denkbar.

Ihre Argumentation beruht dabei sowohl auf unmittelbarer Erfahrung, als auch auf dem Rückgriff auf Vorbilder aus verschiedenen Epochen: Die Erkennt-

33 Als Referenzautor nennen sie Romano Alquati und seine Texte in „Sulla Fiat ed altri scritti“ (1975) und „Per fare conricerca“ (1993). Wie in Kap. 3. Erwähnt, arbeitete Negri selbst mit Alquati zusammen und gehörte mit ihm und Mario Tronti zu den Gründern der Zeitschrift „Classe operaia“.

34 Hier verweisen sie auf einen Essay von Charles Hale (2006).

35 Als Beispiele für Publikationen, die aus solchen Praktiken hervorgegangen sind, nennen sie: „La hipótesis 891“, verfasst vom „Colectivo Situaciones“ (2002); „L’università globale“ des „Collettivo edu-factory“ (2008) und „Nociones comunes: Experiencias y ensayos entre investigación y militancia“ (Malò 2004).

nis, dass das „Empire“ keine eiserne, unveränderliche Welt darstellt, sondern durchaus Risse hat, die Veränderungen ermöglichen, beruht auf ihrer eigenen Erfahrung des Durchschauens einer Illusion. Gleichzeitig berufen sie sich für den Prozess dieses Enthüllens auch auf Vorbilder von Euhemerus bis zu den Aufklärern. Die Schilderung der gedanklichen Ausweglosigkeit, in die der nicht stillstellbare Impetus des Demaskierens führt, lässt ebenfalls auf eine persönliche Erfahrung schließen. Der Lösungsvorschlag für diese Ausweglosigkeit – der Rekurs auf die „Erfahrung des Gemeinsamen“ – beruht dabei wiederum einerseits auf Vorbildern der Ideengeschichte, allen voran Spinoza. Auch hier lässt sich jedoch interferieren, dass ihre persönlichen Erfahrungen der Teilnahme an sozialen Bewegungen von den Operaisten bis hin zur Globalisierungskritik Grundlage für ihre Überzeugung sind. Die Erkenntnis von Wahrheit wird für sie gerade nicht durch den Rückzug aus dem Alltäglichen und dem Einnehmen einer Vogelperspektive erreicht, sondern durch die Immersion in soziale Kämpfe. Ausgeblendet wird dabei jedoch, dass bereits die Entscheidung für eine solche Immersion die Entscheidung für die Legitimität der jeweiligen Anliegen und Formen von Auseinandersetzung voraussetzt.

3.3 RATIO UND ÖKONOMISCH-SOZIOLOGISCHE KRITIK

3.3.1 Pierre Bourdieu

1995 gründete Pierre Bourdieu gemeinsam mit anderen Wissenschaftlern unter dem Eindruck der französischen Mobilisierungen von Arbeitslosen, „Sans-Papiers“ und Arbeitern das Netzwerk „Raisons d’Agir“, dessen Verlag „Éditions Raisons d’Agir“ auch seine beiden Sammelbände globalisierungskritischer Texte „Contre-feux“ (Bourdieu 1998) und „Contre-feux 2“ (Bourdieu 2001) herausbrachte. Bereits in dem von Netzwerk und Verlag gewählten Namen, der sich die doppelte Bedeutung von „raison“ – „Grund“ und „Vernunft“ – zu Nutze macht, wird der enge Zusammenhang von Vernunft und politischem Engagement in seinem Denken deutlich. Und tatsächlich spielt die Vernunft in diesen Texten eine zentrale Rolle sowohl für die Motivation als auch für die Formen des verändernden und rebellischen Handelns.

Die Verteidigung der Vernunft gegen ihren Missbrauch

Dabei setzt Bourdieu zunächst bei einer Kritik des vorherrschenden Vernunftverständnisses des Neoliberalismus an: Zum einen kritisiert er den „szientisti-

schen Rationalismus“ („rationalisme scientiste“, Bourdieu 1998: 25) der mathematischen Modelle und Theorien des rationalen Handelns, der aus seiner Sicht Weltbank, IWF und transnationale Law Firms dominiert. Dabei macht er deutlich, dass er nicht die ökonomische Wissenschaft als solche verurteilt, sondern die mit Vernunft verwechselte Dogmatik, die auf ökonomischen Theoriefragmen aufgebaut ist. Aufgrund der Beobachtung, dass diese vereinfachten Theoriegebäude unhinterfragt akzeptiert werden, vergleicht Bourdieu sie mit einer religiösen Orthodoxie: So spricht er etwa von der „ökonomischen Vulgata“ („vulgate économique“, Bourdieu 1998: 56; „vulgate néo-libérale, orthodoxie économique-politique“, Bourdieu 2001: 7) oder von Propheten einer „nouvelle religion économique“ (ibid.: 98). Den Glauben an die heilsame Wirkung des Freihandels nennt er „formidable croyance“ (Bourdieu 1998: 114) oder „Free Trade Faith“ (ibid.) und wirft den Politikern vor, die Macht der Märkte zu sakralisieren (vgl. ibid.). Statt der Anwendung von Vernunft handelt es sich bei den extremen Vertretern der neoliberalen Chicago School aus Bourdieus Sicht um eine Form von „szientistischer Verrücktheit“ („folie scientiste“, Bourdieu 2001: 98), die er mit den „exaltiertesten Delirien“ („délirés les plus exaltés“, ibid.) des „wissenschaftlichen Sozialismus“ vergleicht (vgl. ibid., sowie Bourdieu 1998: 56; 114).

Die Reduktion der Vernunft auf mathematische Formalisierungen interpretiert Bourdieu dabei gleichzeitig als Artikulation und Garantie einer westlichen Arroganz, die agiert, als habe eine bestimmte Gruppe von Menschen ein Monopol auf die Vernunft. Diese Grundhaltung charakterisiert er als „imperialistischen Rationalismus“ (vgl. ibid.: 26) und Ausdruck eines Machtmissbrauchs, der sich auf die Vernunft beruft („abus de pouvoir qui s’arment ou s’autorisent de la raison“, ibid.). Sie führt bei den arabischen, südamerikanischen, und afrikanischen Bevölkerungen laut Bourdieu zu einer „Revolte gegen die Vernunft“ („révolte très profonde contre la raison“, ibid.).

Als Mittel gegen diesen Missbrauch plädiert Bourdieu für eine Verteidigung der Vernunft:

„C’est encore défendre la raison que de combattre ceux qui masquent sous les dehors de la raison leurs abus de pouvoir ou qui se servent des armes de la raison pour asseoir ou justifier un empire arbitraire“ (ibid.: 26).³⁶

36 Man kann die Vernunft auch verteidigen, indem man die bekämpft, die unter dem Deckmantel der Vernunft ihren Machtmissbrauch maskieren oder die sich der Waffen der Vernunft bedienen, um eine willkürliche Herrschaft zu festigen oder zu legitimieren.

Diese Verteidigung der Vernunft besteht also darin, den Machtmissbrauch zu entlarven, die sich unter dem Deckmantel der Vernunft verstecken. Ähnlich argumentiert er dabei in Bezug auf das Gedankengebäude des Neoliberalismus:

„À cette idéologie, qui habille de raison pure une pensée simplement conservatrice, il est important d’opposer des raisons, des arguments, des réfutations, des démonstrations, et donc de faire du travail scientifique“ (ibid.: 60).³⁷

Die „wissenschaftliche Arbeit“ („travail scientifique“), die Bourdieu diesem als reine Vernunft „verkleideten“ konservativen Denken entgegen halten will, basiert dabei auf einem anderen Vernunftverständnis als dem des Neoliberalismus, das laut Bourdieu auf einer „mathematischen Fiktion“ (vgl. ibid.: 108) und einer „engen und strikten Konzeption von Rationalität“ („conception aussi étroite que stricte de la rationalité“, ibid.) beruht, die den individuellen Profit als einzige Leitlinie der Rationalität festlegt (vgl. ibid.: 115, vgl. auch Pleyers 2010: 161).

Die Rolle des Intellektuellen

Den Intellektuellen spricht Bourdieu die Rolle zu, durch Herstellung einer „Gegenhegemonie“ mit Hilfe von Vernunfteseinsatz – allgemeiner Logik und Sprachanalyse, Soziologie und Ökonomie – die vorherrschenden Diskurse in Frage zu stellen und das „Monopol der orthodoxen Technokratie“ (Bourdieu 1998: 32) auf die Meinungsverbreitung zu durchbrechen (vgl. ibid.: 60).

Darüber hinaus sieht er es jedoch auch als Aufgabe der Intellektuellen, sich an der Seite („au côté“, ibid.: 32) von Bewegungen, Vereinigungen und Gewerkschaften zu engagieren. Auch hier schreibt Bourdieu der Soziologie eine besondere Bedeutung zu, weil sie lehrt, wie Gruppen funktionieren und daher zu einer gelungenen Zusammenarbeit unterschiedlicher Gruppierungen beitragen kann. Dazu gehört es für Bourdieu, die Gefahren von Homogenisierung und Monopolisierung einerseits und Fragmentierung andererseits zu erkennen (vgl. ibid.: 32; 63; Bourdieu 2001: 37; 65). Die unverzichtbare Rolle des „intellectuel collectif“ (ibid.: 37) besteht für Bourdieu also darin, dazu beizutragen, die Voraussetzungen für die gemeinsame Suche nach neuen politischen Aktionsformen zu schaffen. Dabei betont er, dass das kritische politische Denken nicht Aufgabe eines einzelnen „Denkmeisters“ („maître à penser“, ibid.: 36) oder Wortführers sein kann, sondern allen engagierten Personen und Gruppen gemeinsam zufällt (vgl. ibid.). Dennoch wird die herausgehobene Funktion, die er dem Intellektuellen

37 Gegen diese Ideologie, die ein schlicht konservatives Denken in reine Vernunft kleidet, gilt es, Gründe, Argumente, Widerlegungen, Nachweise zu erbringen, kurz, wissenschaftlich zu arbeiten.

zuordnet, sehr deutlich, etwa, wenn er von der „eminenten Rolle“ („rôle éminent“, *ibid.*: 53) der Wissenschaftler spricht oder von deren „unverzichtbarer“ („indispensable“, *ibid.*: 66) Arbeit angesichts der ökonomischen und politischen Kräfteverhältnisse.

Das Leitbild für die Rolle des Forschers – und damit letztlich für sich selbst – bezeichnet Bourdieu mit dem US-amerikanischen Begriff des „public intellectual“ und nennt gleichzeitig als Vorbild („modèle“, Bourdieu 2001: 33) Zola: Das Besondere dieser Figur ist, so Bourdieu, dass sie ihre spezifischen Kompetenzen und gleichzeitig die mit ihrem Beruf assoziierten Werte der Wahrheit und Uneigennützigkeit bzw. Unvoreingenommenheit („désintéressement“, *ibid.*) in einem politischen Kampf einsetzt („engage“, *ibid.*). Dieser Verweis auf Uneigennützigkeit oder Unvoreingenommenheit ist jedoch laut Bourdieu nicht zu verwechseln mit der Weberschen Forderung der Wertneutralität der Wissenschaft. Über diese Wertneutralität der Wissenschaft („neutralité axiologique“, Bourdieu 2001: 8) sagt er hingegen, dass sie zu Unrecht mit „wissenschaftlicher Objektivität“ gleichgesetzt wird (vgl. *ibid.*). Er selbst habe zwar immer vor der „prophetischen Versuchung“ („tentation prophétique“, *ibid.*: 75) gewarnt, sei aber durch die Logik seiner Arbeit selbst dazu gebracht worden, die Grenzen zu überschreiten, die er sich selbst im Namen jener Objektivität auferlegt habe und die ihm mehr und mehr wie eine Form der Zensur erschienen sei (vgl. *ibid.*).³⁸

Im Bewusstsein der Gefahr, im Namen der „akademischen Tugend“ („vertu académique“, *ibid.*: 9) für sein politisches Engagement verurteilt zu werden, geht es Bourdieu nach seiner Aussage gerade darum, diese akademische Tugend „gegen sich selbst“ („contre elle même“, *ibid.*), genauer gegen aus seiner Sicht falsche Konzeptionen dieser Tugend zu verteidigen. Ziel ist es, die „kritische Energie“ („énergie critique“, *ibid.*) aus den Mauern der „cité savante“ (*ibid.*) zu befreien und die Untersuchungsergebnisse der Wissenschaft in die öffentliche Debatte einzubringen, wo sie völlig abwesend sind (vgl. *ibid.*). Zur Begründung für diese Forderung verweist er auf die Tatsache, dass gerade das Schweigen der Forscher, allen voran der Ökonomen, gegenüber der Öffentlichkeit dazu beiträgt, dass wissenschaftlich ungerechtfertigte und politisch inakzeptable Maßnahmen von Politik und Journalismus eine wissenschaftliche Legitimation erhalten (vgl. *ibid.*). Die Zurückhaltung der Wissenschaftler in der Öffentlichkeit verhindert also nicht, dass wissenschaftliche Erkenntnisse auf die Öffentlichkeit wirken,

38 Die Positionsveränderung, die Bourdieu hier andeutet, ist gravierend: So betont er beispielsweise in der Einleitung von „Die feinen Unterschiede“, eines seiner Hauptwerke, seine anspruchsvolle Sprache diene auch dazu, das „Abgleiten der Lektüre in die Vereinfachungen des weltläufigen Essayismus oder der politischen Polemik zu hintertreiben“ (Bourdieu 1982: 14).

sondern führt zu einer besonders verzerrten und verkürzten Wahrnehmung. Die Haltung derjenigen, die jedes öffentliche Engagement von Wissenschaftlern im Namen der Werturteilsfreiheit ablehnen, kritisiert Bourdieu daher als Entscheidung für die „tugendhafte Einfachheit des Einschlusses in ihrem Elfenbeinturm“ („*facilité vertueuse de l'enfermement dans leur tour d'ivoire*“, *ibid.*).

Daneben wendet er sich auch gegen die „postmodernen“ Intellektuellen, die die mediale Kultur der zusammenhanglosen Aneinanderreihung und die entsprechende Publikumshaltung des „Zapping“ als ironische und metatextuelle Praktiken feiern, und wirft ihnen eine der „perversesten Formen der scholastischen Illusion in seiner populistischen Version“ vor („*une des formes les plus perverses de l'illusion scolastique en sa forme populiste*“, *ibid.*: 84). Eine Anspielung auf die Scholastik enthält auch eine spitze Kritik an der ökonomischen Zunft:

„Séparé par toute leur existence et surtout toute leur formation intellectuelle, le plus souvent purement abstraite, livresque et théoricien, du monde économique et social tel qu'il est, ils sont, comme d'autre en d'autres temps dans le domaine de la philosophie, particulièrement inclinés à confondre les choses de la logique avec la logique des choses“ (Bourdieu 1998: 115).³⁹

Wie die scholastischen Philosophen, auf die er hier in Anlehnung an Marx anspielt,⁴⁰ haben die Ökonomen also aufgrund ihrer abstrakten, theorielastigen Ausbildung keinen Zugang zur „ökonomischen und sozialen Welt, so wie sie ist“.

Wahrheit, Vernunft und Engagement

Die zitierte Formulierung von der „Welt, wie sie ist“ macht deutlich, dass Bourdieu einen nicht-relativistischen Wahrheitsbegriff zu Grunde legt und zum Ausgangspunkt für die Forderung nach Engagement macht. Dazu passt auch, dass er als Kontrastfolie zur Trennung der theoretisch ausgebildeten Ökonomen von der

39 Durch ihre gesamte Existenz und vor allem durch ihre intellektuelle Ausbildung, die oft rein abstrakt, buchbezogen und theoretisch ist, sind sie von der wirtschaftlichen und sozialen Welt, wie sie ist, abgeschieden. Somit tendieren sie, wie andere zu anderen Zeiten im Bereich der Philosophie, besonders dazu, die Sache der Logik mit der Logik der Sache zu verwechseln.

40 Vgl. Bourdieu 2001: 35, wo als Autor der Formulierung „die Sache der Logik mit der Logik der Sache verwechseln“ Marx genannt wird, allerdings ohne genaue Quellenangabe. Sie stammt aus der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in deren § 270 Marx Hegel vorwirft, in seinem Staatsrecht sei „[n]icht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik [...] das philosophische Moment“, vgl. Marx 1976 (1927): 216.

Welt betont: „Et pourtant, le monde est là, avec les effets immédiatement visibles de la mise en œuvre de la grande utopie néo-libérale [...]“ (Bourdieu 1998: 116).⁴¹ Nach dieser Aussage folgt eine lange Aufzählung dieser Effekte, wie etwa das Elend eines immer größer werdenden Teils der entwickelten Gesellschaften, die wachsende Schere zwischen den Einkommen und das Verschwinden einer autonomen kulturellen Sphäre. Diese Folgen der neoliberalen Politik in der „wirklichen Welt“ sind für Bourdieu also „unmittelbar sichtbar“, was suggeriert, dass eigentlich jeder in der Lage sein müsste, sie zu erkennen. Ohne den Ausdruck zu verwenden, deutet Bourdieu hier die Existenz eines „Common Sense“ im Sinne eines vorwissenschaftlichen Erkenntnisvermögens an, für das es nur der Hinwendung zur Welt bedarf.⁴²

Dennoch sieht er die Position der Wissenschaft als am besten geeignet, um die Wahrheit zu ergründen. Dies wird deutlich, wenn er etwa in einem Interview auf die provokante Frage des Journalisten, ob die Medien Lüge und die Soziologie die Wahrheit produzieren, antwortet, dass es notwendigerweise in beiden Feldern (Medien und Soziologie) Wahrheit und Lüge gebe, aber „in unterschiedlichen Verhältnissen“ („dans des proportions différentes“, Bourdieu 1998: 87). Damit deutet er an, dass die Chancen der Soziologie auf die Ergründung von Wahrheit größer sind als etwa die des Journalismus. Dementsprechend verweist er in demselben Interview auf die Kluft zwischen dem Selbstbild der Medienverantwortlichen und der „Wahrheit ihres Handelns und ihres Einflusses“ („vérité de leur action et de leur influence“, Bourdieu 1998: 88). Zu den Methoden, die er zur Erkenntnis dieser „Welt, wie sie ist“ favorisiert, gehören nicht nur die der Soziologie sondern auch die logische, d.h. sprachbezogene, und ökonomische Analyse.

Drei Methodenstränge: Logik, Soziologie und Ökonomie

Die „critique logique“ (Bourdieu 2001: 36) kritisiert den dominierenden Diskurs – den Bourdieu im platonischen Sinne auch als „doxa“ (Bourdieu 1998: 16; 36; Bourdieu 2001: 89) und mit Aristoteles als „Gemeinplätze“ bezeichnet und die sich die Sprache zur Zielscheibe nimmt: Dazu gehört unter anderem die Bloßstellung von „technokratischen Euphemismen“ („euphémismes technocratiques“,

41 Und doch ist die Welt da – mit den unmittelbar sichtbaren Folgen der Insverksetzung der großen neoliberalen Utopie.

42 Der Begriff des common sense wird hier interferiert. Bourdieu verwendet ihn in den beiden „Contre-feux“-Bänden nicht. In den „Méditations“ definiert er den „gemeinen Menschenverstand“ („sense commun“) als den gemeinsamen Nenner, auf den sich Wissenschaftler und Nichtwissenschaftler einigen können (vgl. Bourdieu 1997: 118–119).

ibid.: 90), etwa wenn „Umstrukturierung der Unternehmen“ für „Entlassungen“ stehen oder an Stelle von „Abschaffung des Sozialstaates“ von der „Reform des Systems der sozialen Sicherungen“ gesprochen wird (vgl. ibid.: 90; Bourdieu 1998: 36; 52f.; 55). Außerdem geht es ihm in der logischen Analyse darum, solche Ausdrücke zu identifizieren, die semantisch fast keine Inhalte mehr besitzen, und die durch die ständige automatische Wiederholung letztlich wie magische Formeln fungieren. Als Beispiele hierfür nennt er unter anderem „Deregulierung“, „freiwillige Arbeitslosigkeit“, „freie Zirkulation des Kapitals“, „Wettbewerbsfähigkeit“ (vgl. ibid.: 36; 56; Bourdieu 2001: 90). Darüber hinaus analysiert die logische Kritik die Argumentation und verweist auf solche „logischen Monster“ („monstres logiques“, Bourdieu 2001: 89) wie „normative Feststellungen“ („constats normatifs“, ibid.), z.B. die Aussage: „Die Wirtschaft globalisiert sich. Wir müssen unsere Wirtschaft globalisieren“ (vgl. ibid.: 89 f.). Ebenfalls Gegenstand der logischen Kritik sind „wilde“, unwiderlegbare Deduktionen, wie „Durch die Schaffung von Reichtum schafft man Arbeit“ und „Der Kapitalismus setzt sich deshalb überall durch, weil er in der Natur des Menschen liegt“ (vgl. ibid.).

Auch die dominante Verwendung des Wortes „Globalisierung“ – er zitiert meist das englische „globalization“ – sieht Bourdieu als Ausdruck für ein „gleichzeitig deskriptives und vorschreibendes Pseudo-Konzept“ („pseudo-concept à la fois descriptif et prescriptif“, ibid.: 96). Demnach erfüllt es aktuell die Funktion, die früher der Topos der „Modernisierung“ als Euphemismus für das Aufoktroyieren eines ethnozentrischen Entwicklungsmodells übernahm. Zwar erkennt Bourdieu die Realität der finanziellen Globalisierung durchaus an (vgl. Bourdieu 1998: 43)⁴³ – die Kritik daran ist ja eines der Kernelemente der in „Contre-feux“ versammelten Texte – aber er wendet sich gegen die dominierende Darstellung im Sinne eines mechanischen, natürlichen Effektes der ökonomischen Gesetze. Diese Betonung der Natürlichkeit und Unausweichlichkeit macht das Wort Globalisierung für Bourdieu zu einer „rechtfertigenden Maske“ („masque justificateur“, ibid.: 84) für eine bestimmte und bewusst betriebene Politik, die konkreten Interessen dient (vgl. ibid.: 95; Bourdieu 1998: 39). Hier taucht

43 Bourdieus Position verschiebt sich dabei leicht zwischen dem Erscheinen von Contre-feux (Bourdieu 1998) und der Veröffentlichung von Contre-feux 2 (Bourdieu 2001): Während er in Contre-feux, bzw. im darin enthaltenen Redemanuskript von 1996, nur die Globalisierung der Finanzmärkte als „bien réelle“ (ibid.: 43) akzeptiert, betont er in einer in Contre-feux 2 abgedruckten Rede aus dem Jahr 2000 auch die Existenz einer „unsichtbaren Weltregierung“ („gouvernement mondial invisible“, Bourdieu 2001: 88) in Form von IWF, WTO und Weltbank, sowie die realen Effekte der weltweiten Handelsliberalisierung (vgl. ibid.: 95 f.).

erneut das Motiv der „Maske“ und damit implizit auch das komplementäre „Demaskieren“ bzw. „Entlarven“ auf, das Bourdieu auch in Hinblick auf den Missbrauch der Vernunft als die primäre intellektuelle Aufgabe ausmacht.

Die zweite Form der Kritik, die soziologische, setzt laut Bourdieu die logisch-lexikalische Kritik fort, indem sie aufdeckt, welche Faktoren der Produktion des dominanten Diskurses zu Grunde liegen, womit er sich insbesondere auf die Funktionsweisen des journalistischen Feldes bezieht (vgl. Bourdieu 2001: 36). Das Verb, das er verwendet, um diese kritische Tätigkeit zu umschreiben, „zu Tage fördern“ („mettre au jour“, *ibid.*), verweist ebenso wie das „Entlarven“ auf das Sichtbarmachen eines verborgenen Sachverhalts. Hier betont er unter anderem die Tatsache, dass der ökonomische Druck im journalistischen Feld zu einer permanenten Angst davor führt, beim Publikum Langeweile auszulösen und damit die Marktanteile sinken zu lassen, was wiederum die Ursache für die ständige Suche nach Skandalen, „Enthüllungen“ und persönlichen Konflikten ist, ohne dass Hintergründe, Konsequenzen und Zusammenhänge dargestellt würden (vgl. Bourdieu 1998: 78 f.). Hinzu kommt laut Bourdieu eine extrem ungleiche Verteilung von Macht und Privilegien innerhalb des journalistischen Feldes, so dass einer Gruppe kapitalistischer Medienunternehmer ein großes journalistisches „Subproletariat“ gegenübersteht, das durch zunehmende Prekarisierung zu einer Art der „Selbstzensur“ verurteilt ist (vgl. *ibid.*: 81).

Hier bedient sich Bourdieu seiner eigenen Differenzierungstheorie, wonach innerhalb der verschiedenen sozialen „Felder“, wie dem ökonomischen, literarischen oder journalistischen, eine ungleiche Verteilung der jeweils maßgeblichen Kapitalsorte und ein dynamischer Kampf um Positionen vorherrschen. Gleichzeitig identifiziert er zwischen den verschiedenen Feldern Machtasymmetrien und Kämpfe um den Verlauf der Grenzen (vgl. etwa Bourdieu 1985: 9–15; Bourdieu/Wacquant 1996: 128–132; zusammenfassend Bohn/Hahn 1999: 257–266). Im Kontext der globalisierungskritischen Argumentationen von „Contre-feux“ und „Contre-feux 2“ wendet er diese Theorie nicht zuletzt an, um aufzuzeigen, wie im Zuge der neoliberalen Globalisierung die Eigenlogik der verschiedenen Felder durch die Dominanz des „globalen wirtschaftlichen Feldes“ („champ économique mondiale“, Bourdieu 1998: 45; Bourdieu 2001: 94 f.; 75; 103; 107) zunehmend ausgehebelt wird. Dies gilt nicht nur für das journalistische Feld, sondern etwa auch für das literarische, in das ökonomische Logiken wie die Orientierung an Konsumentenzufriedenheit, Marktanteilen, Wettbewerb und Profit eindringen. Die Autonomie des literarischen Feldes, die Bourdieu in seinem Werk „Les règles de l’art“ (Bourdieu 1992: 75–164) selbst ausführlich analysiert, ist damit in Gefahr (vgl. Bourdieu 2001: 75–84).

Darüber hinaus ist es für Bourdieu Aufgabe der Soziologie, den Prozess zu analysieren, durch den der Neoliberalismus von einer zunächst minoritären Position zu einer allgegenwärtigen und als selbstverständlich angesehenen Grundeinstellung werden konnte. Hier verweist er besonders auf das gezielte Vorgehen verschiedener Gruppen von Intellektuellen, wie etwa in Frankreich im Umfeld der antikommunistischen Zeitschrift „Preuves“, die laut einer von Bourdieu zitierten Studie (Grémion 1989) von der CIA finanziert wurde, oder in England das Wirken von Autoren, die den Neoliberalismus bereits vor der Regierungszeit von Thatcher durch auflagenstarke Zeitungen hoffähig machten (vgl. Bourdieu 1998: 34f.).

Ein weiterer zentraler Methodenstrang, den Bourdieu zum Einsatz bringt, um die Unsinnigkeit des dominanten Diskurses zu enthüllen, ist der ökonomische. Der ökonomischen Wissenschaft misst Bourdieu deshalb so große Bedeutung bei, weil diese die nationale und internationale Technokratie dominiert. Dieser Technokratie gilt es – so Bourdieu weiter – auf ihrem eigenen Terrain zu begegnen, das heißt, auf dem der ökonomischen Wissenschaft. Er fordert, der hier vorherrschenden „abstrakten und verstümmelten Erkenntnis“ („connaissance abstraite et mutilée“, *ibid.*: 33) eine andere, den Menschen und die ihn betreffenden Realitäten berücksichtigende Denkweise („connaissance plus respectueuse des hommes et des réalités auxquelles ils sont confrontés“, *ibid.*) entgegenzusetzen. Was er damit meint, wird an anderer Stelle deutlich:

„Il faudrait que toutes les forces sociales critiques insistent sur l’incorporation dans les calculs économiques des coûts sociaux des décisions économiques. Qu’est-ce que cela coûtera à long terme en débauchages, en souffrances, en maladies, en suicides, en alcoolisme [...]. Je crois que, même si cela peut paraître très cynique, il faut retourner contre l’économie dominante ses propres armes, et rappeler que, dans la logique de l’intérêt bien compris, la politique strictement économique n’est pas nécessairement économique – en insécurité des personnes et de biens, donc de police, etc.“ (*ibid.*: 45).⁴⁴

44 Alle sozialkritischen Kräfte müssten darauf bestehen, dass in die ökonomischen Kalkulationen auch die sozialen Kosten wirtschaftlicher Entscheidungen einbezogen werden. Was kostet das auf lange Sicht an Entlassungen, an Leiden, an Krankheiten, an Selbstmorden, an Alkoholismus [...]. Ich glaube, selbst wenn das sehr zynisch erscheinen mag, dass wir die vorherrschende Ökonomie mit ihren eigenen Waffen schlagen müssen. Wir müssen daran erinnern, dass nach der Logik des wohl verstandenen Eigeninteresses die strikt ökonomische Politik nicht notwendigerweise ökonomisch ist, was die Unsicherheit von Personen und Gütern angeht, somit die Notwendigkeit von Polizeikräften etc.

Die von Bourdieu favorisierte Denkweise will die „dominante Ökonomie“ also „mit ihren eigenen Waffen schlagen“: Sie bleibt demnach ökonomisch, insofern als sie die Kategorien von Kosten und Nutzen beibehält, fasst diese jedoch weiter. Ein enges, auf finanzielle Rentabilität reduziertes Verständnis von Effektivität soll also ersetzt werden durch eines, das alle – individuelle wie kollektive, materielle und symbolische Profite – im Blick hat (vgl. *ibid.*: 46). Das Ergebnis ist eine „Ökonomie des Glücks“ („*économie du bonheur*“, *ibid.*: 46; 75).

Neben einem umfassenderen Verständnis von Kosten und Nutzen will er diese Bekämpfung der vorherrschenden Ökonomie mit den „eigenen Waffen“ jedoch auch durch Infragestellung ökonomischer Theoreme erreichen, die den Kern des neoliberalen Denkens ausmachen, wie etwa der „Laffer-Kurve“. Diese als einfache umgekehrte Parabel visualisierte These des Ökonomen Arthur Laffer besagt, dass die Steuereinnahmen, sobald ein bestimmter Steuersatz erreicht ist, bei weiterer Erhöhung des Steuersatzes stetig sinken und dient so als Argument gegen höhere Steuern. Andere Ökonomen, darunter Roger Guesnerie, haben jedoch, so betont Bourdieu, die Unbeweisbarkeit von Laffers These erwiesen (vgl. Bourdieu 2001: 90).

Das Leitmotiv in Bourdieus Auseinandersetzung ist das „Enthüllen“ und „Entlarven“ von Täuschungen oder Illusionen, des scheinbar Vernünftigen, scheinbar Unausweichlichen, wie es von Medien und Politik dargestellt wird. In der von Baehr und Gordon entwickelten Typologie des Verstehens fällt Bourdieu Denkweise also eindeutig in die Kategorie des „Unmasking“ (vgl. Kap. 3.1.3).

Bourdieu konzipiert den Einsatz wissenschaftlicher Vorgehensweisen in der Suche nach der Wahrheit dabei primär als Form des Engagements, vor allem als die den Intellektuellen zukommende Form. Gleichzeitig wird jedoch deutlich, dass die Fähigkeit, Vernunft einzusetzen, um den vorherrschenden Diskurs als falsch zu entlarven, allen gegeben ist und als solche das Engagement für die „richtige“ Sache überhaupt erst sinnvoll macht. Er geht dabei also von einem nicht-relativistischen Wahrheitsbegriff aus und revidiert damit auch eigene frühere Positionen.⁴⁵

45 Es wird deutlich, dass Bourdieu in dieser Frage von Positionierungen abweicht, die er in anderen Texten formuliert: So betont er etwa in den nur ein Jahr vor „*Contre-feux*“ erschienenen „*Méditations pascaliennes*“, dass auch die Wissenschaft auf einer „*doxa épistémique*“, einer habituellen unhinterfragten Grundüberzeugung, beruht (vgl. Bourdieu 1997: 26; Bohn/Hahn 1999: 260) und wiederholt seine bereits in „*Sozialer Raum und Klassen*“ formulierte Aussage über die Wahrheit: „*S’il y a une vérité, c’est que la vérité est un enjeu de luttes*“ („Wenn es eine Wahrheit gibt, so die, dass um die Wahrheit gekämpft wird“, Bourdieu 1997: 140). An anderer Stelle bezeichnet Bour-

Während er sich zunächst vehement gegen die „Tentation prophétique“ des Wissenschaftlers wandte, richtet er sich im globalisierungskritischen Spätwerk gegen die Art von Wissenschaft, die in der Isolation von der Welt und in Selbstreferenzialität verhaftet bleibt. Als Erfahrungskern, der dieser Revision zu Grunde liegt, lässt sich wiederum das Durchschauen einer Illusion identifizieren – hier der Illusion der Schicksalhaftigkeit der Globalisierungsprozesse und der damit einhergehenden neoliberalen Reformen – verbunden mit der Erfahrung, dass die Illusion Medien und Politik flächendeckend beherrscht. Diese Erfahrung des „Hinter-die-Kulissen-Blickens“ kann laut Bourdieu sowohl auf vorwissenschaftlicher Basis stattfinden, durch unverblendetes „Hinschauen“, als auch mit Hilfe der Instrumentarien, die Soziologie, Ökonomie und Logik bereitstellen.

3.3.2 Joseph Stiglitz

Joseph Stiglitz formuliert bereits in der Widmung seines Bestsellers „Globalization and its Discontents“ (Stiglitz 2002) eine Art Motto: „to my mother and father who taught me to care and reason and to Anya who put it all together and more“. Die Fähigkeiten der Sorge und des Nachdenkens und deren Verknüpfung präsentiert er hier implizit als die Triebfedern für die Kritik, die er in diesem Buch äußert.

Das, was seine Sorge auslöst und sein Nachdenken provoziert, ist die ökonomische Globalisierung in Form von fiskaler Austerität, Liberalisierung und Privatisierung, wie sie von den internationalen Finanzinstitutionen, allen voran dem IWF, vorangetrieben wird, und die für Millionen von Menschen sehr schwerwiegende Folgen hat. Hierzu zählt er die wiederkehrenden Finanzkrisen,

die die Intellektuellen als „(beherrschte) Fraktion der herrschenden Klasse“ (Bourdieu 1993:68), deren Erkenntnisse letztlich wie die aller anderen von ihrer Klassenzugehörigkeit bestimmt werden. In den beiden globalisierungskritischen Textsammlungen geht er hingegen davon aus, dass sie sich aus dieser Verstrickung lösen und privilegierten Zugang zur Wahrheit, bzw. zur „Welt, wie sie ist“ erlangen können (vgl. dazu Burchardt 2003: 515). Allerdings nimmt Bourdieu auch in den „Méditations“ bereits eine ambivalente Position ein, wenn er ausführt, dass es möglich sei, auf den „Absolutismus des klassischen Objektivismus“ zu verzichten, ohne dabei zum Relativismus „verdammt“ zu sein: „On peut ainsi renoncer à l’absolutisme de l’objectivisme classique sans se condamner au relativisme“ (Bourdieu 1997: 143 f.). Es handelt sich bei der beschriebenen Verschiebung in Bourdieus Denken also nicht um den Übergang von einer rein relativistischen zu einer rein objektivistischen Haltung, sondern um die Entscheidung für einen bereits zuvor angedeuteten Antirelativismus.

Massenarbeitslosigkeit in Ländern ohne jegliches soziales Netz und die Unterminierung demokratischer Entscheidungsstrukturen (vgl. *ibid.*: 10; 248).

Eine Beleidigung der Vernunft

Dabei beschäftigt sich Stiglitz vor allem mit der Frage, warum offensichtliche Sachlagen, etwa die Gefahr, die von unkontrollierter Finanzmarktliberalisierung ausgeht, die Verschärfung von Rezessionen durch zusätzliche harte Sparprogramme sowie das unleugbare Scheitern bestimmter Strategien in der Vergangenheit, trotz der „überwältigenden Beweise“ („overwhelming evidence“, *ibid.*: 129) von den Entscheidungsträgern nicht wahrgenommen werden. Ohne, dass er dieses Bild hier gebrauchen würde, geht es Stiglitz also um eine ähnliche Problematik wie die, die im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern verhandelt wird: Die Tatsachen liegen auf der Hand, aber alle verhalten sich so, als sei es anders. Dass er damit einer intensiven persönlichen Erfahrung Ausdruck verleiht, nämlich einer erlebten Beleidigung der Vernunft, verdeutlicht er, indem er an einer Stelle das Wort „Schock“ verwendet:

„As an academic I was shocked that the IMF and the U.S. Treasury would push this agenda with such force, in the face of virtual absence of theory and evidence suggesting that it was in the economic interests of either the developing countries or global economic stability – and in the presence of evidence to the contrary“ (*ibid.*: 100).

Diese Erfahrung der provozierten Vernunft ist für Stiglitz auch eine Grundlage der gesamten Globalisierungskritik und führt zu deren Opposition gegen die Vorstellung eines bestimmten Politikpakets als Allheilmittel:

„And it [= opposition to globalization, C.U.] it not just opposition to the policies themselves, but to the notion that there is a single set of policies that is right. This notion flies in the face of both economics, which emphasizes the importance of trade-offs, and of ordinary common sense“ (*ibid.*: 221).

Bereits in der Einleitung zu seinem Buch betont Stiglitz, dass die Folgen bestimmter Politiken für „fast jeden, der im Kontakt mit der realen Welt steht, offensichtlich“ sind („obvious to almost anyone in touch with the real world“, *ibid.*: xii), und beruft sich somit auf eine Art „unverstellten Blick“ auf die Tatsachen, der von den Erkenntnissen der Wissenschaft unabhängig ist. Dazu passt auch Stiglitz' Verwendung des Wortes „Erfahrung“ in folgender Formulierung:

„Its [the IMF's, C.U] naïve faith in markets made it confident that a liberalized financial system would lower interest rates paid on loans and thereby make more funds available. The IMF was so certain about the correctness of its dogmatic position that it had little interest looking at actual experiences“ (ibid.: 32).

Glaube und Ideologie verhindern aus seiner Sicht also, dass die „eigentliche Erfahrung“, also das, was sich dem unverstellten Blick der Vernunft offenbart, zur Kenntnis genommen wird.

Ideologie und Interessen

Damit sind bereits einige Stichworte gefallen, die andeuten, wie Stiglitz seine Frage beantwortet, was der Grund für dieses Verhalten der die wirtschaftliche Globalisierung gestaltenden Akteure ist: Er verweist sowohl auf das Vorherrschen der Interessen eines bestimmten engen Personenkreises als auch auf das Wirken einer mächtigen Ideologie, die er als „free market ideology“ (vgl. ibid.: xiv; 12 f.; 18; 59; 73; 132; 172; 185; 198; 215; 221) bezeichnet.

Unter Ideologien im Allgemeinen und der Ideologie des freien Marktes im Besonderen versteht Stiglitz ein Set von unhinterfragten Glaubenssätzen, die als Linse fungieren, durch die auf die Welt geblickt wird. So formuliert er etwa in Bezug auf die Weigerung des IWF, die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass während der Asienkrise gerade jene Länder nach kurzer Zeit am besten gestellt waren, die seine Vorgaben in Bezug auf Kapitalmarkliberalisierung, Zins- und Fiskalpolitik nicht befolgt hatten:

„The IMF felt it had little need to take these lessons on board because it knew the answers; if economic science did not provide them, ideology – the simple belief in free markets – did. Ideology provides a lens through which one sees the world, a set of beliefs that are held so firmly that one hardly needs empirical confirmation“ (ibid.: 222).

Die Verwendung des Begriffs „Glaube“ passt auch zu Stiglitz' häufiger Verwendung des Ausdrucks „Marktfundamentalismus“ („free market fundamentalism“, ibid.: 36; 58; 73; 74; 85; 132; 138; 196; 207). Durch diese Bezeichnung rückt er die „Marktideologie“ in die Nähe einer radikalen, veränderungsresistenten und rationaler Argumentation nicht mehr zugänglichen Religiosität. Dementsprechend vergleicht er den „Marktfundamentalismus“ auch mit der sowjetischen Version des Marxismus und argumentiert, dass er nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion als „neue Religion“ den gescheiterten Marxismus als „alte Religion“ abgelöst hat (vgl. ibid.: 132).

Im Zuge seiner Analyse der Ideologie des freien Marktes im Sinne einer fundamentalistischen Religion verweist Stiglitz auch darauf, dass das durch harte Sparmaßnahmen herbeigeführte Leiden einer Bevölkerung von den Finanzeliten und dem IWF zu einer Form von Erlösung sublimiert wurde: „Suffering and pain became part of the process of redemption, evidence that a country was on the right track“ (ibid.: 36). Darüber hinaus bezeichnet er einzelne Elemente des „Marktfundamentalismus“ wie etwa das uneingeschränkte Vertrauen auf den „Trickle Down Effekt“ oder die heilsame Wirkung von Kapitalmarktliberalisierungen als „Glaubensartikel“ („article of faith“, ibid.: 78/„sacred article of faith“: 213).

Die „Ideologie des freien Marktes“ bzw. der „Marktfundamentalismus“ dominieren aus Stiglitz’ Sicht also das Denken und Handeln der Entscheidungsträger der wirtschaftlichen Globalisierung, besonders des IWF. Gleichzeitig sieht er diese Entscheidungsträger jedoch als dominiert durch die Interessen der globalen „financial community“, der Großbanken und der multinationalen Konzerne, sofern beide Gruppen nicht ohnehin miteinander identisch oder durch das System der „revolving door“ miteinander verknüpft sind:

„The IMF is pursuing not just the objective set out in its original mandate, of enhancing global stability and ensuring that there are funds for countries facing a threat of recession to pursue expansionary policies. It is also pursuing the interests of the financial community“ (ibid.: 206).

Dabei betont er, dass diese Interessen nicht mit denen eines ganzen Staates, etwa der USA, gleichzusetzen sind. Vielmehr konterkariert die interessengeleitete Politik des IWF und des US-Finanzministeriums laut Stiglitz zusätzlich zu ihrer Schädlichkeit aus globaler Sicht auch die allgemeinen Interessen der US-amerikanischen Volkswirtschaft (vgl. ibid.: 19; 63; 176; 130).

Ob Stiglitz einen der beiden von ihm hervorgehobenen Faktoren – Interesse und Ideologie – für primär und den anderen für sekundär hält, wird aus seinen Ausführungen nicht deutlich. Zunächst spricht er davon, dass die Ideologie das Vorherrschen von Interessen nur „dünn verhüllt“ („thinly veiling“, ibid: xiii). An anderer Stelle betont er umgekehrt, dass die Ideologie des freien Marktes zwar weitgehend im Einklang („broadly consonant“, ibid.: 230) mit den Interessen der „financial community“ war, aber auch dann als Leitlinie des Handelns diente, wenn sie scheiterte und so selbst diesen Interessen zuwiderlief (vgl. ibid.). Dies lag seiner Interpretation nach daran, dass die Ideologie so tief verwurzelt war, dass sie das „klare Denken verwischt“:

„In some instances, what the financial community may think is in its interests is actually not, because the prevalent free market ideology blurs clear thinking about how best to address an economy's ills“ (ibid.: 195 f.).

Gegenstrategien: Wissenschaft, Debatte, Common Sense

Gegen dieses Zusammenwirken von Ideologie und Interesse, das aus seiner Sicht das klare Denken verhindert, plädiert Stiglitz für zwei Strategien: Zum einen führt er die „ökonomische Wissenschaft“ ins Feld, zum anderen betont er, wie wichtig die Bedeutung von Öffentlichkeit und offener Diskussion sind.

Die erste Strategie liegt gewissermaßen auf der Hand, insofern er selbst als renommierter Ökonom und Wirtschaftsnobelpreisträger hier eine große Autorität besitzt. Dementsprechend formuliert er die Zielsetzung:

„The free market ideology should be replaced with analyses based on economic science, with a more balanced view of the role of government drawn from an understanding of both market and government failures“ (ibid.: 250).

Inhaltlich betont er besonders die Tatsache, dass in der ökonomischen Wissenschaft die Gültigkeit der letztlich auf Adam Smith zurückgehenden These von der „unsichtbaren Hand“, also der Effizienz unregulierter Märkte, sehr weit eingeschränkt wurde (vgl. ibid.: 73; 85; 196; 218). Dazu verweist er etwa auf jüngere Fortschritte in der ökonomischen Theorie („recent advances in economic theory“, ibid: 73), die zeigen, dass im Falle von Informationsdefiziten – d.h. im Grunde genommen immer und besonders in Entwicklungsländern – der Markt durchaus nicht perfekt funktioniert. Hier bezieht er sich maßgeblich auf seine eigenen Arbeiten (vgl. ibid.; Greenwald/Stiglitz 1986).

Darüber hinaus plädiert Stiglitz für eine Rückbesinnung auf die Grundannahmen von John Maynard Keynes, wonach Marktversagen durch Regierungshandeln – vor allem durch Stimulierung der gesamtwirtschaftlichen Nachfrage – ausgeglichen werden kann (vgl. Stiglitz 2002: 11; 100; 121; 196 f.; 249 f.).

Gleichzeitig erkennt Stiglitz jedoch an, dass auch innerhalb der ökonomischen Wissenschaft grundsätzliche Uneinigkeit über die komplexen Fragen der globalen Wirtschaft besteht:

„My point here, however, is not to resolve these controversies, or to push for my particular conception of the role of government and markets, but to emphasize that there are real disagreements about these issues among even well-trained economists“ (ibid.: 220).

Darin, dass es hier keine Unfehlbarkeitsfantasien geben kann, sieht er gerade einen entscheidenden Unterschied zwischen Wissenschaft und Ideologie (vgl. *ibid.*: 230). Es kann also nicht darum gehen, die Erkenntnisse einer bestimmten wirtschaftswissenschaftlichen Schule als neues Dogma zu proklamieren. Stattdessen bringt Stiglitz hier seine zweite Strategieempfehlung ins Spiel, wenn er betont, dass Fragen der Gestaltung der wirtschaftlichen Globalisierung öffentlich und offen diskutiert werden müssen: „In our own democracies we have active debates on every aspect of economic policy“ (*ibid.*: 221).

Die für die wirtschaftliche Globalisierung maßgeblichen Entscheidungen fallen jedoch, so betont Stiglitz, hinter verschlossenen Türen, ohne Debatte und in „opaken“ (*ibid.*: 33) Organisationen – vor allem dem IWF und einzelnen Gremien der US-Regierung – die nicht nur nach außen hin Geheimhaltung praktizieren, sondern auch kaum Informationen von der Außenwelt nach innen dringen lassen (vgl. *ibid.*: xiv; 33; 130; 171). In Russland etwa wurde, so Stiglitz, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion versucht, verschiedene wirtschaftliche Strategien gegeneinander abzuwägen, allerdings ohne Erfolg, weil externer Druck diese Debatten unterdrückte:

„These are complicated matters, and in democracies, they need to be debated and discussed. Russia was trying to do that, trying to open up the discussion to different voices. It was Washington – or more accurately, the IMF and the U.S. Treasury – that were afraid of democracy, that wanted to suppress debate“ (*ibid.*: 170).

Die Forderungen, die sich daraus ergeben, sind dementsprechend Veränderungen in der globalen Governance, die sowohl ein offene Diskussion von Entscheidungen zulassen als auch die Partizipation derer, die von den Entscheidungen letztlich betroffen sind (vgl. *ibid.*: 226; 252). Sein eigenes Buch präsentiert er als den Versuch, eine solche Debatte zu eröffnen:

„I hope my book will open a debate, a debate that should occur not just behind the closed doors of government and the international organizations, or even in the more open atmosphere of universities. Those whose lives will be affected by the decisions about how globalization is managed have a right to participate in that debate, and they have a right to know how such decisions have been made in the past. At the very least, this book should provide more information about the events of the past decade. More information will surely lead to better policies and those will lead to better results. If that happens, then I will feel I have made a contribution“ (*ibid.*: xvi).

In Abgrenzung von den geschlossenen und geheimen Zirkeln etwa von WTO und IWF plädiert Stiglitz also für eine offene Partizipations- und Diskussionskultur, die sich an den Grundideen der deliberativen Demokratie orientiert, wonach sich in den Prozessen informeller und institutionalisierter – vernunftbasierter – öffentlicher Meinungsbildung unter der Voraussetzung gleichberechtigter Kommunikation eine legitime Entscheidung herauskristallisiert (vgl. Kap. 3.1.2).

Diese Grundüberzeugung – die Notwendigkeit der Deliberation und die Ablehnung doktritärer Vorschreibungen – basiert für Stiglitz dabei sowohl auf wissenschaftlicher Erkenntnis als auch auf „ordinary common sense“ (ibid.: 221). Damit benennt er neben der ökonomischen Wissenschaft eine weitere Ressource, die es gegen das unreflektierte und interessengeleitete Einheitsdenken in Anschlag zu bringen gilt. Auf „Common Sense“ rekurriert Stiglitz implizit auch an anderen Stellen, wenn er etwa formuliert, dass es außerhalb von IWF und Finanzeliten eine „breite Übereinkunft“ („broad agreement“, ibid.: 218) gibt, dass Regierungen eine wichtige Rolle für jede Gesellschaft und jede Wirtschaft spielen, und dass ein „breiter Konsens“ („broad consensus“, ibid.: 232) über die Notwendigkeit herrscht, die Aufgaben des IWF auf seine Kernfunktion des Krisenmanagements zu begrenzen.

Letztlich lassen sich bei Stiglitz zwei parallel verwendete Vorstellungen von Rationalität und Theorie ausmachen: Zum einen orientiert er sich als Ökonom an dem in den Natur- und Sozialwissenschaften vorherrschenden Theoriebegriff im Sinne einer Gesamtheit von Aussagen zur Generierung von falsifizierbaren Hypothesen und bringt dabei die von ihm selbst mitentwickelten Theorien etwa über die Bedeutung von Informationsasymmetrien für das Marktgeschehen in Anschlag. Gleichzeitig geht er jedoch von einer Art vorgelagerter Grundrationalität aus, die er als „Common Sense“ bezeichnet und die für die Zugänglichkeit zur Realität und die grundsätzliche Offenheit gegenüber dem Austausch von Argumenten steht. Darüber hinaus geht er in der Tradition der deliberativen Demokratietheorie davon aus, dass in wissenschaftlich umstrittenen Fragen eine offene Debatte zu rationalen und politisch richtigen Ergebnissen führen kann und leitet daraus die Forderung ab, solche Debatten auch zu ermöglichen.

Die Vernunft – bzw. die in der Widmung angesprochene Fähigkeit des Nachdenkens („to reason“) – *motiviert* für Stiglitz also das Engagement gegen die vorherrschende Form der Globalisierung, weil sie durch die offensichtlichen Widersinnigkeiten der neoliberalen Globalisierung gleichsam provoziert wird. Gleichzeitig plädiert er für die Anwendung von Vernunft – sowohl in der ökonomischen Wissenschaft als auch auf der Basis eines „Common Sense“ – als *Form* des Engagements gegen die vorherrschende Ideologie und Praxis der Globalisierung. Die *Ziele*, die er formuliert, vor allem eine veränderte globale

Governance mit mehr Diskussions- und Partizipationsmöglichkeiten anstelle von geheimen, ideologiegeleiteten Zirkeln, sollen der Entwicklung eines rationalen Diskurses dienen.

3.3.3 Susan George

Der Weg durch den Dschungel: Die Entdeckung der eigenen Vernunft

Eines der Ziele ihres manifestartigen Textes „Another world is possible if“, so erklärt Susan George in der Einleitung, besteht darin, Wissen und Orientierung bereitzustellen für diejenigen, die sich für eine andere Welt engagieren möchten. Zu einem großen Teil handelt es sich dabei um ökonomisches Wissen. In diesem Zusammenhang erwähnt sie ihre eigene Auseinandersetzung mit vormals fremden Wissensbereichen und artikuliert so, fast en passant, ein Moment der autonomen rationalen Erfahrung:

„No prior acquaintance with economics or any other discipline is required, fortunately enough for me since I'm not an economist. But I do poach on their territory so I know what it's like to cross their bleak steppes and hack through their dense jungles in search of explanations. This journey has helped me to understand people who believe, wrongly, that they can neither comprehend nor influence the way the world works today. I guarantee they can do both“ (George 2004: xiii).

Das unbekannte Terrain beschreibt sie hier in einer Doppelmetapher einerseits als kahle Ödnis, die keine Erklärungen liefert, und als Dschungel, der zu viele Angebote macht. Der Weg hindurch erfordert also, so deutet sie an, Durchhaltevermögen und eine klare Suchrichtung, lässt sich dann aber finden. Aus dieser eigenen Erfahrung – dem Übergang von Verwirrung zu Einblick und Erkenntnis – leitet sie die klassische aufklärerische Aufforderung zum „sapere aude“ ab, zum Wagnis, das heutige Funktionieren der Welt sowohl zu verstehen, als auch zu beeinflussen. Eines ihrer Hauptanliegen ist dementsprechend, dass jeder („everyone“, *ibid.*: 199) in der Lage ist, die Prozesse zu durchdenken, deren Komplexität und spezifische Wissenschaftlichkeit gerne als Argument gegen jegliche Einmischung durch die Bürger vorgebracht wird. Um dieses Ziel zu erreichen, plädiert sie für zwei Gruppen von Strategien oder Formen von politischem Engagement: Die eine besteht darin, Wissen und Wissenschaft der Ideologie des Neoliberalismus entgegenzusetzen und gleichzeitig für Transparenz in den Entscheidungsprozessen zu sorgen. Die andere zielt darauf ab, Demokratie und den Austausch der Bürger zu ermöglichen. Beide Strategien werden im

Folgenden genauer dargestellt. Darauf folgt eine Diskussion von Georges' Auseinandersetzung mit der Frage von Relativismus und Wahrheit, die durch ihre Handlungsempfehlungen aufgeworfen wird.

Gegenstrategien I: Wissen(schaft) und Transparenz vs. Ideologie

Eine Voraussetzung für diese Weltveränderung ist für George das Wissen: „To change reality, one must first know what it is“ (ibid.: 187). Eine Bedingung für das Erlangen von Wissen besteht für sie – ähnlich wie bei Stiglitz und Bourdieu – darin, die neoliberale Ideologie zu entlarven, die in Bezug auf Fragen der Globalisierung vorherrschend ist. Zu einem wichtigen Element dieser Ideologie zählt sie wie Bourdieu das Wort „Globalisierung“ selbst:

„The word is ideological because it conveys the ideas that best serve the interests of people who profit from present economic, social and political arrangements“ (ibid.: 11).⁴⁶

Während Stiglitz also Ideologien und Interessen als zwei verschiedene Motive für die Verbreitung von bestimmten falschen Positionen konzipiert, behandelt George die Orientierung an partikularen Interessen als ein Kennzeichen von Ideologien. Vereinzelt verwendet sie dabei wie Stiglitz und Bourdieu die Bezeichnung „Religion“ („true religion“, ibid.: 12), um das dogmatische Festhalten am Neoliberalismus zu kennzeichnen.

Ihr besonderes Augenmerk gilt – ähnlich wie bei Bourdieu – der Analyse der Strategien, durch die es bestimmten Gruppen gelungen ist, den Neoliberalismus zur unangefochtenen Mehrheitsposition zu machen. Dabei orientiert sie sich an dem italienischen Denker Antonio Gramsci, der anders als die Hauptströmungen des Marxismus den nicht-materiellen Faktoren der Macht besondere Aufmerksamkeit schenkte.⁴⁷ Dessen Konzept der „kulturellen Hegemonie“ fasst George folgendermaßen zusammen: „Get people to think as you want them to and they will be like fish in water who aren't even conscious that the medium they're swimming in is water“ (ibid.: 192).

46 Gleichzeitig betont sie jedoch wie alle hier besprochenen Autoren dass nicht alle mit dem Wort „Globalisierung“ assoziierten Phänomene Gegenstand ihrer Kritik sind, sondern die spezifischen Merkmale der „neoliberalen“ (neo-liberal), „konzern- und finanzgesteuerten“ („corporate-led“/„finance-driven“) Globalisierung (vgl. ibid.: 21).

47 George gibt hier keine Quelle an. Wichtige Aussagen zur kulturellen Hegemonie finden sich in Gramscis „Quaderni del Carcere“ (vgl. Gramsci 1975 [1948]): 1636; 2010).

Vor diesem Hintergrund bezeichnet George die Stiftungen und Einzelpersonen, die mit großen Ressourcen und viel Geschick dem Neoliberalismus aus der marginalen Position, die er vor fünfzig Jahren einnahm, zur Hegemonie verhalfen, als „rechte Gramscianer“ („right wing Gramscians“, *ibid.*: 193; 207). Als wichtige Elemente dieser Strategie nennt George die Finanzierung von Lehrstühlen, Instituten und Think Tanks, die Ausrichtung von Konferenzen und Kolloquien und die Unterstützung von neoliberal ausgerichteten Zeitschriften und Zeitungen (*vgl. ibid.*: 192 f.; 207).

In der akademischen Welt konstatiert George vor diesem Hintergrund eine geringe Bereitschaft oder Fähigkeit zum kritischen Denken. Sie illustriert diese Aussage, indem sie auf die Geschichte der Veröffentlichung ihres Buches „How the Other Half Dies. The Real Reasons for World Hunger“ (George 1976) rekurriert. Dieses Buch, dessen Ziel es laut Untertitel war, die „wahren Gründe“ für den Hunger auf der Welt zu identifizieren, konnte laut Susan George von den angeblichen Experten innerhalb der etablierten akademischen Welt nicht geschrieben werden. Denn diese, so ihre Argumentation weiter, beschäftigten sich nur mit Variationen der immer gleichen vorherrschenden Erklärungen wie Überbevölkerung und Technologierückstand, ohne die einfache Tatsache zu berücksichtigen, dass es genau zwei Möglichkeiten für den Zugang zu Nahrung gibt, nämlich Zugang zu Land oder Zugang zu genügend Geld zum Erwerb von Lebensmitteln (*vgl. ibid.*: 203). Den Grund für diese eingeschränkte Sichtweise der akademischen Experten sieht George in der „Scheuklappenwirkung“ der verbreiteten Ideologien:

„The gap in research and analysis seemed due less to dissimulation, although there was some of that, than to subservience to an ideology that made everyone wear blinkers“ (*ibid.*: 202).

Die Tatsache, dass ihr Buch zumindest außerhalb der akademischen Welt große Verkaufserfolge erzielte und eine breite Debatte auslöste, führt sie hingegen auf den glücklichen Zufall zurück, dass es mit Penguin Press von einem großen Verlag angenommen wurde (*vgl. ibid.*: 204).

Neben dem direkten Einfluss der kulturhegemonialen Strategien neoliberaler Akteure macht George auch die Sorge vieler Wissenschaftler um ihre eigene Reputation, verbunden mit unsicheren Beschäftigungsverhältnissen in der Wissenschaft, für eine Einschränkung der Meinungsfreiheit in dieser Sphäre verantwortlich (*vgl. ibid.*: 206). Nicht zuletzt auf diese Situation führt sie letztlich die Tatsache zurück, dass so wenige Sozialwissenschaftler zur Bewegung für globale Gerechtigkeit beitragen:

„For academics, particularly in the United States today, freedom to speak out is hedged on all sides, and this is surely one reason why so few social scientists feel they can contribute to the global justice movement“ (ibid.: 206).

Während die kulturelle Hegemonie des Neoliberalismus laut George also direkt und indirekt auf die akademische Welt wirkt und Wissenschaftler davon abhält, sich globalisierungskritisch zu engagieren, tragen aus Georges Sicht umgekehrt die Sozial- und besonders Wirtschaftswissenschaften zur Verfestigung der vorherrschenden Ideologie bei, und zwar durch die Suggestion ihrer eigenen Objektivität. Diese führt laut George dazu, dass die von akademischer Seite sanktionierten und von den großen internationalen Akteuren wie IWF und Weltbank vertretenen Interpretationen von Weltwirtschaft und Globalisierung als wertfreie und objektive Analysen dargestellt und wahrgenommen werden. Um diesem Eindruck entgegen zu wirken, betont George den Unterschied zwischen den Sozial- und den Naturwissenschaften:

„If you’re discussing astronomy or biology, you can assume that both you and the person facing you are dealing with established facts insofar as they can be known; backed by observation and experiment, published in reputable, peer-reviewed scientific journals and subject to revision. With economics and other social sciences there are no such guarantees, however much economists may try to convince us that theirs is a genuine science. Politics and ideology favouring certain systems over others always lurk just beneath the surface of the social sciences“ (ibid.: 190).

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften operieren die Sozialwissenschaften also nie mit Fakten, die sich durch Beobachtung und Experiment zweifelsfrei belegen lassen, sondern können sich nicht aus der Verstrickung in Politik und Ideologie lösen.⁴⁸ Diese Aussage begründet George, indem sie auf die grundlegenden Wertentscheidungen verweist, die den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften immer zu Grunde liegen, häufig jedoch ohne transparent gemacht zu werden:

„Why is economics rarely scientific and always ideological? For one thing because the initial choice of what will be labeled a cost and what a benefit is purely arbitrary, that is, it suits the needs of a particular system or of particular

48 Dass auch die Naturwissenschaften einem Kampf um Paradigmen unterliegen, worauf George selbst unter Berufung auf Thomas Kuhn verweist, lässt sie hier unberücksichtigt.

interests. Costs and benefits would be quite differently classified in a different kind of economy“ (ibid.: 190).

Auch hier setzt George also Ideologie mit der Orientierung an partikularen Interessen gleich. Die in der zuletzt zitierten Passage angedeutete „andere Art der Ökonomie“ verweist auch auf eine andere Art der ökonomischen Wissenschaft, für die Susan George hier plädiert. Dazu gehört für sie ein anderes Verständnis von Kosten und Nutzen, das unter Kosten auch die herbeigeführte Umweltzerstörung verbucht und unter dem Nutzen auch den „echten Nutzen für Menschen“ („genuine human benefit“, ibid.: 191) versteht. Als Beispiel nennt sie die Berechnung der Kosten und Nutzen der Abholzung eines Waldes: Während die Standard-Ökonomie hier nur die Arbeits- und Produktionskosten gegen den Gewinn durch Holzverkauf rechnet, würde eine alternative Ökonomie auch die durch die Abholzung verursachte Erosion, Flussversandung, Überschwemmungen und die nicht mehr durch Bäume absorbierte Menge Kohlendioxyd registrieren (vgl. ibid.).

Hier erinnert ihre Argumentation an die Bourdieus, der ebenfalls für eine alternative Ökonomie mit einem anderen Kosten- und Nutzenbegriff argumentiert. Während Bourdieu vor allem die sozialen Kosten in den Mittelpunkt seiner „Berechnung“ stellt, betont George auch die ökologischen. Als das Ziel der Wirtschaftswissenschaften aus Sicht der progressiven Intellektuellen definiert sie letztlich „die optimale Produktion und Verteilung für die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse aller Mitglieder einer Gemeinschaft oder Gesellschaft“ („optimum production and distribution for the satisfaction of human needs for all members of a given community or society“, ibid.: 208).

Anregungen für eine solche alternative Ökonomie findet sie bei verschiedenen aktuell aktiven und klassischen Wirtschaftswissenschaftlern, auf die sie in ihrem Text zustimmend verweist, wie etwa John Maynard Keynes (vgl. ibid.: 24; 137); Giovanni Andrea Cornia (vgl. ibid.: 25); Michael Goldman (vgl. ibid.: 38); Nicholas Georgescu-Roegen (vgl. ibid.: 46); Patrick Viveret (vgl. ibid.: 51); Joseph Stiglitz (vgl. ibid.: 76); Bernd Span (vgl. ibid.: 77), Arthur Cecil Pigou (vgl. ibid.: 146), Michael Albert (vgl. ibid.: 153) und Karl Polanyi (vgl. ibid.: 208). Es wird also deutlich, dass sie nicht die Wirtschaftswissenschaften als solche verurteilt, sondern deren aktuell von zentralen Institutionen praktizierte Form („economics as practiced by major inter-governmental institutions“, ibid.: 210).

Wie eingangs erwähnt weist sie nachdrücklich darauf hin, dass sie selbst „keine Wirtschaftswissenschaftlerin“ (vgl. ibid.: xiii; 123) ist, wobei sie gleichzeitig betont, dass sie in ihrer Analyse bewusst in das Terrain der Wirtschaftswissenschaftler eindringt. Damit ermutigt sie alle Leser, es ihr gleichzutun (vgl. ibid.: xiii).

Eine weitere Voraussetzung dafür, dass sich die Bürger ihr eigenes Bild von der Lage machen, ist für George – wie für Stiglitz – die Transparenz der entscheidenden politischen Prozesse, etwa der Verhandlung über bestimmte folgenschwere Abkommen. Die Vorgehensweise, um dieses Ziel zu erreichen, bezeichnet George mit einem Ausdruck von Lori Wallach als „Dracula Strategy“ (ibid.: 197). Gemeint ist eine Strategie, die den Vampir – also etwa die Geheimverhandlungen zu einem für die Mehrheit der Menschen schädlichen Abkommen – so lange dem Licht der Öffentlichkeit aussetzt, bis er daran zu Grunde geht, also etwa durch die öffentliche Kritik unhaltbar wird (vgl. auch Pleyers 2010: 119; 127). Als Beispiel für eine erfolgreiche Anwendung dieser Strategie nennt George die Verhandlungen des Multilateral Agreement on Investment (MAI), die letztlich durch den durch öffentliche Kritik hervorgerufenen Rückzug Frankreichs zum Scheitern gebracht wurden. Eine andere Metapher, die George für die aus ihrer Sicht auf globaler Ebene betriebene Arkanpolitik verwendet, ist die der Mauer, die es einzureißen gilt:

„They have tried to build an impenetrable wall around knowledge so that their worldview and their institutions are never questioned. One of our most urgent tasks is to demolish that wall“ (ibid.: 199).

Um dieses Ziel zu erreichen und die das Wissen umgebende Mauer zu durchbrechen, ist es für George jedoch nicht nur notwendig, arkane Praktiken offen zu legen, sondern auch die Bürger im aufklärerischen Sinn zur Mündigkeit zu animieren:

„In matters of economics and politics, one should never accept arguments from authority (‘it must be true because X says it is’). This is the attitude of the believer with regard to a religious institution, not that of an informed citizen“ (ibid.: 192).

Dementsprechend versteht sie ihr eigenes Buch – ähnlich wie Stiglitz – als einen Beitrag zur Verbreitung von Information und als Anregung zum kritischen Denken:

„[O]ne of the aims of this book is to convince you that you can develop a critical perspective on events in order to engage with others in more effective action [...]“ (ibid.: 191; vgl. auch ibid.: 170).

Das Entwickeln einer kritischen Perspektive wird hier als Voraussetzung für ein effektives Handeln aufgefasst. Die Anregung dazu, eine solche kritische Perspektive zu entwickeln, als die George ihr Buch darstellt, wird damit als erstes

Glied in einer Kette von Schritten interpretiert, die letztlich zu einer Veränderung der Realität führen.

Zu dieser Form von Engagement – Bildung und Anregung zum kritischen Denken – zählt George auch die Aktivitäten des Attac-Netzwerks, deren prominentes Mitglied sie ist und das sich selbst als „movement for popular education turned towards action“ (ibid.: 168) definiert. Ein zentraler Baustein hierfür sind laut George die gut besuchten Sommeruniversitäten der Bewegung und die Arbeit des wissenschaftlichen Beirats (vgl. ibid.: 201).

Gegenstrategien II: Demokratie, Dialog und Austausch

Die Überzeugung, dass informierte und mündige Bürger über die das öffentliche Leben betreffenden Fragen zu einem kritischen Urteil in der Lage sind, ist auch die Voraussetzung für eine weitere von George vorgeschlagene Gegenstrategie zur vorherrschenden Bevormundung durch ideologisch geprägte und auf intransparente Weise zu Stande gekommene Beschlüsse. Ähnlich wie Joseph Stiglitz plädiert sie dafür, dass bestimmte Fragen durch „demokratische Debatte“ („democratic debate“, ibid.: 106; 157) entschieden werden. Dazu zählt sie beispielsweise die genaue Festlegung, welche Sektoren innerhalb eines Staates öffentlich bleiben und welche in den freien Markt überführt werden sollten, und das tolerierte Verhältnis zwischen den höchsten und den niedrigsten Einkommen (vgl. ibid.).

Debatte und Austausch empfiehlt George auch als die vom „common sense“ (ibid.: 184) gebotene Praxis im Umgang der globalisierungskritischen Bewegung mit gewählten Politikern. Dementsprechend formuliert sie als Handlungsanweisung:

„Try to create situations where movement members are obliged to meet and talk with people who have political responsibilities at every level, from town councilors to mayors to MPs to ministers, whether or not they share your position. Try to explain your point of view and understand theirs. The worst that can happen is that you agree to disagree“ (ibid.: 184).

Der Austausch von Argumenten und der Konsens über die Möglichkeit, sich darauf „zu einigen, uneinig zu sein“, entspricht der Form des Umgangs mit Dissens, die man als Ausdruck grundlegender „politischer Rationalität“ (Leidhold 2006, vgl. Kap. 3.1.2) verstehen kann.

Allerdings warnt George gleichzeitig davor, auf diese Praxis des Austauschs von Argumenten auch in den von Konzernen oder bestimmten Gremien der EU initiierten „Dialogen“ zu vertrauen – wobei sie das Wort Dialog hier in Anführungsstriche setzt (vgl. ibid.: 217). Unter dem ironischen Titel „Lasst uns zu-

sammen nachdenken“ („Come let us reason together“, *ibid.*) untersucht sie die in diesen Kontexten vorherrschenden Macht- und Interessenkonstellationen und kommt zu dem Ergebnis, dass die Grundvoraussetzungen eines wirklichen Dialogs hier nicht gegeben sind. Dies macht sie vor allem daran fest, dass Dialoge als Austausch zwischen Gleichberechtigten mit offenem Ergebnis zu verstehen sind, wohingegen in den von Konzernen und internationalen Institutionen angelegten Dialogen meistens Partner mit sehr unterschiedlichen Machtmitteln miteinander sprechen sollen, um bereits feststehende Ergebnisse öffentlichkeitswirksam zu legitimieren (vgl. *ibid.*: 218). Hier plädiert George dafür, die Unvereinbarkeit der Standpunkte zu realisieren und gleichzeitig bei den bestehenden Machtasymmetrien zwischen der globalisierungskritischen Bewegung und ihren Gegnern anzusetzen:

„[T]he R and Ps do not and cannot share similar interests with the groups proposing change and thus challenging their interests. This is called evaluating the *rapport de forces*; the balance of forces. The adversary will be obliged to notice, respect and engage with you when the ‚we‘ is sufficiently numerous and determined, not before“ (*ibid.*: 220, Hervorhebung im Original).

Unter die Abkürzung „R and Ps“ für „the Rich and Powerful“ subsummiert George die Besitzer und Leiter von Großkonzernen – als Beispiel nennt sie die Walmarteigentümer Walten mit ihrem Vermögen von 87 Milliarden Dollar – sowie alle privaten und öffentlichen Institutionen, die ihren Interessen dienen, wie etwa die Weltbank, den IWF, die WTO und die G8 (vgl. *ibid.*: 216; 88). Es geht ihr also nicht nur darum, dass in „Dialogen“ mit den so charakterisierten Akteuren die etwa von Habermas festgelegten Bedingungen eines verständigungsorientierten Argumentationsprozesses nicht ansatzweise erfüllt sind, sondern um einen unüberbrückbaren Interessengegensatz, der das deliberative Erörtern von Fragen sinnlos werden lässt. Stattdessen plädiert sie hier dafür, bei den realen Kräfteverhältnissen anzusetzen. Auch dabei kommt jedoch einem Aspekt der Vernunft eine zentrale Bedeutung zu, nämlich der Mäßigung anderer Erfahrungen, besonders der Emotionen. Denn gerade angesichts der Kompromisslosigkeit und Unzugänglichkeit der Gegner zieht sie das „kühle Denken“ der selbstreferenziellen Wut vor: „So we can get mad, frustrated and stew in our own fury, or we can calm down and try to think coolly“ (*ibid.*: 183). Obwohl sie an anderen Stellen durchaus Emotionen wie Wut und Ärger eine zentrale Rolle zuspricht (vgl. dazu unten, Kap. 6.3.3), plädiert sie hier für die Mäßigung der Emotion und den Einsatz der Vernunft.

Insgesamt zeigt sich in Georges Position eine Kombination von zwei verschiedenen Auffassungen von Demokratie und Politik, die mit unterschiedlichen

Rationalitätsvorstellungen einhergehen. Wenn sie etwa betont, dass bestimmte Fragen auf regionaler und nationaler Ebene nur durch demokratische Debatte gelöst werden können, und globalisierungskritische Aktivisten dazu auffordert, den Austausch mit gewählten Politikern zu suchen, erweist sie sich – ähnlich wie Stiglitz – als eine Anhängerin des deliberativen Ideals, wonach das jeweils beste Ergebnis sich in der Debatte herauskristallisiert und die politische Rationalität den Grundkonsens über die Art der Auseinandersetzung garantiert. In Bezug auf den Umgang mit den von ihr in der Formel „the Rich and Powerful“ zusammengefassten Gegnern legt sie hingegen eine agonale Vorstellung politischer Auseinandersetzung an den Tag, wie sie aktuell prominent von Chantal Mouffe unter Berufung auf Carl Schmitt und in Abgrenzung vom „rationalistische[n] und individualistische[n] Ansatz“ (Mouffe 2007: 17) des Liberalismus vertreten wird (vgl. *ibid.*: 17–25; Mouffe 1997: 26 ff.). Rationalität, bzw. „kühles Denken“ wird hier lediglich als eine Strategie eingesetzt, um die Emotionen von Wut, Ärger und Frustrationen so zu mäßigen, dass sie sich nicht destruktiv auswirken.

Zwar spricht George dabei bewusst nicht wie Schmitt von „Feinden“, sondern von „Gegnern“ („adversaries“), weil es ihrer Meinung nach nicht darum gehen kann, einen einmaligen und endgültigen Sieg zu erlangen (vgl. *ibid.*: 88 ff.). Auch wendet sie sich unmissverständlich gegen die Anwendung von Gewalt gegen Personen, und zwar aus „moralischen Gründen“ („for moral reasons“, *ibid.*: 230). Dennoch konzipiert sie den Umgang mit diesem Gegner als einen „Kampf“, in dem neben dem Wissen auch politische Taktik und ein langer Atem zum Einsatz kommt: „[f]ighting an adversary requires knowledge, political judo and long-term engagement“ (*ibid.*: 89).

Relativität und Wahrheit

Die Frage des Umgangs mit dem „Gegner“ führt zu einem weiteren Thema, das Georges gesamte Argumentation durchzieht, nämlich die Frage von Relativität und Wahrheit. Zwar scheint sie einerseits eine relativistische Grundposition zu beziehen, wenn sie etwa formuliert, dass in der Auseinandersetzung mit (selbst-ernannten) Experten die Position der Bürger und Aktivisten „genauso gut“ ist:

„When the adversary is trying to intimidate you with his superior knowledge, it’s important to remember that your interpretation of a given set of facts or situation is *as good as his*“ (*ibid.*: 190, Hervorhebung hinzugefügt).

Dennoch wird insgesamt deutlich, dass es für George in dem Konflikt zwischen der Globalisierungskritik und den identifizierten Gegnern letztlich nicht um eine Aushandlung von gleichberechtigten Positionen oder legitimen Interessen geht, sondern die eigene Seite Wahrheit für sich beanspruchen kann. So bezeichnet sie

etwa die Positionen des Neoliberalismus als „standard ‚truths‘“ (ibid.: 9) mit Anführungsstrichen um das Wort Wahrheit, die Einsichten etwa der alternativen Ökonomen, beispielsweise eines John Maynard Keynes hingegen als „home truth“ (ibid.: 24) ohne Anführungsstriche. Auch der Untertitel ihres ersten Bestsellers (George 1976) – „The real reasons for world hunger“ – auf den sie innerhalb des hier besprochenen Buches mehrfach rekurriert – beinhaltet eine klare Inanspruchnahme der Wahrheit und des privilegierten Zugangs zur Realität.

Die Tragweite, die sie dieser Auseinandersetzung beimisst, wird etwa in der Fortsetzung der oben zitierten Passage deutlich, in der sie ihre eigene Zielsetzung formuliert:

„[O]ne of the aims of this book is to convince you that you can develop a critical perspective on events in order to engage with others in more effective action against people and institutions I consider dangerous, not just because they represent values different from mine but also because I think I can show that their policies are needlessly harming people and frequently killing them“ (ibid.: 191).

Es geht ihr also letztlich nicht um Werte, die einfach Ausdruck von Interessen sind und nicht weiter hinterfragt werden können, sondern um eine Auseinandersetzung mit einer Position, die zur Schädigung und Tötung anderer Menschen führt.

In ihrer gesamten Argumentation wird deutlich, dass sie alle Versuche ablehnt, Wahrheit „von außen“, also ohne die jeweils eigene Vernunftserfahrung, durchzusetzen. Zu solchen Versuchen zählt sie nicht nur die ausführlich besprochenen Strategien zur Erlangung kultureller Hegemonie, sondern auch allgemeiner den Glauben an Autoritäten, die sie als eine religiöse Haltung („attitude of a believer“, ibid.: 192) charakterisiert, und die in der traditionellen Linken verbreitete Vertrauen in die „Klarsicht“ der Partei („revolutionary party which ‚sees more clearly‘“, ibid.: 239).

Als Gegenstrategien plädiert sie dafür, die Interessen zu entlarven, die der Verbreitung ideologischer Positionen zu Grunde liegen, eine alternative Wissenschaft und die Entwicklung einer kritischen Haltung. Wodurch genau sich jedoch die Erfahrung der wahren Realität auszeichnet, deutet sie nur an. Ähnlich wie Stiglitz geht sie letztlich davon aus, dass bestimmte Einsichten in die Natur der Realität offensichtlich werden, sobald die ideologischen Scheuklappen abgelegt werden: So nennt sie bestimmte Erkenntnisse „einfach und offensichtlich“ („simple and obvious“, ibid.: 46), oder „auf blendende, unausweichliche Weise wahr“ („blindingly, inescapably true“, ibid.). Als falsch erkannte Positionen bezeichnet sie hingegen als „offensichtlichen Müll“ („obviously rubbish“, ibid.: 216, vgl. auch ibid.: 224). Im Zusammenhang mit der fehlenden Berücksichti-

gung ökologischer Fragestellung in der Mainstream-Wirtschaftswissenschaft formuliert sie:

„Look out the window: that’s about all it takes to recognize that the man-made economy operates within the confines of the natural world of which human beings are only a part“ (ibid.: 45).

An anderer Stelle beschreibt sie die Überzeugungsbemühungen gegenüber den „standard economists“ als Versuch, diese dazu zu bringen, aus ihrer „Box“ zu kommen und der Realität zu begegnen:

„Ecologists do go crazy trying to get standard economist to come out of their box and face reality, so far with little success“ (ibid.: 191).

„Herauskommen aus der Box“, „Blick aus dem Fenster“, „blendende Einsicht“ und „Einreißen der Mauer, die das Wissen umgibt“: Ob bewusst oder unbewusst verwendet George in ihrem Text eine Reihe von platonischen Metaphern, um die eigene Perspektive als die umfassende und die der Gegner als die in der Höhle gefangene Position zu charakterisieren. Dadurch bezieht sie trotz des teilweise suggerierten Eindrucks eindeutig diejenige objektivistische Position, die für das eindeutige politische Engagement notwendig ist.

Die Quelle für diese als wahr anerkannten Überzeugungen, wie etwa die schädliche, z.T. sogar tödliche Wirkung neoliberaler Programme und die Notwendigkeit einer alternativen, ökologisch und sozial orientierten Wirtschaft, liefert für sie die Erfahrung der Einsicht in Zusammenhänge, die zuvor als ausweglose Ödnis oder unübersichtlicher Dschungel erschienen. Sie bilden für George ein zentrales Motiv für das politische Engagement, das sie fordert und selbst praktiziert. Dass sie letztlich in aufklärerischer Tradition jeden und jede für fähig hält, ein kritisches Urteil über die aktuellen Zustände zu entwickeln, lässt sich ebenfalls als Motiv für politisches Engagement auffassen, weil es die Voraussetzung dafür darstellt, dass ein auf Wissen und Vernunft abzielendes Handeln überhaupt sinnvoll ist. Das Erlangen und Verbreiten von Wissen gegen die allgemein dominante, bzw. hegemoniale neoliberale Ideologie ist für sie eine zentrale Form des Engagements selbst, wobei sie etwa das Verfassen allgemein verständlicher Publikationen, Sommeruniversitäten und öffentliche Debatten als konkrete Praktiken empfiehlt.

Als Ziele, die sich aus dieser Hochschätzung des Wissens ergeben, formuliert sie, ähnlich wie Stiglitz, transparentere Strukturen mit mehr Mitspracherechten für die Betroffenen als Voraussetzung für die Sinnhaftigkeit einer demokratischen Debatte. Dabei erweist sie sich allerdings nur partiell als Vertreterin

der rationalen Deliberation: Während sie innerhalb demokratisch verfasster Staaten und im Umgang zwischen Aktivisten und gewählten Politikern von einem zu Grunde liegenden Konsens über Ziele und Formen der Auseinandersetzung – und damit einer „politischen Rationalität“ (Leidhold 2006) – ausgeht, diagnostiziert sie in der Konfrontation mit den Protagonisten der von ihr abgelehnten Form der Globalisierung einen unüberbrückbaren Gegensatz der Interessen, der nur durch Kampf ausgetragen werden kann.

3.4 RATIO, THEOLOGIE UND CHRISTLICHES ENGAGEMENT

3.4.1 Leonardo Boff

Wider den modernen Rationalismus

Die Grundlage von Leonardo Boffs Auseinandersetzung mit der Erfahrungsdimension der Vernunft in seinem Werk „Ecologia, mundialização, espiritualidade“ (Boff 1993) bildet eine scharfe Kritik an der einseitigen Privilegierung der Rationalität in der Moderne:

„A Idade Moderna caracteriza-se pela centralidade da razão na compreensão e organização da vida e da sociedade humana. A ciência e a técnica constituem a expressão mais acabada da racionalidade. Elas são responsáveis pela emergência do maior mito da modernidade: o desenvolvimento ilimitado“ (ibid.: 59).⁴⁹

Laut seiner Diagnose hat also die Zentralität der Vernunft zu einem der größten Mythen der Moderne geführt, nämlich dem Glauben an die unbegrenzte Entwicklung. An anderer Stelle verwendet er für den Gegenstand seiner Kritik den Begriff des „technokratischen Messianismus“ („messianismo tecnocrático“, ibid.: 76), der die quasi-religiöse Komponente der menschlichen Allmachtsvorstellungen noch schärfer kritisiert. Konkret wendet Boff sich zum einen gegen die Vorstellung, dass Technik und Wissenschaft allein in der Lage sein werden, alle menschlichen Versorgungsprobleme (Ernährung, Unterkunft, Gesundheit) zu lösen. Zum anderen verweist er darauf, dass der „Mythos“ des

49 Die Moderne ist charakterisiert durch die Zentralität der Vernunft für das Verständnis und die Organisation des Lebens und der menschlichen Gesellschaft. Die Wissenschaft und die Technik bilden den vollendetsten Ausdruck der Rationalität. Sie sind verantwortlich für die Entstehung des größten Mythos der Moderne: der unbegrenzten Entwicklung.

vorherrschenden Entwicklungsdenkens verheerende Folgen hat für die große Zahl der von dieser Entwicklung ausgeschlossenen Personen und auch für die Umwelt, zu deren Zerstörung das rational-technische Entwicklungsmodell führt (vgl. *ibid.*: 60 f.; 76). Diese Folgen und der deutlich werdende Größenwahn vieler gescheiterter Entwicklungsprojekte enthüllen laut Boff die tatsächliche Irrationalität, die das vorherrschende Modell trotz seines Anspruchs auf Vernünftigkeit auszeichnet:

„O faraonismo de tais projetos revela a irracionalidade do modelo de desenvolvimento e a necessidade de ser superado por uma visão mais holística, representada pela razão ecológica“ (*ibid.*: 29).⁵⁰

Gleichzeitig deutet er hier an, dass er eine alternative Form der Rationalität anstrebt, nämlich die „ökologische Vernunft“. Im Verlauf der Argumentation wird jedoch deutlich, dass er unter dieser ganzheitlichen Vision nicht eigentlich eine alternative Form der Rationalität versteht, sondern die Einbeziehung von Emotionalität und Spiritualität als Erkenntnisquelle:

„Precisamos encontrar alternativas viáveis à modernidade. Não podemos renunciar à racionalidade, pois necessitamos dela para administrar a complexidade humana e mesmo para sanar os malefícios que ela produziu. Urge, sim, ultrapassar o racionalismo (a razão como única forma legítima de acesso e gerenciamento do real) e integrar a razão num todo maior“ (*ibid.*: 60).⁵¹

Als Vorbilder für eine solche Einbettung der Vernunft in ein „größeres Ganzes“ und die Anerkennung weiterer Zugänge zur Realität nennt er Augustinus, Bonaventura, Franz von Assisi, Teilhard de Chardin und Blaise Pascal (vgl. *ibid.*: 41; 53). Vorläufer für den aktuell dominanten exklusiven Anspruch der Vernunft gegenüber anderen Erkenntnisquellen sieht er hingegen in Bacon, Descartes, Galilei und Newton (vgl. *ibid.*: 41; 86). Diesen wirft er außerdem vor, die Gleichsetzung von Erkennen mit Aneignung und Beherrschung geprägt zu ha-

50 Der Pharaonismus derartiger Projekte verrät die Irrationalität des Entwicklungsmodells und die Notwendigkeit, es durch eine holistischere Vision zu überwinden, für die die ökologische Vernunft steht.

51 Wir müssen gangbare Alternativen zur Moderne finden. Wir können nicht auf die Rationalität verzichten, weil wir sie brauchen, um die menschliche Komplexität zu verwalten und sogar um das Unheil zu überwinden, das sie hervorgebracht hat. Vielmehr müssen wir den Rationalismus hinter uns lassen (die Vernunft als einzige legitime Form des Zugangs zur und der Handhabung der Realität) und die Vernunft in ein größeres Ganzes integrieren.

ben, wohingegen die Vertreter der anderen Traditionslinie das Erkennen als eine Art der Verschmelzung mit den Dingen („uma forma de amor e de comunhão com as coisas“, *ibid.*: 41) betrachteten.

Die von ihm favorisierte integrative Erkenntnisweise soll darüber hinaus für Boff auch dazu dienen, die „Hybris“, die er der vorherrschenden Form der Vernunft vorwirft, zu überwinden. Dementsprechend hält er eine folgendermaßen charakterisierte Position für wünschenswert:

„Submete a uma poderosa crítica a razão instrumental, que hoje se transformou num verdadeiro “satã da Terra”, pois ameaça a natureza de destruição. A hybris de sua lógica deve ser limitada na medida em que é inserida num todo maior, em que se reconhecem várias portas do conhecimento“ (*ibid.*: 76).⁵²

Hier verwendet Boff für den Gegenstand seiner Kritik den maßgeblich von Horkheimer und Adorno geprägten Begriff der „instrumentellen Vernunft“ (vgl. oben, Kap. 3.1.3). Während diese unter der „instrumentellen Vernunft“ jedoch primär die Reduktion der Vernunft auf ein bloßes Instrument zur Bestimmung der Mittel für unhinterfragte Zwecke verstehen, kritisiert Boff unter diesem Stichwort vor allem die Verabsolutierung der Vernunft unter Ausschluss anderer Erfahrungsdimensionen. Trotz dieser Differenz gibt es jedoch klare Ähnlichkeiten in der Verwendung des Begriffs: So weist auch Horkheimer darauf hin, dass der Wert der instrumentellen Vernunft im gesellschaftlichen Prozess vor allem anhand ihrer „Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur“ (Horkheimer 1967: 30) bemessen wird. Weitere Parallelen liegen darin, dass sowohl Boff als auch Horkheimer und Adorno den „mythischen“ Charakter der instrumentellen Vernunft hervorheben und in Bacon einen Vorläufer des kritisierten Paradigmas sehen (vgl. Horkheimer 1967: 55 f.; Horkheimer/Adorno 2004 [1969]: 9).

Wahrheit und Vernunft

Den in der oben zitierten Passage erhobenen Vorwurf der Hybris erhebt Boff implizit auch gegenüber der im Kapitalismus vorherrschenden Verehrung des Marktes, die diesen in eine große totale Realität („grande realidade total“, *ibid.*: 102) und neue Gottheit („nova divindade“, *ibid.*) verwandelt. Gerade im Moment des größten historischen Triumphs des Kapitalismus gilt es laut Boff diese Hal-

52 Sie kritisiert machtvoll die instrumentelle Vernunft, die sich heute in einen wahren „Satan der Erde“ verwandelt hat, weil sie der Natur mit Zerstörung droht. Die Hybris ihrer Logik muss insofern begrenzt werden, als sie in ein größeres Ganzes integriert wird, in dem mehrere Wege der Erkenntnis anerkannt werden.

tung zu kritisieren, die all diejenigen zu Nichtexistenzen mache, die außerhalb des Marktes stehen (vgl. *ibid.*). Die Globalisierung versteht Boff dabei als die imperiale Ausbreitung dieser einseitigen Form der Rationalität:

„O que, na verdade, ocorre? Um novo imperialismo! Digo-o sem reboços. É o novo império daquele tipo de racionalidade, de desenvolvimento e de sentido de ser que se forjou no bojo da classe burguesa no advento da modernidade, e que hoje se expande sobre todo o planeta“ (*ibid.*: 102).⁵³

Der Einschub „na verdade“ („in Wahrheit“) macht deutlich, dass Boff trotz seiner Absicht, die Zentralität der Vernunft zu reduzieren, an einem nicht-konstruktivistischen und nicht-relativistischen Wahrheitsbegriff festhält. Darauf deutet auch seine Verwendung des Ausdrucks „mito da modernidade“ in der oben zitierten Passage hin (*ibid.*: 59), mit der er sich eines Begriffs aus der klassischen Tradition der rationalen Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit bedient. Deutlich wird diese Verortung auch in der folgenden Passage, in der er über die Eignung des Marxismus als Analyseinstrument reflektiert:

„Aquilo que de verdadeiro foi visto um dia pelo marxismo – conservadas tais condições de miséria – será verdadeiro sempre. Não somos como os sofistas que para cada auditório tinham outra verdade. A verdade da exploração capitalista comprovava-se na degradação do tecido social dos países ricos e nas vidas estraçalhadas dos operários e dos abandonados de nossas sociedades periféricas“ (*ibid.*: 120).⁵⁴

Hier weigert sich Boff also, vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs des Sozialismus als politischem Machtfaktor auch den überzeitlichen Wahrheitsanspruch marxistischer Analyse aufzugeben. Explizit wendet er sich gegen die relativistische (und opportunistische) Haltung der Sophisten, die für jedes Publikum eine andere Wahrheit parat hatten. Welches Erkenntnisvermögen es jedoch genau ist, mit Hilfe dessen die Wahrheit erkannt werden kann, deutet Boff hier

53 Was passiert in Wahrheit? Ein neuer Imperialismus. Ich sage das ohne Umschweife. Es ist das neue Imperium jener Form der Rationalität, der Entwicklung und des Lebenssinns, das sich zu Beginn der Moderne im Schoße der bürgerlichen Klasse herausgebildet hat und das sich heute über den ganzen Planeten ausbreitet.

54 Das, was der Marxismus an Wahrem erkannt hat, wird – angesichts derartiger Bedingungen des Elends – immer wahr bleiben. Wir sind nicht wie die Sophisten, die für jedes Publikum eine andere Wahrheit hatten. Die Wahrheit der kapitalistischen Ausbeutung zeigt sich im Niedergang des sozialen Zusammenhalts der reichen Länder und in den zerrissenen Leben der Arbeiter und der Zurückgelassenen unserer peripheren Gesellschaften.

nur an: Er verweist auf die Verschlechterung des sozialen Gewebes in den Zentren und die Zerstörung der Leben derjenigen, die in den Peripherien zu den Ausgeschlossenen gehören, als offensichtliche Folgen des Kapitalismus, ohne diesen Zusammenhang genauer darzulegen. Ähnlich wie bei Bourdieu's Verweis auf die „effets immédiatement visibles“ (vgl. oben, Kap. 3.3.1) des Neoliberalismus vertraut Boff hier auf eine „Art Common“ Sense, der die Effekte der Wirtschaftsordnung jedem verdeutlicht, der nicht bewusst die Augen davor verschließt.

Im Mittelpunkt des Engagements steht für ihn letztlich nicht die intellektuelle Auseinandersetzung, sondern das mitleidende Handeln: Er geht dabei so weit, die Tatsache, dass viele Befreiungstheologen immer weniger publizieren, als positiven Ausdruck dieses völligen Aufgehens in der Solidarität mit den Armen zu werten, in der Herz und Hand eher gefordert sind als der denkende Kopf: „Neste nível, o teólogo via mais e mais calando. Não a boca e a cabeça pensante são exigidas, mas o coração e as mãos.“ (ibid.: 134)⁵⁵ Auf der äußersten Entwicklungsstufe verzichten Befreiungstheologen laut Boff zwar nicht auf das Denken, reduzieren jedoch die Textproduktion auf das Nötigste und konzentrieren sich auf die „Nächstenliebe in ihrer Gesamtheit und weniger auf die Intelligenz des Glaubens in ihrer theologischen Formulierung“ („a caridade em sua plena amplitude e menos a inteligência da fé em sua formulação teológica“, ibid.: 136).

Das Projekt einer neuen Erkenntnisform besteht für Boff also primär in einer Relativierung des Absolutheitsanspruchs der modernen Form der Vernunft. Die Aufgabe der engagierten Intellektuellen sieht er diesbezüglich vor allem darin, in der Tradition von Franz von Assisi, Blaise Pascal und Teilhard de Chardin für diese Relativierung einzutreten. Seine Auseinandersetzung mit der rationalen Erfahrungsdimension selbst fällt daher recht knapp aus und führt nicht zur Ausarbeitung eines alternativen Rationalitätsverständnisses.

3.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert

Instrumentelle vs. orientierende Vernunft

Diesem Unterfangen widmen sich hingegen Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert ausführlich in ihrem Werk „Leben ist mehr als Kapital“ (Duchrow/Hinkelammert 2002). Sie beginnen ihre Beschäftigung mit dem Thema, indem sie die vorherrschende Art von Wissenschaft und Vernunft als Verfalls-

55 Auf dieser Stufe verstummt der Theologe immer weiter. Nicht der Mund und der denkende Kopf sind gefordert, sondern das Herz und die Hände.

form bezeichnen, die nicht in der Lage ist, die aktuelle Situation der Welt zu erfassen. Dabei beziehen sie sich auf die Konfrontation zwischen der westlichen Welt, insbesondere den USA, mit dem islamistischen Terror:

„Was für Bush Gott, ist für Bin Laden der Teufel. Und was für Bin Laden Gott ist für Bush der Teufel. Und Max Weber fügt hinzu, dass darüber nicht die Wissenschaft, sondern das Schicksal zu urteilen hat. Die okzidentale Gesellschaft hat die Vernunft, auf die sie sich bei ihrer Gründung berief, abgeschafft. Die Kirchen füllen sich an den vereinbarten Gebetstagen, und man betet zu einem Gott, der die verlorene Rationalität ersetzen soll. Aber einen solchen Gott gibt es nicht. Sogar Atheisten nehmen an solchen Gebetstagen teil, aber den Gott, der solche Gebete erhören könnte, gibt es nicht. Ein solcher Gottersatz kann die Lage nur verschlimmern“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 147).

Dass die westliche Gesellschaft die für ihre Gründung maßgebliche Vernunft verloren hat, zeigt sich für Duchrow/Hinkelammert daran, dass der vorherrschende Positivismus, wie er von Weber entscheidend geprägt wurde, keine Kriterien mehr zur Bewertung von Vorgängen, Situationen oder Einstellungen zur Verfügung stellt. Stattdessen wird – aus Sicht der Autoren zwangsläufig erfolglos – versucht, die Religion als Ersatz für die verlorene Orientierung zu nutzen.

Dieselbe Kritik formulieren die Autoren an anderer Stelle, indem sie sich des Gegensatzpaares von Wahnsinn und Vernunft bedienen und betonen, dass der „Wahnsinn vollkommen vernünftiger Leute“ (ibid.: 164) vorherrscht, die ihre „instrumentelle Vernunft“ (ibid.) problemlos verwenden. Damit ist gemeint: die Mehrheit der Menschen kann die Mittel richtig den Zwecken zuordnen, aber die Wahnsinnigkeit der Zwecke nicht erkennen. Damit artikulieren die Autoren implizit eine Erfahrung der Konfrontation mit der Rationalitätsvergessenheit ihrer gesamten Umgebung, die an die Situation der Rückkehr des Philosophen in die platonische Höhle erinnert.

Wie Boff bedienen sie sich hier des maßgeblich von Horkheimer und Adorno geprägten Begriffs der „instrumentellen Vernunft“, wobei ihre Kritik sich stärker als bei Boff an Horkheimers und Adornos Argumentation anlehnt: Denn auch diese machen ja die Abwesenheit einer Reflexion über Zwecke zum Hauptgegenstand ihrer Kritik (vgl. oben, Kap. 3.1.3).

Der so kritisierten Form der dominanten Rationalität stellen die Autoren ein alternatives Konzept von Rationalität entgegen. Dabei orientieren sie sich zunächst an der biblischen Tradition. Den ersten „Alternativansatz für Erkenntnis, Ethik und Praxis“ (ibid.: 187) erkennen sie in den prophetischen Bewegungen, die sich gegen die monarchische und eigentumswirtschaftliche Ordnung des

alten Israel wandten und unter Berufung auf den Gott Jahwe Gerechtigkeit für die Armen forderten. Dazu führen sie aus:

„Gerechtigkeit und Leben sind deshalb die Grundperspektiven und der rote Faden der biblischen Traditionen. In biblischer Perspektive gibt es deshalb keinen neutralen Ort der Erkenntnis, der Ethik und des Handelns, etwa im Sinn einer so genannten wertfreien Wissenschaft. In jeder Situation sind wir vor die Entscheidung gestellt, entweder die Perspektive des Status Quo oder die kritisch-konstruktive Perspektive der Befreiung einzunehmen. Von ihr aus gilt es zu prüfen, was mit dem Leben und dem Wohl für alle (biblisch: dem Willen Gottes, Röm 12.1 f.) vereinbar ist“ (ibid.: 188).

Die befürwortete alternative Rationalität zeichnet sich für die Autoren also nicht durch die Einnahme eines archimedischen Punktes aus, sondern durch die bewusste Positionierung, der die Erkenntnis bestimmter Werte zu Grunde liegt. Dabei plädieren sie in der Tradition der Befreiungstheologie für die Einnahme der Perspektive der Befreiung und des Wohls aller, das sie unter Berufung auf eine Passage aus dem Römerbrief mit dem Willen Gottes gleichsetzen. „Leben und Wohl für alle“ ist also für sie das Bewertungskriterium, das der vorherrschenden Rationalität und Wissenschaft fehlt. Die Sinnhaftigkeit dieses Kriteriums begründen sie dann auch unabhängig von der Berufung auf die biblische Tradition anhand eines Gedankenexperiments:

„Ein Bild für die Irrationalität des Rationalen ist der Mann, der alle seine Rationalität dazu einsetzt, die Säge immer schärfer zu machen, mit der er den Ast absägt, auf dem er sitzt [...]. Wenn er dann stürzt und stirbt, sterben mit ihm alle seine Zwecke und Mittel samt aller Rationalität. Daraus folgt zwingend, dass die Bedingung aller instrumentalen Zweck-Mittel-Rationalität eine Rationalität der Reproduktion des Lebens, eine Rationalität des Lebens sein muss“ (ibid.: 189).

Diese „Rationalität des Lebens“ wenden die Autoren letztlich an, um die aktuelle Realität und die vorherrschenden Deutungsmuster für diese Realität zu kritisieren. Dabei blicken sie zunächst auf die „Eigentumswirtschaft“ als solche, wie sie seit der Antike betrieben wird, um dann speziell die „neoliberale Globalisierung“ zum Gegenstand der Kritik zu machen.

In Bezug auf die bereits seit der Antike vorfindlichen Wirtschafts- und Denkweisen dient ihnen Aristoteles als Vorbild der Analyse. Dieser hatte die natürliche „Ökonomik“ von der unnatürlichen „Chrematistik“ abgegrenzt. Während die Oikonomia dazu dient, die Grundbedürfnisse der Dorf- und Stadtbewohner zu befriedigen, basiert die „chrematistische“ Wirtschaft auf dem sinnlo-

sen Versuch, grenzenlos Geld und Lustmittel anzuhäufen. Laut Duchrows und Hinkelammerts Aristoteleslektüre ist die Triebfeder für diesen Versuch die Illusion, durch unendliche Anhäufung von Geld auch unendliche Lust und unendliches Leben zu erlangen. Da diese Illusion das Leben des Einzelnen und der Polis zerstört, muss ihr laut Aristoteles durch Erziehung und Gesetze entgegengewirkt werden (vgl. *ibid.*: 13 f.; 223).⁵⁶ Mit der Berufung auf Aristoteles unterstreichen sie ihre Aussage, dass die „klassische“ Form der Vernunft, auf der die westliche Gesellschaft basiert, Orientierung geboten hat, anders als die aktuelle Form der instrumentellen Vernunft.

Götzendienst und Ideologiekritik

Als mit der aristotelischen Kritik am Eigentumsstreben im Kern übereinstimmend interpretieren Duchrow/Hinkelammert das Jesus-Wort „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und verlöre doch sein Leben“ (Mk 8,36). Ein Aspekt der Kritik, durch den Jesus über Aristoteles hinausgeht, und den die Autoren sich zu eigen machen, ist die Verwendung der Unterscheidung von „Gott“ und „Götze“ für die Analyse des Geldstrebens. Diese formuliert Jesus als Warnung in der Aussage „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24; vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 36 f.). Das uneingeschränkte Streben nach Geld als oberstes Ziel setzen sie also im Anschluss an dieses Jesuswort mit Götzendienst gleich. Hier knüpfen sie an Gedanken Dietrich Bonhoeffers an, der bereits in einer Vorlesung im Wintersemester 32/33 auf die „kapitalistische Religion“ hingewiesen hatte (vgl. *ibid.*: 255; Bonhoeffer 1997: 159).

Als ein weiteres Vorbild der kritischen Analyse benennen die Autoren Marx und seine Untersuchung des Fetischcharakters des Kapitals. Hierzu führen sie aus:

„Marx analysiert mit luzider Klarheit und unüberholt, wie der Fetischcharakter des Geldes in der Form des Kapitals, das seinem Wesen nach auf Selbstvermehrung, Akkumulation, angelegt ist, das gesamte Leben der Gesellschaft hinter dem Rücken der Akteure antreibt – mit den indirekten Effekten der umfassenden

56 Die Autoren geben hier keine konkreten Belegstellen an. Sie beziehen sich offensichtlich primär auf Aristoteles' Politik I, 8–11. Einschlägige Passagen sind etwa: 1256 b32–1256 b41 und 1257 b16–31 über die Unterscheidung von natürlicher und zielgerichteter Ökonomik einerseits und unnatürlicher sowie grenzenloser Chrematistik andererseits; 1257 b40–1258 a14 über die Illusion, wonach die unbegrenzte Anhäufung von Geld grenzenlosen Genuss und gutes Leben ermöglicht. Vgl. zu der Thematik Kamp (1998) und Koslowski (1979).

Zerstörung und Selbstzerstörung. Dies ist – mit unverblendeten Augen – heute als Tatsache zu sehen“ (ibid.: 223).⁵⁷

Ohne auf der Grundlage des Glaubens einen „wahren Gott“ als Gegenpol anzunehmen, arbeitet auch Marx mit theologischen Kategorien, wenn er nicht nur das uneingeschränkte Streben des Einzelnen nach Geld, sondern die Orientierung der gesamten Gesellschaft an den Mechanismen des Kapitals mit der archaischen Verehrung eines Fetischs gleichsetzt (vgl. Kap. 3.1.3). Duchrow und Hinkelammert erkennen in Marx' Verweis auf die zerstörerische Wirkung der Mechanismen des Kapitals eine Orientierung an dem Kriterium des Lebens, wie sie auch Aristoteles und Jesus leitet.

Dass ein zerstörerischer Mechanismus anhand des gewählten Kriteriums des Lebens abgelehnt werden muss, ergibt sich aus den Ausführungen der Autoren. Den vernunftbasierten Beweis für den direkten Zusammenhang von Kapital und Lebenszerstörung erbringen sie jedoch nicht, sondern präsentieren ihn als „Tatsache“, die den „unverblendeten“ (ibid.: 223) Augen zugänglich sein muss. Mit dem Gegensatz „Verblendung“/„Luzidität“ zitieren sie die Metaphorik von Licht und Sehen, die seit den Anfängen der Philosophie im Zusammenhang mit der rationalen Erfahrung verwendet wird (vgl. oben, Kap. 3.1.1). In Anspielung an dieses gedankliche Erbe entwickeln die Autoren das Ziel, mit Hilfe des „unverblendeten“ Blicks auf die „Tatsachen“ die „Irrationalität der Globalisierungsstrategie“ (ibid.: 165) und ihre Verteidigung zu kritisieren. Dabei gehen sie so weit, den Terrorismus, etwa die Attentate vom 11. September, als ebenfalls irrationale Spiegelung dieser Globalisierungsstrategie zu bezeichnen (vgl. ibid.).

Im Mittelpunkt ihrer Kritik stehen dabei neben der „Globalisierungsstrategie“ selbst die „Ideologien der Globalisierung, die mehr als je das Wirtschaftswachstum – damit zusammenhängend die formale Effizienz und den Wettbewerb – als obersten Wert allen menschlichen Zusammenlebens propagieren“ (ibid.: 181). In ähnlicher Weise sprechen sie auch von der „Privatisierungsideologie“ (ibid.: 186; 185) und von den „Ideologien, die bis in den gegenwärtigen Neoliberalismus hinein die Totalisierung des Marktes begründen, befördern und verteidigen“ (ibid.: 188). Der Kern all dieser Ideologien besteht im unbegründeten Glauben an die Koordinierungsmacht des Marktes zum Wohl aller:

„Die Realität der totalen globalisierten Eigentumsmarktwirtschaft offenbart unübersehbar die instrumentale Logik der Zerstörung und Selbstzerstörung. Die

57 Die Autoren beziehen sich nicht auf spezielle Textpassagen. Zum „Geldfetisch“ vgl. Das Kapital Bd. 1 (Marx/Engels 1962 [1867]): 107 f.; zum „Kapitalfetisch“ Bd. 3 (Marx/Engels 1964 [1898]): 404–412; 837; vgl. dazu oben, Kap. 3.1.3).

liberale Ideologie, die behauptet, die indirekten Effekte des intentionalen, egoistischen, betriebswirtschaftlich renditesteigernden Konkurrenzhandelns würden durch den Markt zum allgemeinen Wohl koordiniert, ist durch die Tatsachen widerlegt [...]“ (ibid.: 189).

Die „Tatsachen“, bzw. die „Realität“ liegt für die Autoren also gleichsam unmittelbar vor Augen, so dass es unmöglich ist, sie nicht zu wahrzunehmen. Hier artikulieren die Autoren eine rationale Erfahrung – die Einsicht in die zerstörerische Wirkung des Neoliberalismus – ohne jedoch zu konkretisieren, wodurch genau „Tatsachen“ als „Realität“ erkannt werden können. In der Fußnote zur zitierten Passage verweisen die Autoren lediglich auf das Buch „Market Whys & Human Wherefores“ (Jenkins 2000) des Theologen und ehemaligen Bischofs David Jenkins, der dort „Gegenbeweise“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 273, Fußn. 8) zu verschiedenen Aspekten der liberalen Ideologien aufzählt.

Zu den Mechanismen der Verblendung zählen sie neben den „neoliberalen Ideologien“ auch die Rhetorik der Menschenwürde und der Armutsbekämpfung. Zum ersten Thema betonen sie, dass die „gesamte Strategie der Globalisierung [...] die Menschenwürde geleugnet“ (ibid.: 160) hat und schlussfolgern daraus:

„Wer die Menschenwürde im Kern leugnet, kann die Attentate nicht mit Berufung auf die Menschenwürde verurteilen. Deshalb hat dieser Kaiser keine Kleider an, sondern ist nackt“ (ibid.: 161).

Aus ihrer Bewertung der Globalisierung als die Menschenwürde verleugnend leiten die Autoren also ab, dass die Menschenwürde nur noch oberflächlich und in der Rhetorik den ideellen Kern der aktuellen Ordnung ausmacht. Daraus folgern sie im nächsten Schritt, dass die Menschenwürde von den Protagonisten dieser Ordnung nicht wirksam vorgebracht werden kann, um die Attentate vom 11. September zu verurteilen.⁵⁸

Die Situation, dass diese Leitidee dennoch das Selbstbild dieser Protagonisten prägt, vergleichen sie dabei mit dem Verhalten der Menschen im Andersen-Märchen „Des Kaisers neue Kleider“, die auf die List der klugen Weber hereinfallen und einmütig die nicht vorhandenen Kleider des Kaisers loben, um nicht

58 Diese Aussage impliziert logisch nicht, dass die Attentate überhaupt nicht verurteilungswürdig seien – denn aus der Perspektive der vorgeschlagenen alternativen Rationalität mit dem Kriterium des Lebens aller lassen sie sich entschieden verurteilen. Dennoch schwingt in der gesamten Argumentation der Autoren ein Unterton mit, der zumindest eine starke Relativierung der Ereignisse vom 11. September vor dem Hintergrund des „Systems der Globalisierung“ nahelegt.

als dumm oder amtsunwürdig zu erscheinen. Dem Prozess, durch den die Leere des Ideals der Menschenwürde im Umfeld der Globalisierung enthüllt wird, entspricht analog die Wahrnehmung, dass der Kaiser eigentlich nackt ist: „Lasst uns den ganzen Schwindel analysieren. Wir wollen den Kaiser nackt sehen“ (ibid.: S. 163). Ihre eigene Rolle als Wissenschaftler und Intellektuelle vergleichen sie also mit der des Kindes im Märchen, das das Offensichtliche ausspricht – und rekurren dabei abermals auf die Metapher des unverstellten Blicks (vgl. dazu Kap. 3.1.3).

Als ein weiteres Moment des „Schwindels“, den es zu enthüllen gilt, sehen sie die Rhetorik der Armutsbekämpfung, wie sie von IWF und Weltbank eingesetzt wird:

„Das heißt, soweit die Kirchen sich an die gängigen Marktideologien und deren Ethik angepasst haben, verstehen sie zum Beispiel nichts davon, dass IWF und Weltbank ‚Armutsbekämpfung‘ sagen, aber durch das Aufzwingen der Struktur-anpassungsprogramme, die im Interesse der Gläubiger und der Kapitalakkumulation der Weltmarktakteure durchgeführt werden, systematisch Armut erzeugen und vertiefen“ (ibid.: 253).

Hier betonen sie die Verantwortung der Kirchen, sich von den kritisierten Ideologien zu lösen und die tatsächlichen Folgen sowie die Profiteure und Leidtragenden wahrzunehmen. Die Rede von der Armutsbekämpfung als Verschleiерung für die Strukturanpassungsprogramme mit ihren tödlichen Folgen dient den Autoren als Illustration für aktuelle Fälle dessen, was Bonhoeffer als „die große Maskerade des Bösen“ (ibid.: 253; vgl. Bonhoeffer 1998: 20) bezeichnet hat, durch die „das Böse in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint“. Gegen die Maske oder „Larve“ muss also die Strategie der „Entlarvung“ angewendet werden, ein Bild, das ebenfalls mit der Metaphorik des Sehens arbeitet: Die Larve verhüllt – darunter kommen die „Tatsachen“ zum Vorschein.

Die Kombination aus den beiden Aspekten ihres Anspruchs an die Vernunft – Orientierung am Kriterium des Lebens für alle und Wahrnehmung der „offensichtlichen“ Tatsachen – führt für Duchrow und Hinkelammert zu der Schlussfolgerung, dass aus dem Vernunftgebrauch der Impetus für eine Veränderung der vorherrschenden Strukturen hervorgehen muss:

„Alle Vernunft, die noch den Anspruch erhebt, Vernunft zu sein, muss deshalb durch die Tatsachen zu dem Schluss kommen, dass alle wirtschaftlichen Strukturen, Institutionen und Handlungen vom Primat der Überlebenslogik her neu konstruiert werden müssen“ (ibid.: 190).

Vernunft im Sinne der Einsicht in die Tatsachen wird also explizit zum Motiv und sogar zur Verpflichtung – das Verb „müssen“ taucht mehrfach auf – für veränderndes Handeln erklärt.

Eine rationale Abwägung im Sinne Bonhoeffers

Zu derselben Antwort auf die Frage, was auf die alternative Rationalität und die Entlarvung von Mechanismen und Rhetorik des Status quo folgt, kommen die Autoren auch auf anderem Wege, und zwar indem sie sich an den Überlegungen von Dietrich Bonhoeffer orientieren. Dieser entwickelt eine theologisch und ekklesiologisch begründete Antwort auf die Frage, wie die Kirche im Nationalsozialismus zu handeln hat. Dabei unterscheidet er – so die Zusammenfassung der Autoren unter Beibehaltung von Bonhoeffers Wortwahl – zwischen zwei pervertierten Situationen in Bezug auf das Mandat des Staates, „zu wenig Staat“ und „zu viel Staat“ (vgl. *ibid.*: 248; Bonhoeffer 1997: 349 ff.). Im Nationalsozialismus liegen beide Perversionen gleichzeitig vor, insofern der Staat „zu wenig“ präsent ist und die Rechte seiner Bürger nicht garantiert, gleichzeitig aber „zu viel“, indem er sich selbst verabsolutiert und zu einem Götzen erhebt. Die Analyse des nationalsozialistischen Staates als doppelt pervertiert führt Bonhoeffer dazu, den theologischen Begriff des „status confessionis“ anzuwenden, also des Moments, der die Kirche zu einem Bekenntnis zwingt, ohne das sie aufhören würde, echte Kirche zu sein. Das Eintreten dieses Moments zwingt die Kirche laut Bonhoeffer dazu, sich nicht nur um die Opfer zu kümmern, sondern direkt einzugreifen, so wie es notwendig ist, bei einem betrunkenen Kutscher nicht nur die zu versorgen, die er überfährt, sondern „dem Rad in die Speichen [zu] fallen“ (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 248).⁵⁹

59 Die Formulierung findet sich in Bonhoeffers Text „Die Kirche vor der Judenfrage“ und lautet: „Die *dritte* Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ (Bonhoeffer 1997: 353f.). Das Bild vom trunkenen Kutscher, das Duchrow/Hinkelammert Bonhoeffer zuschreiben, verwendet dieser hier nicht. Laut Duchrow/Hinkelammert nimmt Bonhoeffer auf diesen ursprünglich von Luther stammenden Vergleich in einem Brief Bezug, den sie jedoch nicht benennen (vgl. *ibid.*: 275, Fußn. 16). Prominent verwendet wird die Figur vom trunkenen Kutscher von dem norwegischen Bischof und NS-Widerstandskämpfer Bergrav, auf den Duchrow und Hinkelammert ebenfalls hinweisen (vgl. *ibid.*). Die gesamte Argumentation über den status confessionis und die Notwendigkeit, dem Rad „in die Speichen zu fallen“ wird im Kontext des zitierten Bonhoeffer-Aufsatzes noch hypothetisch gestellt. Bonhoeffers späteres Denken und Handeln beweisen jedoch, dass er den status confessionis im Nationalsozialismus eindeutig für gegeben hielt und unter Einsatz seines Lebens danach handelte. Überliefert

Auf das Er-kennen der Realität muss für Duchrow und Hinkelammert also das Be-kennen zu Gott und den Opfern folgen (vgl. *ibid.*: 246). Diese von Bonhoeffer für den Kontext des Nationalsozialismus begründete Forderung übertragen Duchrow und Hinkelammert auf den „globalen Markt“ (*ibid.*: 250). Dabei weisen sie jedoch darauf hin, dass im Nationalsozialismus (und während der südafrikanischen Apartheid) die intentionalen, sichtbaren Akte direkt als Grund für Tod und Gewalt ausgemacht werden konnten, wohingegen die Lage heute „schwerer durchschaubar“ (*ibid.*: 249) ist und es im globalen Markt „die indirekten Effekte“ sind, die „das Leben zerstören und den Tod von Menschen und Natur herbeiführen“ (*ibid.*). Aufgrund dieses indirekten Zusammenhangs konzedieren sie, dass in das System eingebundene Akteure dieses nicht kurzerhand durch menschenfreundliche, aber wirtschaftlich ruinöse Einzelhandlungen aushebeln können. Daraus leiten sie jedoch keine geminderte Verantwortung der gesellschaftlichen Akteure ab, sondern vielmehr die Forderung, die gesamte Struktur des Wirtschaftssystems zu verändern:

„Die Weigerung, das System, das in seinen indirekten Effekten nachweislich tötet [...] zu ändern, ist das moralisch Verwerfliche, das sich wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Akteure vorwerfen lassen müssen, nicht einzelne Handlungen im System“ (*ibid.*: 251).

Von den Kirchen verlangen sie dementsprechend ein Bekenntnis gegen dieses „System“, wobei sie jedoch in gleichzeitiger Anlehnung an und Abweichung von Bonhoeffer nicht vom „status confessionis“ sprechen, sondern vom „processus confessionis“ (*ibid.*: 249). Darunter verstehen sie einen sich über eine gewisse Zeit erstreckenden Vorgang, währenddessen diejenigen innerhalb der Kirche, die das Bekenntnis bereits abgelegt haben, intensiv um die anderen werben und einen „kommunikativen Entscheidungsprozess“ (*ibid.*) einleiten. Die Anfänge eines solchen Prozesses erkennen sie unter anderem in den Aktivitäten des Reformierten Weltbundes (RWB), der etwa bei einer Konferenz im afrikanischen Kitwe feststellte, dass die Weltwirtschaft für Christen die „Frage des Götzendienstes auf[wirft] und der Loyalität Gott oder dem Mammon gegenüber“ (RWB 1995, zitiert nach Duchrow/Hinkelammert 2002: 246). Während seiner Generalversammlung 1997 im ungarischen Debrecen rief der RWB seine Mitgliedskir-

ist, dass er 1944 im Gefängnis zu einem Mithäftling den Satz sagte: „Wenn ein Wahnsinniger auf dem Kurfürstendamm sein Auto über den Gehweg steuert, so kann ich als Pastor nicht nur die Toten beerdigen und die Angehörigen trösten; ich muss hinzuspringen und den Fahrer vom Steuer reißen, wenn ich eben an dieser Stelle stehe“ (zit. nach Bethge 1989: 955).

chen dann explizit zu einem „processus confessionis“ auf, worauf andere kirchliche und kirchennahe Bündnisse positiv reagierten (vgl. *ibid.*: 246 f.).

Die rationale Erfahrung spielt bei Duchrow und Hinkelammert also eine doppelte Rolle für das politische Engagement: Die Erfahrung der Einsicht in die „Tatsachen“, vor allem in die zerstörerische Wirkung der aktuellen Wirtschaftsordnung, sowie die Konfrontation mit der vorherrschenden Irrationalität und Verleugnung dieser „Tatsachen“ motivieren und verpflichten aus ihrer Sicht zum verändernden Handeln. Sie plädieren daher dafür, sich von der dominanten instrumentellen Vernunft zu verabschieden und einen am klassischen und gleichzeitig biblischen Ideal orientierten Vernunftgebrauch wiederzugewinnen. Die Anwendung der Vernunft in diesem Sinne ermöglicht es, die gegenwärtigen irrationalen Zustände und Interpretationen zu „entlarven“ bzw. „den Kaiser zu entkleiden“ (*ibid.*: 164). Insofern ist der Vernunftgebrauch für Duchrow und Hinkelammert also gleichzeitig eine Form von Engagement und Motiv für veränderndes Handeln.

3.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung

Eine Idolatriekritik des Empire

Auch Míguez, Rieger und Sung bedienen sich in ihrem Werk „Beyond the Spirit of Empire“ des Märchens von „Des Kaisers neuen Kleidern“, allerdings kehren sie das Bild um:

„[T]hat which the Empire has emptied from humanity through its construction of a virtual reality, this hall of mirrors that the Empire exhibits as its infinite power, must be returned to the human and to the dimension of ambiguity, of unpredictability, of participation that, paradoxically, can only be proclaimed as a break, an irruption. That is to say, as in the well-known story, but now reversed, it becomes necessary to admit that ‚the emperor is dressed and has left us naked‘“ (Míguez, Rieger und Sung 2009: 20).

Es kommt ihnen also darauf an, zu zeigen, dass nicht wie im Märchen der Kaiser nackt ist, sondern die Profiteure und Protagonisten bekleidet sind, also gut versorgt mit allen Gütern, wohingegen alle anderen zwar glauben, von den Segnungen des globalen Marktes und seiner Mechanismen leben zu können, in Wirklichkeit aber „nackt“, also vom Genuss von Gütern und Wohlstand ausgeschlossen sind und es auch bleiben. Sie artikulieren hier also die Erfahrung des Blicks hinter die Kulissen, oder, wie sie es nennen, durch das „Spiegelkabinett des Empires“ hindurch. Daraus leiten sie eine Aufgabenbeschreibung ab: Was als uneingeschränkte Macht erscheint, muss auf seine menschlichen Ursprünge

zurückgeführt werden. Dabei sollen Ambiguität und Unvorhersehbarkeit als zentrale Charakteristika menschlicher Prozesse und Erkenntnisse zum Vorschein gebracht werden.

Mit dem Rekurs auf das „Empire“ als Bezeichnung für die falsche und illusionäre Ordnung verweisen sie auf Hardts und Negri als die bekannteren Vordenker der Globalisierungskritik (vgl. auch *ibid.*: 5–13). Gleichzeitig stellen sie sich jedoch gegen Hardt und Negri, die das Empire im Unterschied zu vergangenen Formen der Souveränität als „absolut immanent“ verstehen (vgl. oben, Kap. 3.2.2). Míguez, Rieger und Sung geht es hingegen darum, den titelgebenden „Spirit of Empire“ zu analysieren, die der aktuellen Weltordnung zu Grunde liegenden Transzendenzkonstruktionen. Zur Bewältigung dieser Aufgabe setzen sie besonders auf ihre eigene wissenschaftliche Disziplin, die Theologie (vgl. *ibid.*: 40; 67).

Gegen Hardt und Negris Verweis auf die „Immanenz“ des Empire stellen sie die rhetorische Frage: „Can a system as large and complex as a global Empire function and be maintained, controlled and commanded without any reference to a transcendental authority?“ (*ibid.*: 60). Genau jene Referenzen auf eine transzendente Autorität zu „enthüllen“ („unveiling“, *ibid.*: 63) und zu „entlarven“ („unmasking“, *ibid.*: 40), ist der Kern ihres kritischen Projekts. Als transzendente Autorität, die laut ihrer Analyse im Mittelpunkt der aktuellen globalen Ordnung steht, identifizieren sie den Markt. Dies begründen sie anhand dreier Momente: Des Glaubens an die Unfehlbarkeit des Marktes, der um den Markt herum konstruierten Opferlogik sowie der Spiritualität des Konsums.

Dass in der dominierenden Denkweise das Vertrauen auf die Kraft des Marktes ein wahres Glaubenssystem geworden ist, illustrieren die Autoren unter anderem anhand einer Aussage des berühmten neoliberalen Ökonomen Milton Friedman: „Underlying most arguments against the free market is a lack of belief in freedom itself“ (*ibid.*: 84; Friedman 1962: 15). Zwar spricht Friedman hier nicht explizit vom Glauben in den Markt, sondern vom „Glauben an die Freiheit“, dennoch werden – wie die Autoren betonen – wissenschaftliche Argumente gegen den freien Markt mit dem Verweis auf mangelnden Glauben zurückgewiesen, was sie als ein Charakteristikum des religiösen Fundamentalismus identifizieren. Die von Adam Smith berühmt gemachte und von den neoliberalen Denkern radikalisierte Vorstellung von der „unsichtbaren Hand“ verstehen sie darüber hinaus als eine Übertragung der Lehre von der göttlichen Vorsehung auf den Markt (vgl. Sung 2007a: 73). An anderer Stelle führt Jung Mo Sung auch Friedrich August von Hayeks Werk „The Fatal Conceit“ (Hayek 1988) an, um zu zeigen, wie hier der Glaube an die Unfehlbarkeit des Marktes mit einem typisch religiösen Hybrisvorwurf verteidigt wird. Diesen Vorwurf erhebt Hayek laut

Sung gegen all jene, die aufgrund ihrer „verhängnisvollen Anmaßung“ versuchen, in die Mechanismen des Marktes einzugreifen und damit dessen Allwissenheit in Zweifel ziehen. Diese Auffassung vergleicht Sung mit der Vorstellung vom Sündenfall, der in der jüdisch-christlichen Tradition auf Adams und Evas Anmaßung von Wissen zurückgeht (vgl. Sung 2007b: 72).

Die Verklärung des Marktes zur transzendenten Autorität geht laut der Analyse der Autoren mit einer spezifischen Opferideologie einher. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass ein normalerweise als böse angesehener Akt der Zerstörung in einen guten und heilsbringenden, weil zugunsten der Transzendenz ausgeführten Akt umgedeutet wird (vgl. Míguez, Rieger und Sung 2009: 94). Dem entspricht in den Augen der Autoren die Umdeutung von Egoismus in eine heilsbringende Tugend und von Liebe in eine tödliche Sünde bei Friedmann und Hayek (vgl. *ibid.*: 14; 82 f.).⁶⁰ Hier erinnert ihre Analyse an die des Ökonomen Joseph Stiglitz, der ebenfalls die Verklärung des Leidens von breiten Bevölkerungsgruppen zu einem „erlösenden Prozess“ seitens einer wirtschaftsliberalen Ideologie anprangert (vgl. oben, Kap. 3.3.2).

Zur Illustration der Haltung, die für einen solchen Vorgang notwendig ist, verweisen Míguez, Rieger und Sung auf Roberto de Oliveira Campos, einen ehemaligen Wirtschaftsberater der brasilianischen Regierung Castello Branco, der offen ausspricht, dass die Modernisierung eine „grausame Mystik“ und einen „Kult der Effizienz“ verlangt (vgl. *ibid.*: 95).⁶¹ Zusammenfassend formulieren sie:

„Wasted lives, those sacrificed in the name of the advance of market capitalism, are the lives whose sufferings and dignity are deleted from the memory of those who are comfortable in the present system. These lives demand not only the recovery of their memories but also theological critiques of the idolatrous theologies of the Empire. Idols, in the Biblical tradition, are gods that demand sacrifices of human lives“ (*ibid.*).

Die Aufgabe, auf diese Opferung von Leben für den kapitalistischen Fortschritt zu reagieren, schreiben die Autoren hier explizit der theologischen Kritik zu. Hierin sehen sie also den spezifischen Beitrag, den sie selbst als Theologen angesichts der Missachtung der Marginalisierten zu leisten haben. Die Theologie hat dabei – so die Implikation des letzten zitierten Satzes – eine besondere Ex-

60 Sie beziehen sich hier ebenfalls auf Passagen aus Hayeks „Fatal conceit“ (Hayek 1988); vgl. Míguez, Rieger und Sung 2009: 82).

61 Die Autoren beziehen sich auf eine Passage aus dessen Buch „Além do cotidiano“ (Campos 1985: 54).

pertise in der Entlarvung des Götzendienstes, die sich auf die biblische Tradition stützt.

Das dritte durch die Theologie zu entlarvende Element des um die Transzendenz des Marktes kreisenden „Spirit of Empire“ erkennen sie in der Spiritualität des Konsums („the spirituality of consumerism and its rituals“ *ibid.*: 29; vgl. auch *ibid.*: 18). Dazu bemerkt Jung Mo Sung an anderer Stelle, dass die pompöse und luxuriöse Architektur von Shopping Malls besonders in der Dritten Welt auf die Bevölkerung ebenso ehrfurchteinflößend wirkt wie die das Himmelreich symbolisierenden gotischen Kathedralen im Mittelalter (vgl. Sung 2007b: 71 f.). Auch die Art und Weise, wie Werbung und Marketing mit Erfolg dafür sorgen, bestimmte Marken mit der Erreichung höchster Ziele und Werte gleichzusetzen, entspricht aus der Sicht Sungs den Erziehungspraktiken des mittelalterlichen Christentums, wobei Filme, Videos und Internet als Medium die Darstellung von Heiligenviten in den Glasfenstern der Kathedralen ersetzt haben (vgl. *ibid.*: 76).

Die Aufgabe der Vernunftanwendung in der Theologie sehen sie also darin, die quasi-religiösen Praktiken und Glaubensinhalte zu entlarven, durch die der Markt zur transzendenten Autorität erklärt und die Weltordnung des „Empire“ zur einzig möglichen gemacht wird.

Ambiguität und Kohärenz

Diese aufklärerische Aufgabe der Theologie geht jedoch bei Míguez, Rieger und Sung nicht mit einem uneingeschränkten Vertrauen in die Unfehlbarkeit der theologischen Vernunft einher. Vielmehr betonen sie, dass Ambiguität, im Sinne der Möglichkeit, dass eine Sache auch etwas anderes sein könnte („this possibility that a thing could also be something else“, *ibid.*: 186), eine „unvermeidliche Realität“ („unavoidable reality“, *ibid.*) der *condition humane* ist und daher all unser Handeln, Sprechen und Denken durchzieht. In diesem Zusammenhang interpretieren sie diese Ambiguität auch selbstreflexiv als Herausforderung für ihr eigenes theologisches Denken:

„Our own condition as authors of this book, being theologians and simultaneously distrusting the belief that theology could newly install itself as a foundation for a unique and encompassing political ethic, is a reflection of this ambiguity“ (*ibid.*: 188).

Die Anerkennung einer allgemeinen Uneindeutigkeit der Realität führt für die Autoren also zu der Selbstverpflichtung, darauf zu verzichten, mittels der Theologie das Fundament einer allumfassenden politischen Ethik legen zu wollen. Darin grenzen sie sich von den Vertretern des „Empire“ ab, die – so ihre Argu-

mentation – immer „Pharisäer“ und „Wächter von Reinheit und Kohäsion“ sein müssen (vgl. *ibid.*: 191).

Diese Zielrichtung wirft für die Autoren jedoch die Frage auf, wie sich trotz dieser Anerkennung der Ambiguität, Unsicherheit und Vorläufigkeit von Erkenntnissen die für jede Form von Engagement notwendige Kohärenz („coherence“, *ibid.*: 193) erreichen lässt. Somit setzen Míguez, Rieger und Sung sich hier also mit dem Relativismusproblem auseinander. Ihre Lösung für das Problem deuten sie folgendermaßen an:

„Coherence is not given through obstinacy in a way of thinking and managing but by the constant possibility of revising and deepening, of being allowed to question and to share, of a commitment, not with abstract truth or purity, but with a *laos*, with the brothers and sisters whose lives are threatened, degraded, unknown by the agents of power. This commitment is prior to any political rationality and, in our understanding this is what gives it meaning: the axis of coherence in the midst of our ambiguities. In this sense, the Christian faith, at least as we understand it, must recognize its ambiguousness in its readings and impressions of reality, but not be vague as to where and how one recognizes the manifestation of the messianic, the transcendence that becomes immanent and nevertheless remains transcendent, like the two natures of Christ“ (*ibid.*: 193).

Die Kohärenz von Denken und Handeln soll sich für die Autoren also angesichts der Unumgänglichkeit von Ambiguität und menschlicher Fehlbarkeit nicht etwa durch Sturheit im Denken ergeben, sondern durch eine vorab eingegangene Verpflichtung für die Gruppe, die sie unter dem Stichwort „*laos*“ zusammenfassen: die Bedrohten und Erniedrigten.⁶² Ähnlich wie Duchrow/Hinkelammert, die für die bewusste Wahl einer nicht-neutralen Perspektive der Erkenntnis plädieren

62 Den Ausdruck erläutern sie zu Beginn ihres Textes genauer: Sie verwenden „*laos*“ für diejenigen, die von jeglicher Mitentscheidung ausgeschlossen sind, in Abgrenzung vom „*demos*“, worunter sie jene verstehen, die zumindest eine gewisse Partizipation an Regierungsentscheidungen und sozialem Leben haben. Dabei berufen sie sich auf die Verwendung bei Homer, der mit „*laos*“ die einfachen Soldaten im Gegensatz zu den Befehlshabern und den einfachen Mann im Gegensatz zu den Regierenden bezeichnete. Des weiteren verweisen sie allgemein auf die Verwendung von „*demos*“ und „*laos*“ im demokratischen Athen und in verschiedenen griechischen Poleis zur Zeit des römischen Reiches, die „*laos*“ mit der undifferenzierten Masse assoziierte, die kein Eigentum besaß und nicht Teil der Bürgerversammlung war (vgl.: Míguez, Rieger und Sung 2009:11, Fußn. 15). Vgl. Passow 2004 [1852]: 20: Hier wird die Bedeutung als „Kriegsvolk, Heerhaufe, Heerschar“ (z.B. *Ilias* 7, 434; 13, 495) bzw. als „Leute überhaupt“ (z.B. *Ilias* 17, 226) und auch der Gegensatz zu „*demos*“ bestätigt.

ren, finden Míguez, Rieger und Sung hier also den Gegenpol zur relativistischen Beliebigkeit in einer Verpflichtung, die Perspektive der Vernachlässigten einzunehmen, die sie explizit als der „politischen Rationalität“ vorausgehend charakterisieren. Die Erfahrungsbasis, die dieser Entscheidung für eine unzweideutige Verpflichtung vorausgeht, beschränkt sich nicht auf die Vernunft und ihre Anwendung in der Wissenschaft, sondern liegt im Einbruch des Transzendenten in die Immanenz: Sie betrifft also bereits den Bereich der spirituellen Erfahrung, der sich die Analyse im nächsten Kapitel zuwenden wird.

3.5 ZWISCHENFAZIT: RATIONALE ERFAHRUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK

Die rationale Erfahrung spielt in der Globalisierungskritik eine zentrale Rolle als *Motiv* für das geforderte verändernde Engagement. Die Grunderfahrung, die die hier betrachteten Autoren in den Mittelpunkt stellen, wenn sie Rationalität und globalisierungskritisches Engagement verbinden, ist die der Provokation der Vernunft durch die offensichtliche Verbreitung von und Orientierung an Illusionen und Scheinwahrheiten durch Medien, internationale Organisationen und Regierende. So schildern Hardt/Negri die Erfahrung der Einsicht in die Illusion, das Empire sei unangreifbar und alternativlos. Stiglitz artikuliert besonders die Beleidigung der Vernunft durch die unsinnige und schädliche Politik internationaler Finanzinstitutionen und spricht in diesem Zusammenhang von einem „Schock“, den er bei der Konfrontation damit erlitt. Ein weiterer Aspekt der motivierenden rationalen Erfahrung wird von George artikuliert: Sie beschreibt die Erfahrung der Erkenntnis über Zusammenhänge, die ihr vorher wie ein undurchdringlicher Dschungel erschienen. Für Bourdieu sind die „unmittelbar sichtbaren“ zerstörerischen Effekte der neoliberalen Politik Grund genug für ein Engagement dagegen. Auf ähnliche Weise zeigt sich für Boff die „Wahrheit der kapitalistischen Ausbeutung“ jedem, der nicht die Augen davor verschließt, mit einem Blick auf die Verelendung der globalen Peripherien. Auch die Theologen Duchrow und Hinkelammert sowie Míguez, Rieger und Sung artikulieren die Erfahrung, dass die Tatsachen, allen voran die zerstörerische Wirkung des Neoliberalismus, sich dem unverstellten Blick offenbaren, die vorherrschende Ideologie jedoch die meisten davon abhält, dies wahrzunehmen.

Das zweite zentrale Moment der rationalen Erfahrung, das die Autoren thematisieren, geht mit dem ersten einher. Es handelt sich um den Zweifel. Nachdem falsche Tatsachen, Illusionen und Propaganda entlarvt sind, stellen sie sich die Frage: „Sind wir uns sicher?“ und arbeiten sich auf die eine oder andere

Weise am Problem des Relativismus ab. Hardt und Negri vertrauen dabei auf eine Art von „Common Sense“, der jedoch für sie aus der „Erfahrung des Gemeinsamen“, also etwa gemeinsamen politischen Kämpfen, hervorgeht. Damit setzen sie auf eine spezielle Art der diskursiven Vergewisserung, die sich jedoch auch kritisch als Isolation in der Gruppe Gleichgesinnter interpretieren lässt. Auf einen vorgelagerten „Common Sense“ rekurrieren auch Bourdieu, Stiglitz und George, wobei sie zusätzlich als Strategie der Vergewisserung auf die Methoden ihrer jeweiligen Herkunftsdisziplinen (Soziologie/Ökonomie) setzen. George und Stiglitz plädieren gleichzeitig in strittigen und wissenschaftlich nicht eindeutig zu klärenden Fragen der praktischen Politik für die Deliberation als Methode des demokratischen politischen Prozesses. Die Theologen Boff, Duchrow, Hinkelammert, Míguez, Rieger und Sung fordern in unterschiedlichen Nuancierungen eine Wiedergewinnung der orientierenden Vernunft nach klassischem Vorbild, die sie einer rein instrumentellen Vernunft gegenüberstellen. Dabei spielt der Glaube die Rolle eines vorrationalen Kriteriums.

Aufgrund dieser verschiedenen Strategien der Vergewisserung gelangen alle betrachteten Autoren zu einer – zumindest vorläufigen – Zerstreuung des Zweifels. Diese ermöglicht ihnen einen Grad an Überzeugung, der notwendig ist, um sich politisch zu engagieren und Engagement von anderen zu fordern.

Beide Erfahrungen – die Einsicht in die Illusion, sowie Aufkommen und Zerstreuung des Zweifels an der eigenen Einsicht – gehen einher mit dem Impetus, den „Schwindel“ zu „entlarven“ und so auch andere „hinter die Kulissen“ blicken zu lassen. Insofern fundiert die rationale Erfahrung im zweiten Schritt auch die Handlungsanweisungen, die die Globalisierungskritiker in Bezug auf die *Form* des geforderten politischen Engagements formulieren. Der Gegenstand des Demaskierens variiert dabei: Während Hardt und Negri die Oberfläche des nur scheinbar undurchdringlichen „Empire“ zum Objekt der Kritik machen, geht es den Zapatisten sowie Bourdieu, Stiglitz und George primär um die ideologische und interessengesteuerte Politik internationaler Finanzinstitutionen und nationaler Regierungen. Duchrow und Hinkelammert kritisieren die heuchlerische Menschenrechtsrhetorik, sowie die götzendienerische Verehrung von Gewinn und Konsum in der neoliberalen Globalisierung. Letztere ist auch für Míguez, Rieger und Sung zentraler Gegenstand der Kritik. Während Hardt und Negri dabei die Immanenz der neuen Souveränität betonen, geht es Míguez, Rieger und Sung gerade darum, aufzuzeigen, dass mit der Erhebung von Gewinn, Effizienz und Konsum zum unhinterfragbaren Wert, dem auch menschliche Opfer darzubringen sind, eine neue, säkulare Transzendenz konstruiert wird, die an die Stelle der religiösen tritt.

In Bezug auf die *Ziele* des politischen Handelns fundiert die rationale Erfahrung zum einen die allgemein angestrebte Aufklärung der (Welt-)Bevölkerung über die Missstände des „Empire“, bzw. der „neoliberalen Globalisierung“ und die Möglichkeiten der Veränderung. Bei Stiglitz und George dient darüber hinaus das deliberative Ideal als Orientierung für den Entwurf einer besseren globalen Ordnung, für die sie sich einsetzen: Diese soll so gestaltet sein, dass alle Betroffenen die Möglichkeit haben, sich an den Deliberations- und Entscheidungsprozessen zu politischen Weichenstellungen zu beteiligen.

Was den impliziten und expliziten Rekurs auf die Ideengeschichte der Rationalität angeht, so zeigt sich ein vielfältiges Bild. Das erste thematisierte Moment der rationalen Erfahrung, das Schockiertsein von widersinnigen und zerstörerischen Praktiken bzw. die Einsicht in zuvor Unverständliches, wird im Allgemeinen als persönliche Erfahrung ohne Rekurs auf die Ideengeschichte artikuliert.

Für die daraus abgeleitete Forderung nach dem öffentlichen „Demaskieren“ von Illusionen rekurren die Autoren hingegen auf eine lange Reihe von Vorbildern. Dabei gibt es interessante Parallelen über die verschiedenen Autorengruppen hinweg: Sowohl Hardt und Negri als auch Bourdieu und Stiglitz vergleichen ihre Forderung nach einer unverblendeten Auseinandersetzung mit der Realität mit der empirischen Wende der Renaissance. Die Scholastik, deren Methode sie implizit als selbstreferenziell und dogmatisch charakterisieren, parallelisieren sie hingegen mit verschiedenen von ihnen kritisierten Formen des Denkens: Bourdieu vergleicht sie mit der postmodernen Philosophie und ihrer Weigerung, Realitäten außerhalb von sich gegenseitig zitierenden Texten anzuerkennen, während Hardt und Negri die von ihnen abgelehnte dogmatische Form des Marxismus als scholastisch bezeichnen. Die marxistische Analyse von Ideologie und Fetischismus spielt sowohl für Hardt und Negri, als auch für Boff, Duchrow und Hinkelammert eine wichtige Rolle.

Auch in Bezug auf das Wechselspiel aus Zweifel und (vorläufiger) Vergeisterung, gibt es einen Referenzpunkt, den Vertreter mehrerer Autorengruppen teilen. Dabei handelt es sich um die klassische Tradition: Bourdieu, sowie die Theologen Boff, Duchrow und Hinkelammert orientieren sich an Platon und Aristoteles, wenn sie die Unterscheidung von „Doxa“ und Erkenntnis stark machen und Kriterien für die rationale Bewertung von Handlungsoptionen aufstellen.

Neben diesen Parallelen zeigen sich jedoch erwartungsgemäß auch große Unterschiede in den ideengeschichtlichen Fundierungen des „Demaskierens“ und des Umgangs mit dem Zweifel. Hardt und Negri verweisen als Vorbilder im Entlarven von Illusionen auf den Vorsokratiker Euhemerus sowie auf die aufklärerische Tradition im Allgemeinen. Ihre Kritik am rationalistischen Universalis-

mus formulieren sie hingegen in Anlehnung an Foucault. Ihr Konzept von den „gemeinsamen Vorstellungen“, die durch gemeinsames Handeln entstehen, orientiert sich an Spinozas Idee der „Gemeinbegriffe“.

Bourdieu, Stiglitz und George berufen sich vorrangig auf die ökonomische und soziologische Fachwissenschaft, und dabei maßgeblich auf ihre eigene Forschung, wenn sie das geforderte Demaskieren von Illusionen konkretisieren. In ihrem Plädoyer für eine diskursive Erörterung politisch strittiger Fragen rekurrieren Stiglitz und George hingegen implizit auf das Konzept der deliberativen Demokratie mit ihren griechischen Wurzeln und ihrer Ausarbeitung bei Habermas.

Für die Theologen, besonders Míguez, Rieger und Sung, bildet die biblische Tradition einen wichtigen Referenzpunkt, vor allem in Bezug auf die darin enthaltene Kritik an der Idolatrie. Boff und Duchrow/Hinkelammert berufen sich jedoch auch auf Marx' Religions- und Marktkritik, wobei Duchrow und Hinkelammert sich den Fetischbegriff aneignen. Duchrow/Hinkelammert sowie Míguez, Rieger und Sung illustrieren die Situation der von der Mehrheit nicht wahrgenommenen Täuschung anhand des Erzählstoffs von „Des Kaisers neuen Kleidern“. Boff und Duchrow/Hinkelammert beziehen sich neben dem Rekurs auf die klassische Philosophie auch auf die Unterscheidung von instrumenteller und orientierender Rationalität, wie sie von Adorno und Horkheimer durchgearbeitet wurde.

Es zeigt sich also, dass die rationale Erfahrungsdimension für alle drei der betrachteten Autorengruppen eine zentrale Rolle für Motive, Formen und Ziele des politischen Engagements spielt. Am wichtigsten ist sie jedoch bei Hardt und Negri, die sich als Philosophen verstehen, sowie bei den Vertretern von Ökonomie und Soziologie Bourdieu, Stiglitz und George. Die Zapatisten des EZLN thematisieren die rationale Erfahrung in ihren Texten nur implizit. Der einzige hier berücksichtigte Autor, der die rationale Erfahrung anderen Dimensionen ausdrücklich unterordnet, ist Leonardo Boff.

4 Religiöse Erfahrung und Globalisierungskritik

„Antes de tudo está a experiência do mistério, a experiência de Deus. Somente depois vem a fé“ (Boff 1993: 148 f.).⁶³

„This experience of grace drives us to struggle for a more just society, where all people are recognized in dignity and may live with dignity“ (Sung 2007b: 79).

„The *kairos* – the opportune moment that ruptures the monotony and repetitiveness of chronological time – has to be grasped by a political subject“ (Hardt/Negri 2009: 165).

In den hier aufgeführten Passagen beziehen sich Vertreter verschiedener Richtungen der Globalisierungskritik auf Momente spiritueller Erfahrung – „der Erfahrung Gottes“ (Boff) – bzw. auf eine immanente Variante in Form des „Kairos“ (Hardt/Negri). Um die Rolle der spirituellen Erfahrung und ihrer Derivate für Motive, Formen und Ziele des politischen Engagements in der Globalisierungskritik identifizieren zu können, wird im Folgenden zunächst die Struktur der religiösen Erfahrung charakterisiert. Dann werden drei Themenkomplexe skizziert, die sich in der Ideengeschichte mit der spirituellen Erfahrung verbunden haben und die für das Verständnis der Globalisierungskritik zentral sind: Der Zusammenhang von Mystik und rebellischem Handeln, die Geschichtsphilosophie als immanentisierte Offenbarung und die Möglichkeit der politischen Instrumentalisierung von religiösen Erfahrungsinhalten.

63 Vor allem steht die Erfahrung des Mysteriums, die Erfahrung Gottes. Erst danach kommt der Glaube.

4.1 DIE RELIGIÖSE ERFAHRUNG

Die religiöse oder spirituelle Erfahrung ist insofern eine Besonderheit, als spätestens seit dem neunzehnten Jahrhundert ihre Existenz zumindest im Westen bezweifelt wird. Stattdessen wird die religiöse Erfahrung als Illusion interpretiert, und die Religionen als ihr symbolischer Ausdruck erscheinen als ein Restbestand, der im Zuge einer fortschreitenden Säkularisierung allmählich verschwinden wird. Dass die Weltreligionen und viele kleine Religionen und Sekten jedoch, anders als von der Säkularisierungsthese angenommen, keinerlei Anzeichen für ihr Verschwinden erkennen lassen und gleichzeitig die Suche nach religiösen Erfahrungen etwa in Esoterik, Spiritismus und politischen Ersatzreligionen unvermindert anhält, legt es nahe, die religiöse Erfahrung zunächst als eigene Erfahrungsdimension ernst zu nehmen und sich um die Klärung ihrer Spezifik zu bemühen (vgl. Leidhold 2008; James 1997 [1902]). Ein entsprechender Versuch wird im Folgenden in Anlehnung an Wolfgang Leidhold (2008) skizziert.

4.1.1 Die Struktur der religiösen Erfahrung

Wie alle Erfahrungsdimensionen wird die religiöse Erfahrung durch einen geordneten Zusammenhang von vier Elementen konstituiert: dem Erfahrenden, dem Erfahrenen, dem partizipativen Bezug und dem Bewusstsein, das die Aufmerksamkeit auf etwas richtet (vgl. Leidhold 2008: 55). Das Besondere der religiösen Erfahrung liegt laut Leidhold nun darin, dass zwar eine Bezugnahme vorhanden ist, jedoch der Pol, der den Bezug aufnimmt, außerhalb der Erfahrung bleibt (vgl. *ibid.*: 30). Leidhold bringt diesen Zusammenhang zum Ausdruck, indem er die religiöse Erfahrung als Erfahrung der „abwesenden Präsenz“ bezeichnet (vgl. *ibid.*: 63; 109 f.). Hierbei handelt es sich nicht um einen logischen Widerspruch, denn Abwesenheit und Präsenz beziehen sich jeweils auf zwei verschiedene Momente: Während „Präsenz“ die Bezugnahme meint, die in der religiösen Erfahrung durchaus erfahren wird, bezieht sich „Abwesenheit“ auf die Quelle des Bezugs (vgl. *ibid.*: 63). Das lateinische Wort „numen“ drückt diese Besonderheit aus, insofern, als es die Wirksamkeit einer göttlichen Macht bezeichnet, nicht aber die Quelle dieser Wirksamkeit (vgl. Otto 1979 [1917]: 13; vgl. Leidhold 2008: 31).

Mit Rückgriff auf den in der Philosophie gebräuchlichen Begriff der „Transzendenz“ kann die religiöse Erfahrung auch als „Erfahrung der Transzendenz“ bezeichnet werden, womit betont wird, dass etwas außerhalb des menschlichen

Erfahrungshorizont Liegendes in einem Akt des „Hinüberschreitens“ auf die Immanenz Bezug nimmt (vgl. *ibid.*: 32).

Auch die Bezeichnung „Offenbarung“ benennt einen wichtigen Aspekt der religiösen Erfahrung. Wie das lateinische „*revelatio*“ und seine Derivate in den romanischen Sprachen verweist das deutsche Wort „Offenbarung“ darauf, dass etwas zuvor Verborgenes offen gelegt oder sichtbar gemacht wird. Hier wird also eine Analogie zur sinnlichen Erfahrung des Sehens bemüht, gleichzeitig jedoch der besondere Ereignischarakter der religiösen Erfahrung betont, den verschiedene Religionen auch dadurch hervorheben, dass sie die Offenbarung als einschneidendes Ereignis in der Lebensgeschichte einer bestimmten Person wie etwa eines Propheten präsentieren (vgl. *ibid.*: 20; 116). Im Laufe der Entwicklung des Christentums und anderer Religionen wurde jedoch die Bedeutung von Offenbarung als persönliche Erfahrung zurückgedrängt und stattdessen trat die Bedeutung als Inhalt des nur bestimmten Personen Offenbarten und in den heiligen Schriften Festgehaltenen in den Vordergrund (vgl. *ibid.*: 42).

Die mit dem Ausdruck „Offenbarung“ assoziierte Auserwählung des Empfängers der göttlichen Botschaft verweist darüber hinaus auf ein weiteres zentrales Charakteristikum der religiösen Erfahrung. Anders als bei anderen Erfahrungsdimensionen, wie etwa der Imagination oder der sinnlichen Wahrnehmung, ist der Erfahrende bei der religiösen Erfahrung nicht autonom. Denn er kann die Erfahrung nicht selbst herbeiführen, sondern ist auf die „andere Seite“ angewiesen, die diese als ein „Geschenk“ gewährt (vgl. *ibid.*: 20; 32; 38; 116). Für diese Eigenheit wird im Christentum auch der Ausdruck der Angewiesenheit auf die göttliche „Gnade“ verwendet (vgl. *ibid.*: 32). Aufgrund der Abhängigkeit des Erfahrenden von der „anderen Seite“ kann religiöse Erfahrung auch als „kontingent“ sowie als „asymmetrisch“ charakterisiert werden (vgl. *ibid.*: 117; 164). Dieses Moment hat Friedrich Schleiermacher zum Ausdruck gebracht, indem er Religion bestimmte als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher 1999 [1830/31]: 23 [§§ 4 ff.]).

Alle Erfahrungsdimensionen – in eingeschränkter Form sogar die sinnliche – hängen in ihrer Ausprägung und Entwicklung davon ab, ob sie im Sinne von „*deliberate practice*“ eingeübt werden (vgl. Rossano 2003: 209–236, vgl. dazu auch Leidhold, i.E. 2018). Dies gilt für die spirituelle Erfahrung in besonderer Weise. Religiöses Wissen muss laut Leidhold erst „gelernt“ werden, bevor es „erlebt“ werden kann (vgl. Leidhold 2008: 51). Allerdings wird im Westen spätestens seit dem erklärten „Tod Gottes“ durch Nietzsche (1956 [1882]: 126 [Nr. 108]) jegliche Berufung auf eine spirituelle Erfahrung als Pathologie, Einbildung oder Wichtigtuerei interpretiert. Dorothee Sölle spricht in diesem Zusammenhang von der Wirkung allgegenwärtiger „Trivialisierungsmaschinen“ (Sölle

1997: 31), die von vornherein verhindern, dass mystisches Bewusstsein sich entwickelt und artikuliert wird.

Mit der Differenzierung der religiösen Erfahrung und der Abgrenzung von anderen Erfahrungsdimensionen geht in der Geschichte der religiösen Erfahrung auch die Identifikation eines bestimmten Teils des menschlichen Bewusstseins einher, das als Sensorium für die religiöse Erfahrung fungiert (vgl. *ibid.*: 119; 158). Ebenfalls verknüpft mit der Reflexion auf die Ordnung der Erfahrung und der Identifikation des Sensoriums für die religiöse Erfahrung ist eine weitere Veränderung innerhalb der verschiedenen Religionen, nämlich der Wandel in der Form der Praxis, die zur Öffnung für die religiöse Erfahrung dient: Es werden sowohl körperzentrierte, als auch bewusstseinszentrierte Methoden entwickelt, die das Ziel haben, andere, intensive und vordergründige Erfahrungen wie Sinnlichkeit und Imagination auszublenden (vgl. *ibid.*: 57 ff.). Dieses Ziel kommt auch in dem Stichwort der „Mystik“ zum Ausdruck, das sich von „myo = (die Augen) schließen“ ableitet (vgl. Heidrich 1984: 268). So entwarf der Denker, der sich selbst „Dionysios Areopagita“ nannte, in seiner wirkmächtigen Schrift „*De mystica theologia*“ folgende Anleitung:

„Den Sinneswahrnehmungen gib (auf diese Weise) ebenso Abschied wie den Regungen Deines Verstandes; was die Sinne empfinden, dem (entsage) ebenso wie dem, was das Denken erfasst, dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden. Stattdessen spanne dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit demjenigen hinauf, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur wenn Du dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles lassend und von allem losgelöst“ (Pseudo-Dionysios 1994: 74; vgl. auch Heidrich 1984: 268).

In Anlehnung an Pseudo-Dionysios entwickelten mittelalterliche Autoren schließlich die Vorstellung von der „*experimentalis cognitio de Deo*“, der „erfahrenden Erkenntnis von Gott“, eine Formulierung, die zunächst von Johannes Gerson geprägt und dann von Dionysios Cartusianus übernommen wurde (vgl. Heidrich 1984: 268).

In fast allen Religionen, in denen die spirituelle Erfahrung als eigene Dimension mit spezifischem Sensorium ausgemacht ist, existieren entsprechende Techniken, wie etwa die Praxis des Vipassana im indischen Buddhismus, der Yoga im Hinduismus oder die islamischen Sufi-Traditionen (vgl. Leidhold 2008: 61). Auch diese Techniken bieten jedoch keine „Garantie“ für die Herbeiführung der religiösen Erfahrung, weshalb es in verschiedenen Religionen die Vorstellung gibt, dass bestimmte Persönlichkeiten privilegierten Zugang zur spirituellen

Erfahrung haben. Etwa in der christlich geprägten Romantik entwickelt sich in diesem Zusammenhang die Idee des religiösen Genies (vgl. James 1997 [1902]: 41 f.; Taylor 2002: 23 f.). Dieses Spannungsverhältnis wirft die Frage der Artikulation und institutionellen Verfassung der Religion auf, d.h. die Frage, wie eine religiöse Erfahrung adäquat weitergegeben und in Praktiken überführt werden kann und welchen Stellenwert eine solche Religion aus „zweiter Hand“ hat (ibid.: 27.).

4.1.2 Offenbarung und Politik – Mystik und Rebellion

„As pessoas verdadeiramente religiosas mais que um saber sacerdotal sobre Deus, possuem um saber místico, quer dizer, experiencial, urdido de encontros com a divindade. É destes encontros que elas revitalizam as instituições religiosas, conservam o entusiasmo e haurem energias para lutar e esperar dias mais justos, às vezes a despeito das Igrejas e das religiões instituídas“ (Boff 1993: 149).⁶⁴

Obwohl die Mystik und die spirituelle Erfahrung im Allgemeinen also mit Meditation und Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Innerlichkeit einhergehen, kann das Auftreten der spirituellen Erfahrung wichtige Implikationen für das politische Handeln derjenigen haben, denen sie widerfährt. Eine solche Implikation artikuliert Leonardo Boff im hier zitierten Fragment, wenn er betont, dass die „wirklich religiösen Personen“ aus der Begegnung mit Gott die Energie beziehen, „gerechtere Tage“ zu erkämpfen und zu erwarten, manchmal gegen die Kirchen und institutionalisierten Religionen. Damit verweist er auf ein im Christentum verwurzeltes Spannungsverhältnis zwischen erfahrungsbasiertem Glauben und der Unzulänglichkeit weltlicher und kirchlicher Institutionen.

Diesem Komplex widmet sich Eric Voegelin in seiner Analyse der Sektenerbewegungen, die er in Anlehnung an ihre Selbststilisierung unter dem Stichwort „Volk Gottes“ (1998 [1941]) behandelt und zu denen er unter anderem die Katharer und Waldenser, die radikalen Franziskaner, die Kämpfer der Bauernkriege sowie die Puritaner und Quäker zählt. Die tiefere Wurzel ihrer rebellischen Aktivität sieht er in der religiösen Erfahrung. Diese Erfahrung identifiziert er dabei als vergleichbar mit der Grundlage der gnostischen, neo-platonischen,

64 Statt eines priesterlichen Wissens über Gott haben die wirklich religiösen Menschen ein mystisches, das heißt erfahrungsmäßiges Wissen, das mit Begegnungen mit der Gottheit verwoben ist. Auf der Grundlage dieser Begegnungen beleben sie die religiösen Institutionen neu, bewahren sie ihren Enthusiasmus und finden sie die Energie um zu kämpfen und gerechtere Tage zu erhoffen, manchmal gegen die Kirchen und die etablierten Religionen.

manichäischen und islamischen Mystik, hält sie als solche aber nicht für kulturspezifisch, sondern für „grundsätzlich menschlich“ („fundamentally human“, *ibid.*: 152). Trotz aller Skepsis bescheinigt er den Sektenbewegungen daher, ebenso „authentic manifestations of Christianity“ (*ibid.*: 142) zu sein wie die institutionalisierte Kirche, gegen die sie zunächst opponieren. Aus der authentischen religiösen Erfahrung erwächst laut seiner Analyse bei den Sektenbewegungen das Gefühl des Ungenügens an der Kirche, die sich auf die „Welt“ eingelassen hatte – besonders durch die Einführung der Sakramente als einer objektivierten und vermittelten Form der Gnade (vgl. *ibid.*: 141).

Während sich die Kirche bis etwa 1300 aus seiner Sicht durch eine hohe Fähigkeit zur Absorption spiritueller Neuerungen auszeichnete, nahm diese Fähigkeit, so seine Analyse, danach rapide ab. Am Beispiel Meister Eckharts und der mystischen Bewegung des vierzehnten Jahrhunderts, die von der Kirche in die Häresie getrieben wurde, erkennt Voegelin das Scheitern der Kirche an dem Problem, die Bedeutung dogmatischer Symbole „im Lichte aktiver religiöser Erfahrung“ (*ibid.*: 137: „in the light of active religious experience“) neu zu interpretieren. Voegelin kritisiert also nicht die den spirituellen Neuerungsbewegungen zu Grunde liegende spirituelle Erfahrung. Stattdessen richtet er sich gegen die bei den diversen Bewegungen vorherrschende Feindlichkeit gegenüber zivilisatorischen Werten (*ibid.*: 135; 144) und die Tendenz zur Immanentisierung eschatologischer Zielvorstellungen vom Reich Gottes. Erst ab etwa 1700 konstatiert Voegelin ein Umschlagen der frustrierten Bewegung für eine spirituell angeleitete Reform von kirchlichen und staatlichen Institutionen in einen Angriff auf den Geist selbst, wobei er die radikalste Form dieses Angriffs im Kommunismus und Nationalsozialismus erkennt (vgl. *ibid.*: 135 f.).

Von einem wesentlich enthusiastischeren Grundton geprägt ist hingegen die Beschäftigung der protestantischen Theologin Dorothee Sölle mit dem Zusammenhang von „Mystik und Widerstand“ (1997), wobei sie betont, dass das „und“ zwischen beiden Komplexen „radikaler begriffen“ (*ibid.*: 20) werden muss. Sie wendet sich damit zunächst gegen die Annahme, Mystik sei mit Weltflucht oder Konzentration auf das eigene Selbst verknüpft (vgl. *ibid.*: 247). Stattdessen versteht sie die Mystik „als ‚Grund‘ [...] für die klare, ja laute Sprache des Nein im Widerstehen“ (*ibid.*: 139). „Grund“ meint sie dabei nicht im Sinne einer causa, sondern im Sinne einer Ermöglichungsbedingung und Ermutigung. Diesen Zusammenhang expliziert sie in zweifacher Hinsicht: Zum einen führt die Erfahrung der Mystik laut Sölle „aus dem Haus in die Hauslosigkeit“ (*ibid.*: 246), womit sie den Effekt der Erzeugung von Fremdheit und der Distanz gegenüber der Alltagswelt bezeichnet. Gerade diese Distanzierung und dieses Heimatloswerden im Hier und Jetzt ermöglichen laut Sölle den Einsatz für die

Veränderung der als defizitär erkannten Zustände. Zum anderen erwächst laut Sölle aus der Mystik eine über das rational Berechenbare hinausgehende Hoffnung, die an die Erfahrung von Ganzheit und Vollkommenheit anknüpft (vgl. *ibid.*: 248 f.) und gleichzeitig von einem „Zwang zum Erfolg“ (*ibid.*: 288) befreit, insofern als ein unmittelbares Scheitern bestimmter politischer Bemühungen nicht mehr die Empfindung von Sinnlosigkeit des gesamten Engagements nach sich zieht.

Als Beispiele für Persönlichkeiten, bei denen Mystik und Widerstand in diesem Sinne miteinander einhergingen, beruft sie sich unter anderem auf Teresa von Avila, die Beginin Marguerite Porète, den Revolutionsführer und Antipoden Luthers Thomas Münzer, die Romanautorin und Abolitionsaktivistin Harriet Beecher Stowe sowie den Jesuiten und Friedensaktivisten Daniel Berrigan. Ihnen allen gemeinsam ist laut Sölle, dass sie ihre „Mystik in der Absage an die in ihrer Welt herrschenden Werte“ leben (*ibid.*: 18).

4.1.3 Die Offenbarung in der Geschichte:

Geschichtsphilosophie als Derivat der spirituellen Erfahrung

„[T]he revolutionary past, and the contemporary cooperative productive capacities through which the anthropological characteristics of the multitude are continually transcribed and reformulated, cannot help revealing a telos, a material affirmation of liberation“ (Hardt/Negri 2001: 395).

Vergangenheit und Gegenwart können, so Hardt und Negri hier, nicht umhin, ein Ziel zu offenbaren, die „Affirmation der Befreiung“. Damit erweist sich ihre Vorstellungswelt als geprägt von einem speziellen Derivat der spirituellen Erfahrung – der Geschichtsphilosophie, die das Offenbarungsgeschehen in die Geschichte verlagert. Einer ihrer einflussreichsten Vertreter war Hegel, der in seiner „Phänomenologie des Geistes“ die Vorstellung entwickelt, „dass das Absolute und absolut Transzendente, wie die Philosophie es bislang verstanden hatte, sich im Bereich menschlicher Angelegenheiten offenbare, also genau in dem menschlichen Erfahrungshorizont aufscheine, den alle frühere Philosophie einmütig als Quelle oder Standort absoluter Maßstäbe verworfen hatte“ (Arendt 2001 [1965]: 63). Dieser Grundgedanke hat Hegel laut Arendt „bis auf den heutigen Tag einen beherrschenden Platz in allem revolutionären Denken gesichert“ (*ibid.*).

Auch Karl Löwith attestiert Hegel einen zentralen Stellenwert für die Wirkmächtigkeit der Philosophie der Geschichte, die er definiert als „die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden des Prinzips, durch welches

historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden“ (Löwith 1983 [1949]:11). Die Entstehung dieser Form der Spekulation verortet er jedoch nicht erst bei Hegel, sondern bereits in der Phase zwischen dem späten siebzehnten und dem frühen achtzehnten Jahrhundert: Während Bossuets „Discours sur l’histoire universelle“ (1966 [1681]) noch ein theologisches Verständnis von Geschichte nach augustinischem Vorbild zu Grunde liegt, bedient sich Voltaire in seinem „Essai sur les mœurs et l’esprit des nations“ (1963 [1756]) bereits der Ideen und Termini der Geschichtsphilosophie (vgl. Löwith 1983 [1949]). Die Vorstellung der auf ein einziges Ziel gerichteten Universalgeschichte stammt, so Löwith, „aus dem jüdischen Monotheismus und der christlichen Eschatologie“ (ibid.: 122). Demnach ist die Geschichtsphilosophie für Löwith letztlich das Ergebnis einer Säkularisierung der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte (vgl. ibid.: 12).

Zur Begründung dieser These verdeutlicht Löwith zunächst den grundlegenden Unterschied zwischen dem jüdisch-christlichen Geschichtsbild und dem antik-paganen, dem die Vorstellung von einem letzten Sinn der Geschichte fremd war (vgl. ibid.: 18 f.). Wie er mit Rekurs auf Hermann Cohen (vgl. Cohen 1919) ausführt, haben im Gegensatz dazu bereits der jüdische Prophetismus und dann das Christentum ein „Schema fortschreitender Ordnung und Sinnhaftigkeit“ (Löwith 1983 [1949]: 29) entwickelt, in dem das Eschaton dem Verlauf der Geschichte nicht nur ein Ziel setzte, sondern diesen auch gliederte und strukturierte.

Diese Grundidee wird am elaboriertesten von Augustinus in „De Civitate Dei Contra Paganos“ formuliert, wo er sich mit der konkurrierenden vorchristlichen Kreislauflehre auseinandersetzt. Seine Widerlegung findet jedoch, wie Löwith hervorhebt, nicht auf theoretisch-kosmologischer, sondern auf moralisch-theologischer Ebene statt (vgl. ibid.: 173). Sein entscheidendes Argument gegen das heidnische Geschichtsbild ist, so Löwith, dass dieses jede Hoffnung auf Erlösung unmöglich macht (vgl. ibid.: 177). Zur Illustration zitiert er eine Passage aus dem Gottesstaat, in der Augustinus emphatisch ausruft: „Ist das nicht unannehmbar, unglaublich, unerträglich? Selbst wenn es wahr wäre, schwiege man klüger davon, ja man wäre gescheiter, wenn man es nicht wüßte“ (Augustinus 1914: XII, 21: 237).

Anders als in der modernen Geschichtsphilosophie bleibt bei Augustinus jedoch die Weltgeschichte vom Heilsgeschehen grundsätzlich getrennt. Er geht dabei sogar so weit, dass er die politischen Verhältnisse, unter denen der „dem Tode verfallene Mensch“ lebt, für gänzlich irrelevant erklärt, solange der jeweilige Herrscher seine Untertanen nicht zu gottlosem Verhalten zwingt (vgl. Augustinus 1911: 272 f. [V, 17]).

Eine apokalyptische Spekulation, in der Weltgeschichte und Heilsgeschehen systematisch aufeinander bezogen werden, findet sich dann erstmalig bei dem kalabrischen Mönch Joachim von Fiore (vgl. Löwith 1983 [1949]: 158f.). Aufbauend auf seinem Offenbarungserlebnis an einem Pfingsttag zwischen 1190 und 1195, das ihn nach eigener Darstellung die Bedeutung der Offenbarung des Johannes erkennen lässt, entwickelt Joachim die geschichtstheologische Spekulation, die er in der „Expositio in Apokalypsim“ (Joachim 1964 [1527]) darlegt. Darin deutet er die Figuren des Neuen Testaments als verschlüsselte Hinweise auf Ereignisse der Weltgeschichte, mit deren Hilfe sich die Vergangenheit neu interpretieren und gleichzeitig die Zukunft voraussagen lässt. Im Mittelpunkt von Joachims Spekulation steht eine Übertragung der trinitarischen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist auf die Weltgeschichte. Dabei leitet er aus den Verfallserscheinungen des eigenen Jahrhunderts das unmittelbare Bevorstehen des dritten und letzten Zeitalters ab, nämlich des Zeitalters des Heiligen Geistes, in dem die unmittelbare Gotteserkenntnis möglich und die Vermittlung durch Papst und Priester überflüssig werden. Eingeleitet wird diese dritte Epoche, so Joachims Prophezeiung, durch das Wirken eines „novus dux“. Obwohl Joachim selbst keinerlei Aufforderung zum Umsturz aus seiner geschichtstheologischen Spekulation ableitete, wurde diese in der Folgezeit von den Franziskanerspiritualen und verschiedenen anderen Gruppen zur Grundlage revolutionärer Bewegungen erhoben (vgl. Löwith 1983 [1949]: 160–165).

Auch Eric Voegelin hebt die entscheidende Rolle Joachims für die Resakralisierung des Politischen hervor. Indem er das Symbol der Trinität auf den Ablauf der Geschichte anwendet, bricht Joachim, so Voegelin, mit der augustini-schen Trennung von politischer Geschichte und Heilsgeschichte und schafft gleichzeitig das „Aggregat der Symbole, die bis zum heutigen Tag die Selbstinterpretation der modernen politischen Gesellschaft beherrschen (Voegelin 2004 [1959]: 123). Die bei Joachim von Fiore entwickelte Idee des „dritten Reiches“ wird laut Voegelin vor allem dadurch gefährlich, dass sie sich mit dem Inhalt des perfekten sozialen Zustands verbindet, den zwar der „Geist“ erwirkt, zu dem letztlich aber die „Auserwählten“ aktiv (und möglicherweise gewaltsam) beitragen müssen (vgl. Voegelin 1998 [1941]: 147 f.; 164 f.; 172). Dies illustriert er beispielsweise an dem puritanischen Pamphlet „A Glimpse von Sion's Glory“ von 1641, in dem es heißt, „Blessed is he that hath any hand in pulling down Babylon“ (Voegelin 1998 [1941]: 145; vgl. auch Voegelin 2004 [1959]: 154 f.).

Löwith sieht die Überzeugung, dass das innerweltliche Telos erkennbar und durch den Menschen selbst herbeizuführen ist, neben dem Wegfall des Gottesbezugs als Kennzeichen der modernen Geschichtsphilosophie (vgl. Löwith 1983 [1949]: 15; 19). Worin dieses Telos und die Indikation für seine Erreichbarkeit

jeweils gesehen werden, ist natürlich in den diversen Ausprägungen der Geschichtsphilosophie verschieden: Während es bei Hegel in der Vollendung des sich selbst begreifenden Geistes liegt, identifiziert Comte das Ziel der Geschichte mit der Erreichung wissenschaftlicher Positivität und Marx mit der klassenlosen Gesellschaft (vgl. Löwith 1983 [1950]: 246). Bei Marx und Engels wird der appellative Charakter der Geschichtsphilosophie besonders deutlich: Wenn sie etwa im „Kommunistischen Manifest“ feststellen, dass der Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen genauso „notwendigerweise“ zur Vernichtung des Kapitalismus und der Bourgeoisie führen wird, wie er in der Vergangenheit zur Vernichtung des Feudalsystems durch die Bourgeoisie geführt hat (vgl. Marx/Engels 1959 [1848]: 467 f.), so wollen sie damit durchaus nicht zur Passivität aufrufen. Im Gegenteil bildet ihre Version der Geschichtsphilosophie letztlich die Grundlage für die Siegesgewissheit, die zum Handeln – genauer der Revolution des Proletariats – motivieren soll, da „der erste Schritt in der Arbeiterrevolution die Erhebung des Proletariats zur herrschenden Klasse, die Erkämpfung der Demokratie ist“ (ibid.: 481).

Die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts hat ihrerseits eine Theologie der Geschichte entwickelt, die das innerweltliche Handeln motiviert – allerdings unter Beibehaltung des Gottesbezugs und des „eschatologischen Vorbehalts“, dass das eigentliche Ende der Geschichte nicht vom Menschen herbeigeführt werden kann. Bereits Paul Tillich bemühte sich, „autonomes und theonomes Geschichtsbewußtsein [zu] vereinen“ (Rendtorff 1974: 440), und zwar mit Hilfe des Begriffs des „Kairos“. Diesen verwendete er sowohl für die Erscheinung Christi als auch allgemein als Ausdruck dafür, dass „das Unbedingte in einem bestimmten Moment der Geschichte in die Zeit einbricht und sie mit einem unbedingten Gehalt und mit einer unbedingten Forderung erfüllt“ (Ame-ling 1976: 668; vgl. Tillich 2008 [1923]: 81 ff.).

Wolfhart Pannenberg und andere entwickeln dann in den sechziger Jahren eine Theologie von der „indirekten Selbstoffenbarung Gottes im Spiegel seines Geschichtshandelns“ (vgl. Pannenberg 1982a [1961]: 16). Dabei betont Pannenberg, dass „das Offenbarwerden des biblischen Gottes in seinem Handeln [...] kein geheimes, mysterienhaftes Geschehen“ darstellt und daher auch nicht „als Einbildung frommer Seelen abgetan werden“ kann (Pannenberg 1982b [1961]: 98 f.). Hier ist gleichzeitig der Versuch erkennbar, der Kontingenz der spirituellen Erfahrung eine allgemeine Zugänglichkeit entgegenzusetzen. Der Grundgedanke von der Offenbarung Gottes im Geschichtshandeln taucht dann in Jürgen Moltmanns von Ernst Bloch inspiriertem Werk „Theologie der Hoffnung“ (1968 [1964]) in explizit politischer Form auf: Er betont, dass Gott im Christentum nur „tätig hoffend“ (ibid.: 12) erwartet werden kann, wenn die Verheißungen der

Eschatologie „im Widerspruch zur erfahrenen Gegenwart des Leidens, des Bösen und des Todes“ (ibid.: 14) verstanden werden.

In der lateinamerikanischen Befreiungstheologie wird dieses „tätige Hoffen“ dann revolutionär ausbuchstabiert, wobei Exodus, Reich-Gottes-Lehre und Auferstehungstheologie als heilsgeschichtliche Vorgänge interpretiert werden, die gleichzeitig die Aufforderung Gottes an die Christen zum engagierten Handeln enthalten. Entgegen der apolitischen Interpretation des Christentums, die sich oft auf das Jesuswort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18,36) beruft, hebt die Befreiungstheologie hervor, dass gerade die Reich-Gottes-Lehre zum politischen Handeln verpflichtet. Dabei verweist sie auf das Jesuswort „Das Reich Gottes ist unter euch“ (Lk. 17,21) und betont, dass nicht nur der Geist, sondern auch der Körper und „die Welt“ zur Erlösung berufen sind (vgl. Boff 1988 [1979]: 56). „Im Lichte des Glaubens“ erweist sich daher der historische soziale Veränderungsprozess als auf das Erreichen des Reichs Gottes ausgerichtet und kann dieses „konkretisieren und antizipieren“ (vgl. ibid.: 77 f.). Er wird zwar dezidiert nicht mit dem Kommen des Reiches identifiziert, aber zu seiner Voraussetzung erklärt (vgl. ibid.: 302; Gutiérrez 1990 [1971]: 225).

Mit Bezug auf die Auferstehung betont Gustavo Gutiérrez, dass das Leben der Christen ein Leben im Bewusstsein des Osterereignisses ist, dessen zentraler Glaubensinhalt in der Überwindung der Sünde als Wurzel von Tod, Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit liegt. Tod und Auferstehung Jesu bilden also für Gutiérrez gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit des Menschen, gegen die Auswirkungen der Sünde anzukämpfen und beinhalten gleichzeitig die Verpflichtung, dies auch zu tun. Da er die Sünde nicht nur als individuelle Verfehlung, sondern auch als ungerechte und unterdrückerische Struktur versteht, erstreckt sich sein Appell zur Veränderung auch auf diese Struktur (vgl. ibid.: 223 ff.).

Mit ähnlich appellativer Stoßrichtung interpretiert Leonardo Boff die Auferstehung als Zeichen der „definitiven Präsenz Gottes in der Geschichte“ („presença definitiva de Deus dentro da história“, Boff 1988 [1979]: 324 f.), als die Vorwegnahme des glücklichen Endes der Schöpfung und vor allem als das zentrale Moment für den Sinn der menschlichen Hoffnung (vgl. ibid.).

Die Befreiungstheologie artikuliert somit eine zentrale Eigenschaft des Messianismus: Sie stellt den Glauben an den Messias für die Erlangung des Heils über die Achtung des göttlichen Gesetzes (vgl. Taubes 2007 [1953]: 94). Die „messianische Erfahrung“ (Taubes 2007 [1983]: 44) führt dabei dazu, dass sie sich der „Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit“ (ibid.: 49) verschreibt. Wie im Folgenden gezeigt wird, sind diese Vorstellungen auch in der globalisierungskritischen Fortsetzung der Befreiungstheologie nach wie vor wirkmächtig.

4.1.4 Offenbarungsinhalte und ihre politische Instrumentalisierung

„De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado“ (EZLN 1994).⁶⁵

Wenn die Mitglieder des „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ hier berichten, dass sie mit dem „Gesicht zum Berg“ mit ihren Ahnen sprachen, damit sie ihnen den Weg weisen mögen, verweist dies nicht nur auf den Ahnenkult als Merkmal bestimmter indigener Religionen, sondern auch auf eine Szene, die anschlussfähig zur jüdischen und christlichen Offenbarungsüberlieferung ist. Denn sie erinnert auch an die Gesetzgebung am Berg Sinai, wie sie im Buch „Exodus“ geschildert wird.

Das Thema der Selbstoffenbarung Gottes am Sinai findet sich in einem der Diskussionsstränge wieder, die die Debatte um Politik und Religion in den letzten Jahren geprägt hat, nämlich Jan Assmanns These von der „Mosaischen Unterscheidung“, wonach der im Judentum entwickelte und von Christentum und Islam übernommene Monotheismus erstmalig die Unterscheidung von „wahr und unwahr“ auf die Frage der Religion übertrug (vgl. Assmann 1998: 17; Assmann 2003: 12 f). Dass die mosaische Unterscheidung auch mit der Bereitschaft einhergeht, die als wahr erkannte Offenbarung mit Gewalt gegen die Idolatrie zu verteidigen, illustriert Assmann anhand der „Urszene“ des Kampfes um das Goldene Kalb (Ex. 32), der die von Moses angeordnete grausame Bestrafung folgt (vgl. Assmann 1998: 269).

Rolf Schieder argumentiert hingegen in direkter Replik auf Assmann und Sloterdijk, der eine noch radikalere Position vertritt (vgl. Sloterdijk 2014), dass sie einem „hermeneutischen Trugschluss“ (Schieder 2014: 22) aufsitzen, wenn sie Moses in der christlichen Tradition als Vorbild für alle Gläubigen verstehen und nicht als kritisierbare Figur. Darüber hinaus verweist er auf eine Diskussion in der rabbinischen Literatur, ob Moses für das Massaker tatsächlich einen göttlichen Auftrag erhalten oder diesen lediglich erfunden hat (vgl. *ibid.*: 25).

Damit ist ein Faktor angesprochen, der das Verhältnis von Politik und Offenbarung verkompliziert, nämlich die Möglichkeit, Offenbarungen lediglich zu fingieren und als Instrument der Politik zu nutzen. Als erster systematisch durchdacht und gleichzeitig zur Handlungsempfehlung erhoben hat diese kalkulierende politische Instrumentalisierung der Religion Niccolò Machiavelli. So

65 Mit dem Gesicht zum Berg sprechen wir mit unseren Toten, damit ihr Wort den guten Weg weist, den unser geknebeltes Gesicht gehen muss.

beschreibt er etwa in seinen „Discorsi“ bewundernd, wie Numa Pompilius, der legendäre zweite König Roms, vorgab, mit einer Nymphe in Kontakt getreten zu sein, um das Volk davon zu überzeugen, ein besonders unbeliebtes Gesetz zu akzeptieren. In einem Atemzug nennt Machiavelli dabei Moses, Lykurg und Numa als Vorbilder für eine solche Instrumentalisierung – angeblicher – religiöser Erfahrung für politische Zwecke (vgl. Machiavelli 1977 [1531]): I, 11). Die eigentliche Erfahrungsbasis der jeweils genutzten Offenbarung entbehrt dabei für ihn jeglicher Bedeutung.

4.2 RELIGIÖSE ERFAHRUNG, PHILOSOPHISCHE REFLEXION UND RADIKALE VERÄNDERUNG

4.2.1 EZLN

Die Zapatisten des EZLN bedienen sich in ihren Erklärungen häufig geschichts-philosophischer Spekulationen und damit immanentsierter Formen religiöser Erfahrung. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Bezug auf „500 Jahre Kampf“ gegen verschiedene Unterdrücker. So heißt es etwa in der „Ersten Erklärung aus der Selva Lacandona“:

„Somos el producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de las leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros [...]“ (EZLN 1993).⁶⁶

Dass das Geschichtsbild der Zapatisten grundsätzlich fortschrittsorientiert ist, zeigt sich an Formulierungen, in denen sie ihren Gegnern vorwerfen, den Lauf

66 Wir sind das Ergebnis von 500 Jahren Kampf: Erst gegen die Sklaverei, im Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien, der von den Aufständischen angeführt wurde, später um zu verhindern, vom nordamerikanischen Expansionismus aufgesogen zu werden, danach um unsere Verfassung zu verbreiten und das französische Imperium von unserem Boden zu vertreiben, danach verweigerte uns die porfiristische Diktatur die gerechte Anwendung der Reformgesetze und das Volk erhob sich und brachte seine eigenen Anführer hervor, es erschienen Villa und Zapata, arme Menschen wie wir.

der Geschichte umkehren zu wollen, wie etwa in der „Zweiten Erklärung aus der Selva Lacandona“:

„Sólo esos fósiles políticos planean de nuevo dar marcha atrás a la historia de México y borrar de la conciencia nacional el grito que hizo suyo todo el país desde el primero de enero del 94: ¡YA BASTA!“ (EZLN 1994).⁶⁷

Dass sie das in der ersten Erklärung formulierte „Ya basta“ („Es reicht“) als Schrei bezeichnen, vermittelt zum einen Entschlossenheit. Gleichzeitig trägt die Betonung des Schreis (grito) auch zur historischen Verortung bei, weil er implizit auf einen weiteren Schrei verweist, nämlich den in Mexiko als Nationalfeiertag gefeierten Schrei von Dolores („grito de Dolores“), durch den der Priester Miguel Hidalgo die Auflehnung gegen die spanische Kolonialmacht auslöste, die letztlich zur mexikanischen Unabhängigkeit führte. Dementsprechend nimmt dieselbe Erklärung später Bezug auf einen weiteren Helden des Unabhängigkeitskriegs, nämlich Vicente Guerrero, und betont: „En nosotros encuentra, otra vez, lugar la historia de lucha digna de nuestros antepasados“ (EZLN 1994).

Auf die französische Intervention in Mexiko kommt die „Dritte Erklärung aus der Selva Lacandona“ zurück, die mit einer Erinnerung an Benito Juárez, den Nationalhelden im Kampf gegen die Franzosen, beginnt. Am Ende der Erklärung werden die Ereignisse explizit parallelisiert:

„Como con Benito Juárez frente a la intervención francesa, la Patria marcha ahora de lado de las fuerzas patriotas, contra las fuerzas antidemocráticas y autoritarias“ (EZLN 1995).⁶⁸

Im Anschluss daran wird Juárez' Ausspruch „das Vaterland lebt und gehört uns!“ zusammen mit den drei Grundforderungen des EZLN „Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit“ wiederholt und damit zu einem Bestandteil des eigenen Mottos gemacht (vgl. *ibid.*).

Innerhalb dieser Abfolge von nationalen Freiheitskämpfen, in der das EZLN ihre eigene Rebellion verortet, kommt der Mexikanischen Revolution von 1910 eine besondere Bedeutung zu. Dies zeigt sich bereits in der Namensgebung als

67 Nur diese politischen Fossile wollen die Geschichte Mexikos zurückdrehen und aus dem Nationalbewusstsein den Schrei verbannen, den ein ganzes Land sich seit dem ersten Januar 1994 zu eigen gemacht hat: Es reicht!

68 Wie bei Benito Juárez im Angesicht der französischen Intervention marschiert das Vaterland heute an der Seite der patriotischen Kräfte, gegen die antidemokratischen und autoritären Kräfte.

„Zapatistische Befreiungsarmee“, die auf den Revolutionshelden Emiliano Zapata verweist. Die „Vierte Erklärung aus der Selva Lacandona“ beginnt dementsprechend mit einem langen Zitat von Zapata. In der darauf folgenden Passage verdeutlichen die Zapatisten, was diese Verortung ihres Kampfes in der mexikanischen Geschichte für sie heißt:

„No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo“ (EZLN 1996a).⁶⁹

Die Verwurzelung in der revolutionären Geschichte des Landes gibt ihnen also die Gewissheit, dass man Teil einer bereits begonnenen Handlung ist, die trotz des möglichen eigenen Todes ihren Sinn behält, und bietet somit Motivation und Orientierung für das eigene Handeln. Deutlich wird außerdem eine klare Zukunftsorientierung: Die aktuelle Lage wird mit Dunkelheit und Tod assoziiert und der Gewissheit gegenübergestellt, dass das zu erwartende „Morgen“ eines des „Lichts für alle“ sein wird. Die Lichtmetapher wird in derselben Erklärung an anderer Stelle noch einmal wiederholt und dann klar auf das eigene Handeln in der Geschichte bezogen:

„Como una estrella, la heroica y digna resistencia de las comunidades indígenas zapatistas iluminó el año de 1995 y escribió una hermosa lección en la historia mexicana“ (ibid.).⁷⁰

Ähnlich formulieren die Zapatisten auch in einer Passage aus der „Fünften Erklärung aus der Selva Lacandona“:

69 Die Blume des Wortes wird nicht sterben. Das verborgene Gesicht dessen, der es heute benennt, kann sterben, aber das Wort, das aus der Tiefe der Geschichte und der Erde kam, kann nicht mehr durch die Arroganz der Macht ausgerissen werden. Wir wurden in der Nacht geboren. In ihr leben wir. In ihr werden wir sterben. Aber das Licht wird morgen für die anderen kommen, für all die, die heute die Nacht beweinen, denen man den Tag verweigert, denen der Tod ein Geschenk ist, für die das Leben verboten ist. Für alle das Licht. Für alle alles.

70 Wie ein Stern erleuchtete der heroische und würdige Widerstand der indigenen zapatistischen Gemeinschaften das Jahr 1995 und schrieb ein wunderschönes Kapitel der mexikanischen Geschichte.

„De nuestra experiencia y de la larga y luminosa historia de lucha indígena que nos heredaron nuestros antepasados, los habitantes primeros de estas tierras, retomamos estas armas y convertimos en soldados nuestros silencios, la dignidad en luz, y en muralla nuestra resistencia“ (EZLN 1998).⁷¹

Hier heben die Zapatisten zudem hervor, dass sie die Kämpfe der Indigenen als integralen Bestandteil der mexikanischen Geschichte sehen. In einer weiteren Passage aus der fünften Erklärung wird der Zusammenhang von Geschichtsbild und politischem Engagement explizit gemacht:

„No nos alzamos y nos hicimos rebeldes por creernos más fuertes y poderosos. Nos levantamos en demanda de democracia, libertad y justicia porque tenemos la razón y la dignidad de la historia de nuestro lado. Y con esto en las manos y en el pecho, es imposible quedarse impávido frente a las injusticias, traiciones y mentiras que en nuestro país son ya un ,estilo de gobierno““ (EZLN 1998).⁷²

Hier wird deutlich, dass die Überzeugung, die „Vernunft“ und „Würde“ der Geschichte auf der eigenen Seite zu wissen, für die Zapatisten eine wichtige Motivation für ihr Engagement darstellt. Dabei verdichtet sich diese Überzeugung zu einem quasi-körperlich verfestigten Habitus – „in den Händen und in der Brust“ – und bildet die Voraussetzung dafür, dass die Zapatisten auf wahrgenommene Ungerechtigkeiten mit Rebellion reagieren.

Die Zapatisten ordnen in ihren zentralen Texten also ihr eigenes Handeln in eine zielgerichtete Abfolge historischer Befreiungskämpfe ein und erkennen darin ein zentrales Motiv für ihre Rebellion. Dabei bilden vor allem die nationale mexikanische Geschichte seit dem Unabhängigkeitskrieg und die Tradition der indigenen Aufstände den Bezugsrahmen. Es gibt aber auch Passagen, die auf eine Einordnung in die globale Geschichte eines Kampfes der Unterdrückten aus der „Dunkelheit“ in das „Licht“ hindeuten. Die Verortung in einer kämpferi-

71 Aus unserer Erfahrung und aus der langen und leuchtenden Geschichte des indigenen Kampfes, die uns unsere Vorfahren, die ersten Einwohner dieses Landes, vererbten, nehmen wir diese Waffen wieder an uns und verwandeln unser Schweigen in Soldaten, die Würde in Licht und unseren Widerstand in eine Mauer.

72 Wir haben uns nicht erhoben und sind zu Rebellen geworden, weil wir uns für stärker und mächtiger halten. Wir haben uns erhoben mit der Forderung nach Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit, weil wir die Vernunft und die Würde der Geschichte auf unserer Seite haben. Und mit dieser in den Händen und in der Brust ist es unmöglich, ungerührt zu bleiben angesichts der Ungerechtigkeiten, des Verrats und der Lügen, die in unserem Land schon ein „Regierungsstil“ sind.

schen Vergangenheit erhält somit eine klare Orientierung auf ein in der Zukunft liegendes Ziel.

Dass sie hier eine im christlich-jüdischen Geschichtsverständnis verwurzelte Vorstellung über die Zielorientierung der Geschichte und die damit einhergehende Verpflichtung zum Handeln im Hier und Jetzt übernehmen, lässt sich anhand der Entstehungsgeschichte des EZLN erklären, in der verschiedene Denkströmungen aufeinander treffen. Dazu gehört zum einen das marxistische Gedankengut, das urbane Intellektuelle mit dem Ziel einer Mobilisierung – und z.T. auch einer Militarisierung – der indigenen Bevölkerung in die Selva Lacandona trugen (vgl. Mignolo 2002: 274; García Rojas 2013: 27). Genuin christliche, geschichtstheologische Vorstellungen gelangten darüber hinaus seit den sechziger Jahren durch die Ausbildung der Katechisten in der Erzdiözese von San Cristóbal de las Casas in das heutige Gebiet der Zapatisten, die auf eine Bewusstseinsbildung und politische Artikulation der indigenen Gemeinschaften abzielte. Ein wichtiges Motiv war dabei die auch in der Befreiungstheologie zentrale Exoduserzählung, die ein teleologisches Geschichtsbild mit der Gewissheit der göttlichen Unterstützung und der Aufforderung an den eigenen Einsatz für ein besseres, freieres Leben verbindet. Diese Erzählung übertrugen die katholischen Katechisten in ihrer Arbeit mit den Gemeinschaften auf deren eigene Situation, was insofern nahe lag, als auch das Gebiet der Selva Lacandona erst seit kurzem von einer Gruppe von Gemeinschaften kolonisiert worden war, die dorthin ausgewandert waren, um ein von den Großgrundbesitzern unabhängigeres Leben zu führen (vgl. Leyva Solano 1995: 392).

Diese Einflüsse mischten sich im Gedankengut der Zapatisten mit den religiösen und politischen Vorstellungen der indigenen Bevölkerung in Chiapas, aber auch anderen Mayagebieten. Darauf verweisen die Erklärungen auch, wenn sie beispielsweise den Mythos des Popol Vuh zitieren (vgl. EZLN 1998) und auf die Verpflichtungen verweisen, die ihnen von ihren „muertos“ auferlegt werden. So heißt es in der zweiten Erklärung:

„De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado“ (EZLN 1994).⁷³

Es wird also eine Begegnung mit den „Toten“ beschrieben, bei der diese nach dem „guten Weg“ gefragt werden. In der von den „muertos“ offenbarten Antwort präsentieren die Zapatisten einige ihrer berühmtesten Leitsätze, darunter

73 Mit dem Gesicht zum Berg sprechen wir mit unseren Toten, damit ihr Wort den guten Weg weist, den unser geknebeltes Gesicht gehen muss.

„para todos todo“ und „mandar obedeciendo“ (ibid.) als Rat der Toten. Die Aufzählung der so erfahrenen Lehrsätze kulminiert in der Aufforderung, sich nicht zu ergeben:

„¡No se rindan! ¡Resistan! No falten al honor de la palabra verdadera. Con dignidad resisten en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres de maíz. ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!“ (ibid.).⁷⁴

Der Ausdruck „hombres de maíz“ in dieser Passage verweist auf die zentrale Rolle, die der Mais in den Schöpfungsmythen der Maya spielt, etwa im Popol Vuh, in dem der Mensch aus Mais erschaffen wird (vgl. Recinos 1950: 103 f.; Cruz Coutiño 2008: 64 f.).

Dass die Leitsätze als Inhalt einer Offenbarung dargestellt werden, mag im Kontext der modernen Skepsis gegenüber der religiösen Erfahrung den Verdacht der Offenbarungsfiktion wecken (vgl. dazu Kap. 4.1.1; 4.1.4). Zudem wird in der Passage nicht deutlich, ob die Zapatisten diese Anweisungen der Toten tatsächlich als Schilderung einer spirituellen Erfahrung verstehen oder als Betonung der allgemeinen Verbundenheit zu ihren Ahnen, zumal die darin enthaltenen Leitsätze in anderen Erklärungen ohne den Verweis auf ihren transzendenten Ursprung wiederholt werden (vgl. z.B. EZLN 1995; EZLN 1996a; EZLN 1998). In jedem Fall leiten sie aus der Präsenz der Ahnen bestimmte Verpflichtungen ab, zu denen Widerstand und Kampf gehören, um die Ehre der Vorfahren zu verteidigen.

4.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri

Empire und Multitude: Das offenbarte Telos der Geschichte

Michael Hardt und Antonio Negri betonen in ihren Texten häufig, dass die Motivation ihres Engagements und das Ziel ihrer politischen Vision ohne jeden Rekurs auf die Transzendenz auskommt (vgl. Hardt/Negri 2001: 47; 66; 91; 207). Dieser Verzicht auf jeglichen Transzendenzbezug geht bei ihnen jedoch nicht mit dem Ausbleiben der motivierenden Hoffnung auf eine bessere Zukunft einher. Dafür sorgen sie, indem sie sich der Geschichtsphilosophie als eines

74 Ergebt Euch nicht! Leistet Widerstand! Vergeht Euch nicht an der Ehre des wahren Wortes. Leistet Widerstand mit Würde im Land der wahren Männer und Frauen, so dass die Berge den Schmerz der Menschen des Mais in sich aufnehmen. Ergebt Euch nicht! Leistet Widerstand! Verkauft Euch nicht! Leistet Widerstand!

Derivats der spirituellen Erfahrung bedienen, das das Offenbarungsgeschehen in die Immanenz verlagert.

Die Voraussetzung für ihre hoffnungsvolle und handlungsmotivierende Geschichtsphilosophie ist die vehemente Ablehnung jeglicher Zyklentheorie. Als Vertreter zyklischer Geschichtsbilder nennen sie Plato, Polybius, Spengler, Ortega y Gasset, Braudel und Arrighi (vgl. *ibid.*: 237). Ausführlich gehen sie dabei auf den marxistischen Historiker Giovanni Arrighi ein, der die Expansion des Finanzkapitalismus und den Verlust der US-Hegemonie als typisches Phänomen einer zyklischen Krise versteht, an deren Ende sich das Epizentrum des Kapitalismus geographisch verlagert, ohne dass sich das System insgesamt destabilisiert (vgl. *ibid.*: 238; Arrighi 1994). Diese These kritisieren sie folgendermaßen:

„[I]n the context of Arrighi's argument it is impossible to recognize a rupture of the system, a paradigm shift, an event. Instead, everything must always return, and the history of capitalism thus becomes the eternal return of the same“ (Hardt/Negri 2001: 239).

Obwohl sie sich der großen Bandbreite von historischen Zyklustheorien bewusst sind, lehnen Hardt und Negri sie letztlich alle aus demselben Grund ab:

„We find this entire mode of reasoning completely inadequate, however, because every theory of cycles seems to laugh at the fact that history is a product of human action by imposing an objective law that rules over the intentions and resistances, the defeats and the victories, the joys and the suffering of humans. Or worse, it makes human actions dance to the rhythm of the cyclical structures“ (*ibid.*: 237 f.).

In dieser Passage artikulieren Hardt und Negri die Erfahrung der Hoffnungslosigkeit, die sich einstellt, wenn die Zielorientierung der Geschichte wegfällt: Ein scheinbar objektives Gesetz herrscht über alle Absichten und Widerstände, über alle Niederlagen und Siege und über Freuden und Leiden der Menschen, bzw. lässt die Menschen nach dem Rhythmus der zyklischen Strukturen tanzen. Die Autoren begründen ihre Ablehnung aller Zyklentheorien und speziell derer Giovanni Arrighis also nicht auf einer theoretischen, sondern auf einer moralischen Ebene, denn was die Zyklentheorien in ihrer Auffassung als „völlig inadäquat“ erscheinen lässt, ist, dass menschliche Handlungen darin vorherbestimmt erscheinen und kein Platz für Brüche und Unvorhergesehenes bleibt.

Diese Form der Zurückweisung eines zyklischen Geschichtsbildes erinnert an Augustinus' Ablehnung der antiken Zyklentheorie in „De Civitate Dei“, die

er ebenfalls nicht theoretisch, sondern moralisch begründet. Ihm ging es dabei allerdings nicht um die historische Handlungsfähigkeit des Menschen, sondern um die Möglichkeit der Erlösung der Seele, die im Rahmen der Zyklentheorie nicht denkbar ist. Wie oben dargestellt, reagiert Augustinus auf die aus christlicher Sicht von der Kreislauftheorie ausgehende Hoffnungslosigkeit mit dem emotionalen Ausruf „Ist das nicht unannehmbar, unglaublich, unerträglich?“ (Augustinus 1914: XII, 21: 237; vgl. oben, Kap. 4.1.3).

Bemerkenswerterweise beziehen sich Hardt und Negri in ihrem Buch *Empire* mehrfach selbst auf Augustinus, wenn auch ohne auf die Gemeinsamkeit einer leidenschaftlichen Ablehnung aller Zyklustheorien zu verweisen. Sie nennen sein Konzept des Gottesstaates als Herausforderung für das Römische Reich sogar als eine Quelle der Inspiration für ihr eigenes Gegenprojekt zum „*Empire*“ (vgl. Hardt/Negri 2001: 207). Allerdings betonen sie den Immanenz-Charakter ihrer eigenen „Pilgerschaft auf der Welt“, die sie von Augustins unterscheidet.

„Our pilgrimage on earth, however, in contrast to Augustine’s has no transcendent telos beyond; it is and remains absolutely immanent“ (ibid.: 207).

Während Augustinus die Ereignisse in der Weltgeschichte letztlich als irrelevant im Verhältnis zur transzendenzbezogenen Heilsgeschichte auffasst, versuchen Hardt und Negri in den weltgeschichtlichen Ereignissen eine Entwicklung abzu-lesen, die eine revolutionäre Veränderung ermöglicht und damit den Ausbruch aus der zyklischen Struktur möglich erscheinen lässt:

„We have to recognize where in the transnational networks of production, the circuits of the world market, and the global structures of capitalist rule there is the potential for rupture and the motor for a future that is not simply doomed to repeat the cycles of capitalism“ (ibid.: 239).

Zur Identifikation dieser Potenziale dient zunächst ihre Beschreibung des „*Empire*“, dessen Entwicklung in den beiden Hauptkapiteln „*Passages of Sovereignty*“ und „*Passages of Production*“ einmal aus der Perspektive der Ideengeschichte und einmal aus der Perspektive der Produktionsgeschichte ausführlich geschildert wird. Die Hauptthese lautet dabei, dass der frühere Imperialismus abgelöst worden ist durch eine neue Formation, die kein Machtzentrum mehr hat. Die Kontrolle des *Empire* funktioniert stattdessen durch die Faktoren „Bombe“, „Geld“ und „Äther“, die Hardt und Negri als Chiffren für Nuklearwaffen, Geldmarktpolitik und Kommunikationsmanagement verwenden (vgl. ibid.: 345). Dabei begrüßen Hardt und Negri die Formation des „*Empire*“ gegenüber dem

früheren Imperialismus genauso wie Marx und Engels das Zeitalter der Bourgeoisie:

„From our standpoint, however, the fact that against the old powers of Europe a new Empire has formed is only good news“ (ibid.: 376).

Und gegen Ende ihrer historischen Darstellung konstatieren sie optimistisch:

„Empire creates a greater potential for revolution than did the modern regimes of power because it presents us, alongside the machine of command, with an alternative: the set of all the exploited and the subjugated, a multitude that is directly opposed to Empire, with no mediation between them“ (ibid.: 393).

Auch hier erinnert die Argumentation an die Geschichtskonzeption, die Marx und Engels im „Kommunistischen Manifest“ entwickeln: So wie das Zeitalter der Bourgeoisie alle Vielfältigkeit in den Klassengegensätzen beseitigt und durch die direkte Opposition von Proletariern und Kapitalisten die Revolution heraufbeschwört, hat das Zeitalter des Empire bei Hardt und Negri durch die direkte Gegenüberstellung von Empire und Multitude ein größeres Potenzial für die Revolution geschaffen. Dabei ist die Multitude in ihrem Konzept der Gegenspieler des Empire, der nicht als geeintes Volk oder einheitliche Klasse, sondern als unbeherrschbare Vielheit auftritt. Interessanterweise verweisen die Autoren in diesem Zusammenhang dann auch nicht explizit auf Marx, sondern wiederum auf Augustinus: Indem sie das entsprechende Teilkapitel „The Two Cities“ nennen und damit Augustinus’ Gottesstaat zitieren, deuten sie eine Analogie an, in der Empire und Multitude den beiden Civitates entsprechen (vgl. ibid.: 393).

Um die Bedeutung der Multitude zu erläutern, argumentieren Hardt und Negri ebenfalls aus der Perspektive einer teleologischen historischen Entwicklung. Die Voraussetzung für ihre Entstehung sehen sie in den Revolutionen des zwanzigsten Jahrhunderts wie den kommunistischen Revolutionen von 1917 und 1949, den antifaschistischen Kämpfen der 1930er und 1940er Jahre und den Befreiungskämpfen von den 1960ern bis 1989:

„Far from being defeated, the revolutions of the twentieth century have each pushed forward and transformed the terms of class conflict, posing the conditions of a new political subjectivity, an insurgent multitude against imperial power. The rhythm that the revolutionary movements have established is the beat of a new *aetas*, a new maturity and metamorphosis of the times“ (ibid.: 394, Hervorhebung im Original).

Gegen die allgemeine Auffassung, dass viele der genannten Revolutionen letztlich scheiterten oder das Gegenteil dessen bewirkten, was ihr Ziel war, sehen Hardt und Negri darin eine zielgerichtete historische Entwicklung, die die Voraussetzung für das Entstehen der Multitude schuf. Wenn sie von einem neuen „Zeitalter“ (aetas) sprechen, verleihen sie der Entwicklung einerseits geschichtsphilosophisches Pathos und sorgen für eine „eschatologisch akzentuierte Grundstimmung“ (Saar 2003: 524). Gleichzeitig stellen sie klar, dass der Rhythmus dieses Zeitalters von den revolutionären Bewegungen geschaffen wurde und betonen so die Gestaltungsfähigkeit, die diese Bewegungen unter Beweis gestellt haben.

Denselben Subjektcharakter sprechen sie auch der Multitude zu. Diese fordert das Empire laut Hardt und Negri dadurch heraus, dass sie durch immaterielle Arbeit, Kooperation und Kommunikation einen eigenen Ort etabliert und dabei von allen anderen Faktoren unabhängig ist (vgl. Hardt/Negri 2001: 395). Bei dieser These, die in „Multitude“ weiter ausgebaut wird, stützen sich Hardt und Negri auf eine bestimmte Richtung der Arbeitssoziologie, laut der eine neue Form von Arbeit dominant geworden ist, der soziale Interaktion und Kooperation inhärent sind (vgl. *ibid.*: 30; 280–305).⁷⁵ Produktivität wird hier durch linguistische, kommunikative und affektive Netzwerke geschaffen und ist nicht mehr vom Kapital und seiner Fähigkeit abhängig, die Produktion zu organisieren (vgl. *ibid.*: 294). In ihrem Konzept erzeugt sich also die Multitude durch diese Form der immateriellen Arbeit selbst und schafft so die Grundlage für eine „new city“ (*ibid.*: 395). Aus der revolutionären Vergangenheit und der Realität der immateriellen Arbeit leiten sie eine teleologische Entwicklung ab:

„[T]he revolutionary past, and the contemporary cooperative productive capacities through which the anthropological characteristics of the multitude are continually transcribed and reformulated, cannot help revealing a telos, a material affirmation of liberation“ (*ibid.*: 395).

Hier verweist selbst die Wortwahl („revealing“) darauf, dass ihr Argument das Ergebnis eines immanentisierten Glaubens ist, der in historischen Ereignissen ein Offenbarungsgeschehen erkennt.

Während sie sich in Bezug auf das teleologische Geschichtsbild und die Gegenüberstellung von zwei jeweils eindeutig positiv und negativ besetzten Bür-

⁷⁵ Ihre Referenzen sind dabei unter anderem Christian Marazzi (1995), Robert Reich (1991), sowie einige von Paolo Virno und Michael Hardt selbst herausgegebene Texte (Virno/Hardt 1996).

gerschaften an Augustinus orientieren, grenzen sie sich vom Transzendenzbezug radikal ab:

„The mythology of languages of the multitude interprets the telos of an earthly city, torn away by the power of its own destiny from any belonging or subjection to a city of God, which has lost all honor and legitimacy. To the metaphysical and transcendent mediations, to the violence and corruption are thus opposed the absolute constitution of labor and cooperation, the earthly city of the multitude“ (ibid.: 396).

Sie nennen also ihr Gegenprojekt, in dessen Zentrum die Multitude steht, die „irdische Bürgerschaft“ und verwenden so den bei Augustinus negativ konnotierten Pol der Geschichte als positiven, während sie die von Augustinus verehrte göttliche Bürgerschaft als endgültig diskreditiert betrachten.

Gemäß dieser Immanentisierung kommt bei Hardt und Negri dem Menschen die Fähigkeit zu, ohne den Eingriff Gottes und ohne ein deterministisch festgelegtes Ziel Geschichte zu machen:

„Here consciousness and will, language and machine are called on to sustain the collective making of history. The demonstration of this becoming cannot consist in anything but the experience and experimentation of the multitude. [...] The making of history is in this sense the construction of the life of the multitude“ (ibid.: 405).

Grundsätzlich wird hier also dem Menschen die Möglichkeit zugesprochen, Geschichte zu machen, was die Aufforderung impliziert, diese Möglichkeit zu nutzen. In der Formulierung „experience and experimentation of the multitude“ zeigt sich die doppelte Stoßrichtung der geschichtsphilosophischen Argumentation: Der Beweis der These von der Entstehung der Multitude kann letztlich nur erbracht werden, indem man auf die gegenwärtige Erfahrung der bereits bestehenden Multitude zurückgreift, sich der immanenten Offenbarung also nicht verschließt, und diese Realität gleichzeitig durch weiteres Experimentieren ausbaut.

In „Multitude“, dem zweiten Band der Trilogie, wird das Konzept der Multitude genauer ausgearbeitet, wobei seine motivierende und appellative Funktion noch deutlicher zum Ausdruck kommt. Zunächst stellen die Autoren klar, dass sie „Multitude“ und „Empire“ als die beiden Gesichter der aktuellen Globalisierung sehen (vgl. Hardt/Negri 2005: xiii). Zwei Charakteristika der Multitude heben sie dabei als besonders wichtig für die Möglichkeit von Demokratie in der Gegenwart hervor: Zum einen den ökonomischen Aspekt, den die Autoren auf

die bereits in „Empire“ diskutierte Tatsache beziehen, dass unsere Kommunikation und Kooperation in der dominant gewordenen „biopolitischen Arbeit“ nicht nur auf dem Gemeinsamen („the Common“) beruhen, sondern es selbst produzieren (vgl. *ibid.*: xv; 198), zum anderen den politischen Aspekt, den sie in einer Tendenz zu zunehmend demokratischer Organisation auch innerhalb von Revolutionen und Revolten erkennen, nämlich von zentralisierten Organisationen hin zu Netzwerken und der Verteilung von Autorität (vgl. *ibid.*: xvi).

Diese erste Differenzierung des Multitude-Konzepts wird jedoch überlagert von einer weiteren, nämlich der Unterscheidung in „ontologisch“ und „historisch/politisch“: „Ontologisch“ oder „sub specie aeternitatis“ nennen die Autoren die Multitude, die immer schon besteht und daraus hervorgeht, dass Menschen von jeher ihre unreduzierbare Einzigartigkeit ausdrücken und sich Befehlen widersetzen (vgl. *ibid.*: 221). Als „historisch“ und „politisch“ bezeichnen die Autoren die Multitude, die noch nicht existiert. Ohne ihn zu nennen, beziehen sie sich hier auf Ernst Bloch und seine „Philosophie des Noch-Nicht-Seins“ (1985 [1959]), wenn sie in diesem Zusammenhang von „Not-yet-multitude“ (Hardt/Negri 2005: 221) sprechen. Sowohl in „Empire“, als auch in „Multitude“ bemühen sich die Autoren, zu zeigen, dass die Bedingungen, die diese Multitude möglich machen, heute gegeben sind (vgl. *ibid.*). Hieran wird der Appellcharakter dieser Argumentation deutlich. Zwar betonen die Autoren, dass ihre Darstellung der Multitude nicht als Aufforderung nach dem Motto „Form the multitude“ missverstanden werden sollte (vgl. *ibid.*: 220), sondern als Versuch gemeint ist, das zu benennen, was sich als Tendenz bereits abzeichnet. Dennoch zeigt sich gerade im Zusammenhang mit der „politischen“ Multitude, dass diese Tendenz keinen Determinismus beinhaltet, sondern stattdessen die Grundlage für ein bestimmtes politisches Handeln bietet:

„This second multitude is *political*, and it will require a political project to bring it into being on the basis of these emerging conditions“ (*ibid.*: 220).⁷⁶

Das Argument lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: *Da wir die historische Entwicklung der Multitude feststellen können, ist es unsere Aufgabe, die sich hier bietende Möglichkeit zu nutzen und durch politische Projekte in die von uns gewünschten Bahnen zu lenken.*

Die historische Bedeutung der Multitude geht jedoch noch darüber hinaus: Letztlich präsentieren Hardt und Negri die Fähigkeit der Multitude, gemeinsame soziale Beziehungen zu schaffen, als Ausweg aus dem Dilemma zwischen Souveränität und Anarchie, das bis dato die politische Philosophie dominiert hat: Im

76 Ähnliche Aussagen finden sich *ibid.*: 212; 226.

Zeitalter der biopolitischen Produktion ist nicht nur der Kapitalist, der die Produktionsmittel zur Verfügung stellt, überflüssig geworden (vgl. *ibid.*: 147), sondern auch die zentrale Souveränität:

„Indeed when the products of labor are not material goods but social relationships, networks of communication, and forms of life, then it becomes clear that economic production immediately implies a kind of political production, or the production of society itself. We are thus no longer bound by the old blackmail; the choice is not between sovereignty or anarchy. The power of the multitude to create social relationships in common stands between sovereignty and anarchy, and it thus presents a new possibility for politics“ (*ibid.*: 336).

Hier wird also nicht nur – wie in „*Empire*“ – die Möglichkeit des direkten, unvermittelten Widerstandes als Potenzial der Gegenwart gefeiert, sondern auch aus einer aktuellen Entwicklung ein Ausweg aus einer bisher wirksamen Blockade für politisches Handeln abgeleitet, nämlich der Alternative zwischen Anarchie und Souveränität.

Empire, Multitude und Commonwealth: Vergangenheit und Zukunft als Forderungen an die Gegenwart

Auch in anderen Zusammenhängen rekurren Hardt und Negri in „*Multitude*“ auf historische Ereignisse und ihre geschichtsphilosophische Deutung, vor allem, indem sie Parallelen zwischen der Gegenwart und der Amerikanischen sowie Französischen Revolution mit ihren jeweiligen Vordenkern ziehen. So vergleichen sie etwa die Zusammenstellung der „*Cahiers de Doléances*“ mit der Formulierung globalisierungskritischer Anliegen und die Einberufung der Generalstände mit dem Ausbruch der Proteste gegen die aktuelle Form der Globalisierung:

„Beginning with Seattle, protesters have started to transform the summit meetings of the global institutions into a kind of impromptu global Estates General and, without being asked, present their lists of grievances“ (Hardt/Negri 2005: 288).

Die revolutionären und vorrevolutionären historischen Parallelen suggerieren, dass die Proteste der Jahrtausendwende ebenfalls als potenzieller Beginn einer revolutionären Umwälzung zu verstehen sind. Dabei beziehen sich die Autoren nicht nur auf Ereignisse, sondern auch auf die Ebene der Ideen:

„Advocates of democracy in early modern Europe and North America were confronted by skeptics who told them that democracy may have been possible in the confines of the Athenian polis but was unimaginable in the extended territories of

the modern nation-states. Today, advocates of democracy in the age of globalization are met by skeptics who claim that democracy may have been possible within the confines of the national territory but is unimaginable on a global scale“ (ibid.: 238).

Die Denker des achtzehnten Jahrhunderts, die das auf die griechische Polis gemünzte Demokratiekonzept auf die Nationalstaaten übertrugen, stießen demnach ebenso auf Skepsis wie heutige Versuche, ein radikal neues globales Demokratiekonzept zu entwickeln, also auch das Projekt der beiden Autoren. Dass die Versuche des achtzehnten Jahrhunderts, Demokratiekonzepte für den Nationalstaat zu entwickeln aus heutiger Sicht weitgehend erfolgreich waren, ist die unausgesprochene Annahme des Arguments. Es mündet so in einen historischen Optimismus und eine implizite Aufforderung, die Versuche radikal neuen Nachdenkens über Demokratie nicht vorschnell aufzugeben. Diesen impliziten Appell machen sie an anderer Stelle explizit:

„It is useful to go back to the eighteenth century, finally, to appreciate what a radical innovation they accomplished. If they did it, then we can too!“ (ibid.: 307).

Um an das politische Engagement in der Gegenwart zu appellieren, nutzen die Autoren nicht nur Rekurse auf die Vergangenheit, sondern auch Spekulationen über die Zukunft:

„Perhaps some day in the future we will look back and see how stupid we were in this period to let private property monopolize so many forms of wealth, posing obstacles to innovation and corrupting life, before we discovered how to entrust social life entirely to the common“ (ibid.: 188).

Sie bedienen sich also eines antizipierten Rückblicks auf die Gegenwart vom Standpunkt einer hypothetischen Zukunft aus. Dadurch übertragen sie das Urteil der Rückständigkeit, das häufig unseren Blick auf die Vergangenheit prägt, auf die Gegenwart. An anderer Stelle heißt es:

„Perhaps some day soon we will have arrived at the point when we can look back with irony at the barbaric old times when in order to be free we had to keep our own brothers and sisters slaves or to be equal we were constrained to inhuman sacrifices of freedom“ (ibid.: 220).

Die Anspielung auf die „barbarischen“ Zeiten erinnert hier ebenfalls an unsere aktuelle Sichtweise verschiedener vergangener Epochen, wie etwa der antiken

Sklaverei oder des mittelalterlichen Feudalismus. Mithilfe eines fortschrittsorientierten Geschichtsbildes stellen sie die Alternativlosigkeit aktueller Zustände in Frage und betonen nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit von Veränderung. Dass die jeweiligen Aussagen durch ein „vielleicht“ eingeleitet werden, soll nicht relativieren, sondern darauf verweisen, dass diese hoffnungsvolle Aussicht auf die Zukunft nicht automatisch zu erwarten ist, sondern vom Engagement abhängt.

Commonwealth: „Krise“ und „Kairos“

Die Potenziale für revolutionäre Veränderung, die sich aus historischen Entwicklungen ergeben, werden auch in „Commonwealth“, dem dritten Teil der Trilogie, betont, wobei die Autoren an den bereits in „Multitude“ verwendeten Leitbegriff der „biopolitischen Arbeit“ anknüpfen. Nachdem in „Multitude“ besonders das politische Potenzial biopolitischer Arbeit hervorgehoben wurde, soll „Commonwealth“ vor allem aufzeigen, inwieweit die Veränderung der Arbeit eine „subjektive“ Krise des Kapitalismus herbeiführt, die – anders als die zyklisch auftretenden „objektiven“ Krisen – das Fortbestehen der aktuellen Produktionsweise gefährdet (vgl. Hardt/Negri 2009: 143). Dabei konzentrieren sie sich auf drei Aspekte in der Entwicklung der Arbeit und argumentieren jeweils, dass die kapitalistischen Reaktionen darauf die entsprechenden Potenziale blockieren und damit Wertschöpfung nicht fördern, sondern verhindern.

Zunächst widmen sie sich dem immer deutlicheren Vorherrschen immaterieller Produktion, etwa von Bildern, Informationen, Wissen, Affekten, Codes und Beziehungen (vgl. *ibid.*: 132; 144). Die „kapitalistischen Kontrollstrategien“ wie Privatisierung, Überwachung und Aneignung in Form von Finanzgeschäften, die Hardt und Negri als Reaktion auf diese Entwicklung interpretieren, zerstören ihrer Analyse nach das „Gemeinsame“ und reduzieren so die Produktivität (vgl. *ibid.*: 144 f.). Als Beispiel nennen sie die wissenschaftliche Innovation, die durch Privatisierung und fehlende Zugänglichkeit von Ergebnissen und Codes behindert wird (vgl. *ibid.*).

Als zweiten Trend identifizieren die Autoren die unter dem Stichwort „Feminization“ gefassten Prozesse, zu denen nicht nur die zunehmende Integration von Frauen in die Arbeitswelt, sondern auch die zeitliche Flexibilität aller Arbeitenden gehört (vgl. *ibid.*: 133 f.; 146). Als korrespondierende Kontrollstrategie sehen die Autoren die Prekarisierung, die alle Formen der Arbeit den Erfordernissen des Marktes unterwirft und im Extremfall dem Arbeitenden jede Verfügung über seine Zeit unmöglich macht. Gerade durch diese auferlegte Kontrolle über die Zeit blockiert die Prekarisierung laut Hardt und Negri jedoch die biopolitische Produktion (vgl. *ibid.*: 146 f.).

Der dritte Trend betrifft die Prozesse der Migration sowie der sozialen und ethnischen Vermischung der Arbeitenden in allen Sektoren (vgl. *ibid.*: 134 f.). Die darauf reagierenden Versuche der Kontrolle und Kanalisierung von Migration führen jedoch laut Hardt und Negri nicht nur zum Arbeitskräftemangel in den dominanten Ländern, sondern behindern auch die Produktivität der biopolitischen Arbeit, da diese für ihr Funktionieren auf die konstante Begegnung mit kulturell und sozial Anderen angewiesen ist (vgl. *ibid.*: 147 f.). Zusammenfassend stellen die Autoren fest:

„All three of these contradictions point to the fact that capital’s strategies and techniques of exploitations and control tend to be fetters on the productivity of biopolitical labor“ (*ibid.*: 149).

Hier zitieren sie offensichtlich nicht nur die historischen Argumentationsfiguren aus dem „Kommunistischen Manifest“ – vor allem die Theorie vom Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen – sondern auch dessen Metaphern. Unübersehbar ist der Rekurs auf die mitreißende Formulierung, mit der Marx und Engels die Überwindung der feudalen Eigentumsverhältnisse beschreiben: „Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt“ (Marx/Engels 1959 [1848]: 467). Neben der Parallele zum bereits vergangenen Übergang vom Feudalismus zur Bourgeoisie übernehmen sie auch die Vorstellung vom Kapital, das sich seine eigenen Totengräber schafft (vgl. *ibid.*: 474):

„This is how capital creates its own gravediggers: pursuing its own interests and trying to preserve its own survival, it must foster the increasing power and autonomy of the productive multitude. And when that accumulation of power crosses a certain threshold, the multitude will emerge with the ability autonomously to rule common wealth“ (Hardt/Negri 2009: 311).

Zwar betonen die Autoren, dass sie die entsprechenden Widersprüche und Krisenphänomene in ärztlicher Manier „diagnostizieren“ und weder moralische Anklagen noch apokalyptische Predigten in ihrer Absicht liegen: „We are not preaching apocalypse but simply reading the symptoms of capital’s illness [...]“ (*ibid.*: 301).⁷⁷ Diese Selbstbeschreibung ist jedoch zu hinterfragen. Denn ihr Duktus enthält sowohl apokalyptische, d.h. offenbarende, als auch predigende Elemente, in deren Mittelpunkt die Chancen stehen, die die zeitgeschichtlichen

77 Für ähnliche medizinische Metaphern vgl. *ibid.*: 297; 299.

Entwicklungen bieten. Dies zeigt sich etwa, wenn sie den Klassenkampf im Kontext der biopolitischen Arbeit als „Exodus“ bezeichnen:

„At this point we can hazard a first hypothesis: class struggle in the biopolitical context takes the form of exodus. By exodus here we mean, at least initially, a process of subtraction from the relationship with capital by means of actualizing the potential autonomy of labor-power. Exodus is thus not a refusal of the productivity of biopolitical labor-power but rather a refusal of the increasingly restrictive fetters placed on its productive capacities by capital“ (ibid.: 152).

Zwar meint der Begriff des Exodus zunächst einen Abzug von Arbeitskraft, der als „Flucht nach innen“ (Loick 2014: 61) vollzogen werden kann oder durch das Abwandern in besetzte Häuser und Fabriken, autonome Subökonomien etc. Darüber hinaus ist er aber auch der Schlüsselbegriff der biblischen Exodus-erzählung. Diese spielt in Judentum und Christentum die Rolle eines Scharniers zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte, insofern das weltgeschichtliche Ereignis des Auszugs aus Israel nur durch den Eingriff Gottes und seinen Bund mit seinem Volk ermöglicht wurde (vgl. Lohf 1974: 1032). Gleichzeitig kann der Exodus politisch als Akt der Selbstbefreiung und Neugründung interpretiert werden, wie dies etwa von der Befreiungstheologie getan wurde (vgl. Kap. 4.1.3). Auch wenn Hardt und Negri eine historisch-materialistische Geschichtsspekulation anstreben und keine transzendenten Mächte bemühen wollen, um ihre These zu untermauern, wählen sie den Topos des „Exodus“ nicht zufällig, sondern machen sich seine geschichtstheologischen Assoziationen zu eigen.

Ähnlich überhöhenden Charakter hat die Verwendung des Wortes „Kairos“ als Charakterisierung der Gegenwart:

„Political organization is needed to cross the threshold and generate political events. The *kairos* – the opportune moment that ruptures the monotony and repetitiveness of chronological time – has to be grasped by a political subject“ (ibid.: 165).

Bereits in der griechischen Mythologie und frühen Philosophie stand der „Kairos“ – zunächst als göttliche Personifikation – für den richtigen Moment, der das Gelingen einer Handlung verspricht, was sich bei Platon zur Vorstellung einer „transzendenten Hoch-Zeitigkeit“ steigert (vgl. Kerkhof 1976: 667; 1973: 256 ff.). Innerhalb des Christentums wurde der Begriff besonders von Paul Tillich und dem Berliner Kreis der Religiösen Sozialisten prominent verwendet, um den Einbruch der Transzendenz oder des Unbedingten in den Geschichtsverlauf auszudrücken (vgl. oben, Kap. 4.1.3).

Eine mit Pathos versehene Aufforderung zum Handeln ist in diesen Konnotationen des Kairos-Begriffs also enthalten und auch bei Hardt und Negri mit intendiert. Denn neben der Analyse der historisch gegebenen Möglichkeiten betonen sie im gesamten Buch, dass diese Möglichkeiten eben nicht automatisch zur Revolution führen, sondern nur die Voraussetzungen dafür schaffen, die dann genutzt werden müssen (vgl. Hardt/Negri 2009: 151; 165; 351; 376).

Zu diesem „Kairos“, der historischen Möglichkeit, die genutzt werden muss, gehört für Hardt und Negri neben der skizzierten „subjektiven Krise“ (ibid.: 143) des Kapitalismus auch die bereits in „Multitude“ angedeutete politische und demokratische Kapazität der biopolitischen Arbeit. Um diese These zu begründen, verweisen die Autoren zunächst auf eine Aussage Lenins aus „Staat und Revolution“, wonach die menschliche Natur „so wie sie jetzt ist“ an Unterordnung, Kontrolle und Aufseher gewöhnt ist und daher in der Politik eine Avantgarde notwendig sei (vgl. ibid.: 353).⁷⁸ Durch die biopolitische Arbeit, deren Produktivität nicht von Kontrolle und Management abhängt, sondern im Gegenteil davon gestört wird, hat sich die Lage laut Hardt und Negri grundlegend geändert:

„Today’s biopolitical production shows how much human nature has changed. People don’t need bosses at work. They need an expanding web of others with whom to communicate and collaborate; the boss is increasingly merely an obstacle to getting work done. The focus on the technical composition of labor thus gives us one view of the democratic capacities that people exercise in everyday life“ (ibid.).

Auf diese Weise bringen Hardt und Negri gleichzeitig zum Ausdruck, dass ihr Glaube an den Fortschritt sich auch auf die menschliche Natur erstreckt, wobei sie den Begriff „Fortschrittsglaube“ selbst an einer Stelle adoptieren:

„We share Kant’s faith in progress, then, when it is, first, posed not as a natural law but grounded in revolutionary struggle and, second, consolidated and reinforced in institutional form“ (ibid.: 360).

Gegen Ende des Buches wiederholen sie die geschichtsphilosophische Botschaft, indem sie – wie in der Französischen Revolution – ein neues Jahr 0 ausrufen:

78 Die Passage heißt in der deutschen Ausgabe: „Nein, wir wollen die sozialistische Revolution mit den Menschen, wie sie gegenwärtig sind, den Menschen, die ohne Unterordnung, ohne Kontrolle, ohne ‚Aufseher und Buchhalter‘ nicht auskommen werden“ (Lenin 1951 [1917]: 53).

„Welcome to the Year 0! Prehistory ends not with a bang but a sigh of relief, after centuries of darkness and blood. The beginning of history does not mean the end of social strife, but rather that we all have the potential to address conflicts and transform them into peaceful, productive relationships“ (ibid.: 376).

In diesem Zusammenhang bringen die Autoren erneut ihren Glauben an die Fähigkeit des Menschen, sich selbst und die Welt zu verbessern, zum Ausdruck:

„There is indeed no automatic movement of progress, no guarantee that tomorrow will be better than today, but the recognition of such contingency should not lead anyone to a cynical conclusion, to ignore the fact that we do have the power to improve our world, our society, ourselves. This is a materialist teleology that has no illusions about invisible hands or final causes pulling history forward. It is a teleology pushed forward only by our desires and our struggles, with no final end point“ (ibid.: 378).

Hier distanzieren sie sich zum einen von allen Transzendenzkonstruktionen über die Entwicklung von Geschichte wie etwa Smiths „unsichtbarer Hand“, müssen aber dennoch eine Kraft benennen, die ihrer eigenen Teleologie zu Grunde liegt. Diese finden sie in „Verlangen“ und „Kämpfen“.

Die motivierende Bedeutung, die Hardt und Negri dem Rekurs auf die Geschichte geben, zeigt sich besonders im Kontext ihrer Besprechung spontaner Revolten oder „Jacqueries“ (vgl. ibid.: 241). Zu diesem Thema zitieren sie zunächst aus einem von Foucault verfassten Zeitungsartikel mit dem Titel „Inutile de se soulever?“. Im zweiten Teil der zitierten und wohl von ihnen selbst übersetzten Passage heißt es:

„Is it right or not to revolt? Let's leave the question open. People rise up, it's a fact. And that is how subjectivity (not that of great men but of whoever) is introduced into history and gives it its breath“ (ibid.: 241).⁷⁹

Dann paraphrasieren sie die Aussage folgendermaßen:

79 Die zitierten Sätze im Original: „A-t-on raison ou non de se révolter? Laissons la question ouverte. On se soulève, c'est un fait; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle.“ Der Artikel erschien am 11. Mai 1979 in *Le Monde* (wiederabgedruckt in Foucault 1994: 790–794).

„Not only is the rupture of revolt anthropologically continuous – ‚people rise up, it’s a fact’ – but moreover revolt is how the multitude makes history, how it breathes life into what would otherwise be dead“ (ibid.: 241).

Sie integrieren also eine im Original nicht vorhandene Steigerung und machen die passive Form zu einer aktiven, deren Subjekt die Multitude wird. Durch diese Reformulierung verstärken sie einerseits Foucaults Aussage und gehen gleichzeitig über dessen Sichtweise hinaus. Denn Foucault möchte die Frage, ob es richtig ist zu revoltieren oder nicht, offen lassen und sich stattdessen auf die Tatsache beschränken, dass Menschen dies offensichtlich tun. Diese Tatsache wird bei Hardt und Negri zur untergeordneten Aussage („not only“), der ein wesentlich wichtigeres „moreover“ gegenübergestellt wird. Ohne dies an dieser Stelle auszusprechen, bejahen sie die Frage „Ist es richtig, zu revoltieren?“ – und finden die Begründung in der Fähigkeit und Aufgabe der Multitude „Geschichte zu machen“.

Ausgehend von der Erfahrung des Ausbleibens der Hoffnung auf Veränderung, die durch zyklische und fatalistische Geschichtsbilder ausgelöst wird, entwickeln Hardt und Negri also eine hoffnungsvolle Geschichtsphilosophie, in der der historische Ablauf ein immanentes Telos „offenbart“. Diese Geschichtsphilosophie bildet auf verschiedene Arten die Grundlage ihres Appells zum politischen Engagement: Zum einen zeigt der Rekurs auf teilweise erfolgreiche revolutionäre Unternehmungen der Geschichte, dass Veränderung generell möglich ist, und ordnet das eigene verändernde Handeln in ein Narrativ fortschreitender Befreiung und Demokratisierung ein. Gleichzeitig sollen die am Vorbild der marxistischen Analyse orientierten Gegenwartsdiagnosen – besonders in Bezug auf die Veränderung der Arbeit – die Potenziale für eine Krise des Kapitalismus und Chancen für eine von Kapital und Staatsmacht unabhängige Kooperation aufzeigen. Schließlich wird durch die Ablehnung von jeglichem Determinismus betont, dass die gegebenen Chancen nur mithilfe von aktivem Eingreifen genutzt werden können.

Obwohl sie sich mehrfach von einer transzendenzbezogenen Geschichtsphilosophie abgrenzen, übernehmen sie letztlich dennoch zentrale Elemente heilsgeschichtlichen Denkens in einer säkularen Version, in der die geschichtlichen Prozesse – Globalisierung, immaterielle Arbeit, Veränderung der menschlichen Schaffenskraft – ein immanentes Telos „offenbaren“. Dass dieses Ziel – eine weltweite Demokratie der „Multitude“ – aus ihrer Sicht nicht von selbst erreicht wird, sondern nur durch aktives Engagement und durch Nutzen der historischen Chance, macht den Appellcharakter aus, den die Autoren ihren geschichtsphilosophischen Ausführungen geben. Die halb kokettierende, halb pathetische Aneignung theologischer Begriffe wie „Exodus“ und „Kairos“ verstärkt dabei den

Nachdruck, mit dem die geschilderte immanente „Offenbarung“ zum Handeln aufruft.

4.3 RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND ÖKONOMISCH-SOZIOLOGISCHE KRITIK

Weder Joseph Stiglitz noch Pierre Bourdieu thematisieren die spirituelle Erfahrung in ihren globalisierungskritischen Texten. Auch ein geschichtsphilosophisches Narrativ wie bei Hardt und Negri findet sich in ihren Ausführungen nicht. Auch in Susan Georges Buch „Another world is possible if“ finden sich keine expliziten Rekurse auf spirituelle Erfahrung oder die Bedeutung religiöser Grundlagen für politisches Engagement. Im Gegenteil hebt sie an verschiedenen Stellen hervor, dass die Trennung der politischen von der religiösen Sphäre eine wichtige Errungenschaft ist. So formuliert sie etwa als Charakteristikum und gleichzeitig wesentlichen Vorteil der europäischen Situation gegenüber der US-amerikanischen: „We had quite enough religious strife over several centuries to want to keep God out of public affairs“ (George 2004: 113).

Allerdings lässt sich in ihren Ausführungen ein geschichtsphilosophischer Grundton erkennen, der zumindest ansatzweise an die von Hardt und Negri geschilderten „Offenbarungen“ von Fortschritt und Einmaligkeit der aktuellen Lage erinnert. Die Zukunfts- und Fortschrittsorientierung wird beispielsweise in folgender Passage deutlich:

„I doubt that I will see my own hopes for the world realized in the years I have left to live, but I do not find this the least discouraging. It is simply a sign that the battle we have barely begun is of huge moment, the stuff of history“ (ibid.: 137).

Die Formulierung erinnert hier an die typisch christliche Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass die Parousie und der Anbruch des Reichs Gottes von den Frühchristen zu ihren Lebzeiten erwartet wurde, dann jedoch 2000 Jahre lang ausblieb. Wenn George die Erwartung, dass sich ihre Ziele für eine andere Welt nicht zu ihren Lebzeiten erreichen lassen werden, explizit als nicht entmutigend bezeichnet, deutet sie an, dass in der Einbettung der eigenen Aktivitäten in die Perspektive der Geschichte Hoffnung und Sinngebung liegt, letztlich also Motivation für das eigene Engagement.

Über die allgemeine Berufung auf „stuff of history“ hinaus betont sie die besondere Bedeutung und Chance, die im jetzigen historischen Moment liegt. Diese Besonderheit identifiziert sie dabei durch eine doppelte Krisendiagnose.

Einerseits betont sie aus negativer Perspektive, dass den Menschen jetzt die Gefahren einer völligen Zerstörung der menschlichen Lebensgrundlagen deutlicher vor Augen treten als je zuvor:

„I believe that we are now more starkly confronted with the horror scenario than ever before. If you think I'm exaggerating, look around“ (ibid.: 252).

In der auf das Zitat folgenden Passage zählt George bereits sichtbare Symptome dieses sich ankündigen Horrorszenarios auf, wie etwa die AIDS-Epidemie, die sie in ihren Ausmaßen mit den Dimensionen des „Schwarzen Todes“ in Europa vergleicht, die Intensivierung und Multiplikation von bewaffneten Konflikten und Kriegen sowie die Verschärfung des weltweiten Hungers (vgl. ibid.: 252 f.). In positiver Perspektive hebt George hingegen hervor, dass aufgrund der enormen Schaffung von Reichtümern „erstmalig“ die Chancen für eine wirkliche weltweite Erfüllung menschlicher Bedürfnisse gegeben sind:

„For perhaps the first time in history, the world really could afford to provide access to decent life for every person on earth – enough food, clean water, adequate housing, basic education, health-care and public services, as set out in the Declaration of Human Rights of 1948“ (ibid.: 137).

Indem sie auf die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 und auf die erste Erklärung des Menschen und Bürgers von 1789 (vgl. ibid.: 140) verweist, ordnet sie das Engagement der Globalisierungskritik in eine lange Kette von Emanzipationsbestrebungen ein und betont gleichzeitig die Einmaligkeit der jetzigen Chance, diese Ziele tatsächlich zu erreichen.

Mit Rückgriff auf diese Kombination aus äußerster Gefahr und größten Chancen und mit epochalem Pathos betont sie auch die Bedeutung der Tatsache, dass die Bewegung, als deren Teil sie sich versteht, erstmalig eine Veränderung der ganzen Welt anstrebt und gleichzeitig den Anspruch hat, selbst weltumspannend aktiv zu sein:

„We have to win the struggle this time, despite the fact that we are attempting to do something which our predecessors could not even dream of. We are trying to challenge neo-liberal corporate-led globalization on its own terrain, the globe. So we must work not just in our local or national contexts, but internationally as well. The ambition to build a truly global justice movement exists for the first time in human history“ (ibid.: 254).

Aus dem globalen Charakter des Gegenstandes von Kritik und Engagement sowie dem globalen Charakter der Gegenbewegung leitet George also die herausgehobene und einmalige Bedeutung des aktuell durchlebten Moments der Geschichte ab. Ihr Text erinnert dabei passagenweise an die von Anspielungen auf Offenbarung in der Geschichte durchzogenen Ausführungen von Hardt und Negri, ohne dass sie jedoch religiöse Termini wie „Kairos“ oder „Offenbarung“ verwenden würde. Der Rückgriff auf eine geschichtsphilosophische Spekulation als immanentisierte Spiritualität spielt bei George also eine Rolle für die Motivation von Engagement, ist aber nicht so omnipräsent wie bei Hardt und Negri.

4.4 RELIGIÖSE ERFAHRUNG, THEOLOGIE UND CHRISTLICHES ENGAGEMENT

4.4.1 Leonardo Boff

Mystik und Engagement

In „Ecologia, mundialização, espiritualidade“ (Boff 1993), einem der frühesten Werke, das sich aus befreiungstheologischer Perspektive mit Fragen der Globalisierung auseinandersetzt, betrachtet Leonardo Boff den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und Engagement anhand des Leitbegriffs der Mystik, der bereits auf eine zentrale Rolle der subjektiven religiösen Erfahrung verweist. Die Grundfrage, die er dabei in den Mittelpunkt stellt, lautet:

„Qual a mística imperativa para a situação atual de mundialização e de defesa dos direitos sociais das maiorias condenadas à exclusão e à miséria, mística de uma relação benevolente e fraternal para com a natureza?“ (Boff 1993: 140).⁸⁰

Sein Ziel ist es also, die Frage zu beantworten, was die „notwendige“ Mystik für die aktuelle Situation ist, die er als „Globalisierung“ charakterisiert, während er gleichzeitig versucht, die Rechte der ausgeschlossenen und verarmten Mehrheit zu verteidigen und eine wohlwollende Beziehung zur Natur aufzubauen. Um dieses Ziel zu erreichen, thematisiert er zunächst die Bedeutung von Mystik als Haltung gegenüber der Welt, sodann die religiöse Bedeutung, um schließlich den

80 Was ist die notwendige Mystik für die aktuelle Situation der Globalisierung und der Verteidigung der sozialen Rechte der Mehrheiten, die zum Ausschluss und zum Elend verurteilt sind, die Mystik einer wohlwollenden und brüderlichen Beziehung mit der Natur?

spezifischen Sinn von Mystik im Christentum und seine Implikationen für das kämpferische Engagement der Gläubigen zu fokussieren.

Die allgemeinste Bedeutung umschreibt Boff nur vage als eine Art Haltung der Offenheit und Neugierde: Eine „mystische Einstellung“ („atitude mística“, *ibid.*: 148) ist demnach gekennzeichnet durch eine Sensibilität gegenüber den Grenzen der menschlichen Erkenntnis sowie die permanente Bereitschaft, sich dem „Reichtum der Erfahrung“ („riqueza da experiência“, *ibid.*: 147) zu öffnen und aus jeder Wissensquelle zu lernen (vgl. *ibid.*). Als Vorbilder für eine solche Haltung verweist Boff auf Pascal, der den umfassenden „Esprit de finesse“ vom kalkulierenden „Esprit de géometrie“ unterscheidet (vgl. dazu *ibid.*: 62; Pascal 1937 [1670], *Frag*, 125; 277), und Einstein, der für die Realitätsdimensionen offen bleibt, die nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erfassbar sind (vgl. Boff 1993: 62; Einstein 1981). Erst im zweiten Schritt widmet er sich der religiösen, bzw. glaubensbezogenen Bedeutung von Mystik und betont, dass sie den Zugang zum Ursprung aller Religionen ermöglicht, nämlich der Erfahrung Gottes:

„Antes de tudo está a experiência do mistério, a experiência de Deus. Somente depois vem a fé. A fé não é, em primeiro lugar, a adesão a uma doutrina, por mais revelada e sobrenatural que se apresente. Quando isso ocorre a ‚fé‘ tem as características da ideologia, vale dizer, de uma idéia ou convicção inculcada a partir de fora para as pessoas“ (Boff 1993: 148 f.).⁸¹

Der Glaube basiert laut Boff also auf der Erfahrung des Mysteriums und nicht auf der Übernahme einer Doktrin. Damit artikuliert er implizit auch die eigene spirituelle Erfahrung, denn ohne eine solche würde eine derartige Aussage ihren Sinn verlieren. Ohne die Erfahrungsbasis, so die explizite Kritik, die Boff in dieser Passage äußert, wird der Glaube ideologisch, insofern als er die Form einer von außen aufoktroierten Überzeugung annimmt. Auf der Grundlage dieses erfahrungszentrierten Verständnisses von Glaube und Religion formuliert Boff schließlich folgende These:

„As pessoas verdadeiramente religiosas mais que um saber sacerdotal sobre Deus, possuem um saber místico, quer dizer, experiencial, urdido de encontros com a

81 Vor allem steht die Erfahrung des Mysteriums, die Erfahrung Gottes. Erst danach kommt der Glaube. Der Glaube ist nicht primär die Zustimmung zu einer Lehre, egal wie offenbart und übernatürlich diese erscheint. Wenn das geschieht, hat der „Glaube“ Züge einer Ideologie, das heißt, einer Idee oder Überzeugung, die den Menschen von außen eingeschärft wird.

divindade. É destes encontros que elas revitalizam as instituições religiosas, conservam o entusiasmo e haurem energias para lutar e esperar dias mais justos, às vezes a despeito das Igrejas e das religiões instituídas“ (ibid.: 149).⁸²

Als „wahrhaft religiös“ sieht Boff also diejenigen, die ein „mystisches“, d.h. „erfahrungsmäßiges“ Wissen von Gott haben, das der Begegnung mit der Gottheit entspringt. Aus dieser Begegnung beziehen diese Personen laut Boff Enthusiasmus und Energie, um nicht nur die religiösen Institutionen wiederzubeleben, sondern auch um „gerechtere Tage“ zu erkämpfen und zu erhoffen. Zu diesen Personen zählt Boff sich offensichtlich selbst. Auch sein eigenes Engagement für „gerechtere Tage“ ist daher von der „Begegnung mit der Gottheit“ motiviert. Wie in den historischen spirituellen Bewegungen, die Voegelin unter dem Stichwort „Volk Gottes“ zusammenfasst, geschieht dies teilweise gegen die etablierten religiösen Institutionen, die Boff bereits durch den Verweis auf das „Priesterwissen“ kritisiert.

Diesen allgemeinen Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und Engagement für „gerechtere Tage“ konkretisiert Boff dann anhand des Christentums, wobei er sowohl die biblische Tradition als auch die Bedeutung der individuellen Erfahrung berücksichtigt. Zunächst konzentriert er sich dabei auf die Thematisierung der Gotteserfahrung im Alten Testament und verdeutlicht, dass Judentum und Christentum das Mysterium Gottes in der Geschichte identifizieren, besonders in der Geschichte der Unterdrückten. Der Gott der Bibel offenbart sich laut Boff als auf der Seite der Unterdrückten stehend, wie etwa während des ägyptischen oder babylonischen Exils (vgl. ibid.: 150). Mit diesem Rekurs auf die Exoduserzählung knüpft Boff an einen der Grundtopoi der Befreiungstheologie an. Daraus folgert er, dass Mystik, die einem solchen Gott auf der Spur ist, eine Mystik der „offenen Augen und tätigen Hände“ („mística dos olhos abertos e das mãos operosas“, ibid.) sein muss. Damit liefert er auch die Antwort auf die Frage nach der „notwendigen“ Mystik des globalen Zeitalters, die er sich selbst gestellt hat. Implizit gibt er damit auch einen Hinweis auf die Formen des Engagements, das er empfiehlt und selbst praktiziert: Es soll Mystik im Sinne der unmittelbaren Gotteserfahrung mit der Wahrnehmung der Zustände der Welt („offenen Augen“), sowie mit konkretem Handeln („tätigen Händen“) verbinden.

82 Statt eines priesterlichen Wissens über Gott haben die wirklich religiösen Menschen ein mystisches, das heißt erfahrungsmäßiges Wissen, das mit Begegnungen mit der Gottheit verwoben ist. Auf der Grundlage dieser Begegnungen beleben sie die religiösen Institutionen neu, bewahren sie ihren Enthusiasmus und finden sie die Energie um zu kämpfen und gerechtere Tage zu erhoffen, manchmal gegen die Kirchen und die etablierten Religionen.

Diese Verbindung vom eingreifenden, tätigen Gott zum engagierten Gläubigen begründet Boff jedoch nicht über die reine „Vorbildfunktion“ Gottes, denen die Gläubigen im Rahmen ihrer Möglichkeiten nacheifern müssten. Stattdessen ermöglicht für ihn gerade das Engagement in der Welt dem Einzelnen die eigentliche Begegnung mit Gott: Die von ihm angestrebte „Mystik der ethischen Verpflichtung“ („mística do compromisso ético“, *ibid.*) bedeutet, dass „man Gott in der gerechten Tat und in der liebenden Beziehung zu den anderen findet“ („Deus se encontra na ação justa e na relação amorosa para com os outros“, *ibid.*).

Das Verhältnis zwischen religiöser Erfahrung und Engagement, konzipiert Boff also als ein zirkuläres: Einerseits gibt die Begegnung mit Gott Kraft für das Handeln, wie es Dorothee Sölle in ihrer Verknüpfung von „Mystik und Widerstand“ beschreibt. Andererseits ermöglicht der Einsatz für die Anderen die Begegnung mit Gott. Diese zweite Richtung konkretisiert Boff in Hinblick auf die Christologie. Das Neue Testament setzt diese Linie der Erfahrung Gottes in der Geschichte laut Boff fort und radikalisiert sie, indem es einen Gott präsentiert, der durch Jesus Christus völlig in die menschliche Realität eintritt. Von nun an – so Boff – ist der Ort der Begegnung mit Gott vornehmlich das menschliche Leben, besonders das „Leben der Gekreuzigten“ („a vida dos crucificados“, *ibid.*: 150). Dieses Verständnis der christlichen Mystik kondensiert Boff folgendermaßen:

„O cristão discerne, na paixão dos pobres e marginalizados, a presença e atualização da Paixão de Jesus, que continua agonizando na carne e no grito de seus irmãos e irmãs. Mas vê também nos avanços rumo à instauração da justiça e da promoção da vida os sinais da ressurreição acontecendo na história“ (*ibid.*: 151).⁸³

In der „Passion“ der Armen und Marginalisierten erfährt der Christ demnach die „Präsenz und Aktualisierung“ der Passion Jesu, es handelt sich also um eine Art direkte Erfahrung der Gegenwart Gottes.

Reich Gottes, Auferstehung und Fortschritt

Gleichzeitig sieht der Christ, so Boff in der zitierten Passage, in den „Fortschritten“ in Gerechtigkeit und Lebensförderung „Zeichen der in der Geschichte geschehenden Auferstehung“. Die Verwendung des Begriffs Fortschritt („avanço“)

83 Der Christ erkennt in der Passion der Armen und Marginalisierten die Präsenz und Aktualisierung der Passion Jesu, die im Fleisch und im Schrei seiner Brüder und Schwestern fort dauert. Aber er sieht auch in den Fortschritten in Richtung auf die Errichtung der Gerechtigkeit und der Förderung des Lebens die Zeichen der Auferstehung, die in der Geschichte geschieht.

signalisiert, dass Boff sich hier im Rahmen einer heilsgeschichtlichen Theologie bewegt, in der die irdischen Handlungen und Geschehnisse auf einen idealen Endpunkt hin ausgerichtet sind und von diesem her ihren Sinn beziehen. Dem entspricht auch die Formulierung von der „Heiligkeit des Aufstandes gegen die Ordnung dieser Welt“ („sacralidade da insurreição contra a ordem desse mundo“, *ibid.*), die die lexikalische Verwandtschaft von „Auferstehung“ und „Aufstand“ nutzt, um die heilsgeschichtliche Bedeutung des irdischen Aufbegehrens zu betonen. In diesem Kontext betont Boff außerdem, dass das Reich Gottes sich in der Gerechtigkeit für die Armen zu verwirklichen beginnt („O Reino de Deus que começa a realizar-se na justiça dos pobres“, *ibid.*), was ebenfalls auf die heilsgeschichtliche Interpretation weltlicher politischer Entwicklungen verweist. Dieselbe Ausrichtung zeigt sich auch in seiner Aussage, dass wir heute „im Zeitalter des Geistes leben“:

„Vivemos hoje sob a era do Espírito. Por todas as partes ele fermenta e irrompe. Nas buscas de libertação dos oprimidos. Nos movimentos de mulheres que sacodem o jugo do patriarcalismo milenar e buscam definir sua identidade na reciprocidade com o masculino. Nas grandes utopias que movem as transformações atuais em todos os campos da atividade humana“ (*ibid.*: 67).⁸⁴

Die Formulierung erinnert an die heilsgeschichtliche Spekulation des Joachim von Fiore, der das Zeitalter des Heiligen Geistes als die in naher Zukunft einbrechende Vorwegnahme des Reichs Gottes auf Erden präsentiert (vgl. oben, Kap. 4.1.3). In ähnlicher Weise interpretiert Boff es als „Gnade des Geistes in der Geschichte“ („graça do Espírito na história“, *ibid.*: 115), dass die christlichen Kirchen sich ebenso wie andere Weltreligionen mit den sozialistischen Bewegungen verbinden und Gemeinsamkeiten („co-naturalidade“, *ibid.*) zwischen den religiösen Vorstellungen und den sozialistischen Träumen erkennen.

Das Erfahrungszentrum des Christentums ist für Boff also ein doppeltes: die unmittelbare Erfahrung Gottes in der Begegnung mit den Armen und Marginalisierten und die durch die biblische Offenbarung von Auferstehung und Reich Gottes vermittelte Vorstellung, dass jeder irdische Beitrag für mehr Gerechtigkeit Teil des Heilsgeschehens ist. Beides motiviert zum Engagement. Das Ziel

84 Wir leben heute im Zeitalter des Geistes. Überall gärt er und bricht er ein. In der Suche der Unterdrückten nach der Freiheit. In den Frauenbewegungen, die das Joch des jahrtausendealten Patriarchats abwerfen und ihre Identität im gegenseitigen Austausch mit dem Männlichen suchen. In den großen Utopien, die die heutigen Transformationen in allen Bereichen des menschlichen Handelns bewegen.

dieses Engagements erblickt Boff letztlich in einer „riesigen sozio-ökologischen Demokratie“:

„Mais que mundializar o mercado, a ciência e a técnica, importa mundializar aquelas aspirações, projeções e vinculações que criam os requisitos para o grande salto para a frente, unindo a Terra e seus seres numa imensa democracia sócio-ecológica, num único destino comum (ibid.: 93).“⁸⁵

Den Prozess, der die Erreichung dieses Zieles ermöglichen soll, beschreibt Boff in Abgrenzung vom marktorientierten Globalisierungsgeschehen als „Globalisierung der Aspirationen, Projektionen und Verbindungen“ anstelle der Globalisierung von Markt, Wissenschaft und Technik. Dabei verwendet er das historisch eindeutig mit dem maoistischen Programm konnotierte Motto vom „großen Sprung nach vorn“, deutet es jedoch um.

Im Mittelpunkt von Boffs Thematisierung der spirituellen Erfahrung steht also die Mystik. Die von ihm aufgeworfene Frage, wodurch sich die „notwendige Mystik“ für das Zeitalter der Globalisierung auszeichnet, beantwortet er auf verschiedenen Ebenen: Auf der allgemeinen Ebene als geistige Grundhaltung soll Mystik eine Offenheit für die nicht-materiellen Phänomene darstellen, die auch gleichzeitig Voraussetzung dafür sind, sich als Teil der Erde zu verstehen. In der Religion im Allgemeinen und im Christentum im Besonderen geht es in der Mystik um den Umgang mit dem Erfahrungszentrum. Diese motiviert zum Engagement, einerseits unmittelbar durch die Begegnung mit Gott in den Leidenden, andererseits mittelbar durch eine heilsgeschichtliche Deutung des eigenen Tuns.

4.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert

In der Streitschrift „Leben ist mehr als Kapital“ von Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert wird das Thema der religiösen Erfahrung zwar weniger ausführlich besprochen als bei Leonardo Boff, dennoch messen die Autoren ihm eine zentrale Bedeutung bei. Nachdem sie eingehend die Bedrohungen durch den „totalen Markt“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 253) geschildert haben, stellen sie sich die „sozialpsychologische“ und „gleichzeitig theologische“ (ibid.) Frage, wie aus der Lähmung durch die Gefahr, aus der Schockstarre des „Kaninchen[s]

85 Statt den Markt, die Wissenschaft und die Technik zu globalisieren, gilt es jene Bestrebungen, Projekte und Verknüpfungen zu globalisieren, die die Voraussetzungen schaffen für den großen Sprung nach vorn, der die Erde und ihre Lebewesen in einer großen sozioökologischen Demokratie vereint, in einem gemeinsamen Schicksal.

vor der Schlange“ (ibid.) klare Einsicht und Aktion wird. Sie beantworten diese Frage, indem sie auf die Kraft der Erfahrung des Heiligen Geistes rekurren und sich auf Überlegungen des Theologen Geiko Müller-Fahrenholz berufen:⁸⁶

„Hier – so Müller-Fahrenholz – hilft nur die Erfahrung des Heiligen Geistes, der Geisteskraft (im Hebräischen ist ruach feminin). Sie ‚tröstet‘ (also fordert nicht, wie das Gesetz), und darum kann sie uns ‚in alle Wahrheit führen‘ und die Wahrheit wird uns ‚frei machen‘, wie es im Johannesevangelium heißt, ihre Ausgießung schafft gleichberechtigte Teilnahme der Menschen aller Sprachen und Kulturen an einer neuen Gemeinschaft – in der sogar Eigentum geteilt werden kann (Apg 2 und 4)“ (ibid.: 253 f.).

Die „Ausgießung“ des Heiligen Geistes, also die Form der Gotteserfahrung, die im Pfingstwunder geschildert wird, interpretieren Duchrow und Hinkelammert hier im Anschluss an Müller-Fahrenholz als Quelle einer Kraft, die es den Menschen ermöglicht, ihre Lähmung zu überwinden und über ihre menschlichen Fähigkeiten hinauszuwachsen. Dazu gehört zum einen – dies verdeutlichen die Autoren mit ihrem Verweis auf das Johannesevangelium – die Erkenntnis der Wahrheit, die ohne die Kraft des Heiligen Geistes für die Menschen „nicht zu ertragen“ (vgl. Joh.16,12) ist. Zum anderen gibt die Kraft des Heiligen Geistes auch den Mut, neue Formen des Zusammenlebens und der Verteilung zu verwirklichen. Hier berufen sich Duchrow und Hinkelammert auf Passagen aus der Apostelgeschichte, in der zunächst das Pfingstereignis und die darauf folgende Verständigung über alle Sprachbarrieren hinweg geschildert wird, dann die Gütergemeinschaft der vom Heiligen Geist erfüllten Gemeinde der frühen Christen. Die Erfahrung des Göttlichen in der Ausgießung des Heiligen Geistes während des Pfingstereignisses interpretieren Duchrow/Hinkelammert also als eine Voraussetzung für ein Aufbegehren gegen den Status quo. Diese Bedeutung übertragen sie auf die „lähmende“ Bedrohungssituation des globalen „totalen Marktes“ und schöpfen daraus Motivation für ein veränderndes Handeln auch in der Aktualität. Die spirituelle Erfahrung, wie sie Duchrow und Hinkelammert hier schildern, ist also vor allem eine Erfahrung, die Kraft und Trost spendet und so den Übergang von Schockstarre und Überforderung zum konstruktiven Handeln ermöglicht.

86 Sie verweisen auf dessen Buch „Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit“ (Müller-Fahrenholz 1993), besonders auf die Überlegungen in den Kapiteln „Seele meiner Seele“ (ibid.: 73–77) und „Globale Gefahren als seelische Lähmung“ (ibid.: 78–87). Müller-Fahrenholz beruft sich hier wiederum auf den Psychologen Robert Jay Lifton (vgl. ibid.: 82–87).

Neben dieser an Müller-Fahrenholz angelehnten Interpretation des Pfingstereignisses beschäftigen Duchrow und Hinkelammert sich bei ihrer Auseinandersetzung mit der religiösen Erfahrung auch mit dem Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer. Dieser formuliert in seiner „Ethik“ ein „Schuldkenntnis“ der Kirche, alle zehn Gebote missachtet und dabei die Wahrheit Gottes nicht bezeugt, die Gerechtigkeit Gottes nicht verkündigt und die Fürsorge Gottes nicht glaubhaft gemacht zu haben (vgl. *ibid.*: 252; Bonhoeffer 1992: 126 ff.). Diese drei Schlüsselworte der Wahrheit, Gerechtigkeit und Fürsorge Gottes fassen Duchrow und Hinkelammert als Eigenschaften bzw. Handlungsweisen Gottes auf, die Engagement ermöglichen, indem sie Angst in „klarsichtige Furcht“ verwandeln (Wahrheit), die Möglichkeiten des gerechten Handelns aufzeigen (Gerechtigkeit) und die Fülle der Großzügigkeit der auf der Erde vorhandenen Lebensgrundlagen vermitteln (Fürsorge) (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 254). Diese göttlichen Eigenschaften verstehen sie als der Erfahrung zugänglich, allerdings nur unter bestimmten Bedingungen:

„Diese geistliche Erfahrung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Fürsorge Gottes kann die Kirche paradoxerweise nur an der Seite der um ihr Überleben kämpfenden Opfer des Systems machen, nicht an der Seite der ‚Partner‘ TNCs, IWF und Weltbank. Dieser Gott offenbart sich seit der Zeit der hebräischen Sklaven (Ex 3) im Kontext der ‚schreienden Subjekte‘ mit seinem Namen ‚Ich bin da‘ (Jahwe), an eurer Seite, nicht an der Seite Pharaos, aus dessen Hand ich euch befreien werde. Nichts anderes zeigt auch das Leben Jesu“ (*ibid.*).

Die Erfahrung des Göttlichen kann die Kirche bzw. können die in der Kirche handelnden Menschen laut Duchrow und Hinkelammert also nur dann machen, wenn sie sich gegen die Repräsentanten der marktorientierten Globalisierung und auf die Seite der „Opfer“ stellen. Betrachten sie diese Repräsentanten hingegen als „Partner“, bleibt ihnen diese Erfahrung verschlossen. Die Autoren spielen hier auf ein Dokument der Synode der Evangelischen Kirche Deutschland vom November 2001 an, in dem es heißt, die Kirchen „müssen klarstellen, dass sie die transnationalen Konzerne, den Weltwährungsfond und die Weltbank nicht als Widersacher, sondern als Partner betrachten“ (EKD 2001), das sie an anderer Stelle zitieren (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 237 f.).

Wie Leonardo Boff verweisen sie dann darauf, dass der Ort der Offenbarung in der Bibel der der „schreienden Subjekte“ ist und nicht der der Privilegierten, was aus ihrer Sicht bereits in der Exoduserzählung und auch im Leben und Wirken Jesu zum Ausdruck kommt. Ähnlich wie Boff sehen Duchrow und Hinkelammert dementsprechend den „klare[n] Ortswechsel an die Seite der Opfer“ (*ibid.*: 254) als Voraussetzung dafür, die Erfahrung des Göttlichen zu machen.

Der Zusammenhang von Engagement und religiöser Erfahrung wird von Duchrow und Hinkelammert also aus zwei Richtungen betrachtet: Zum einen ist der Einsatz für die Opfer von Ungerechtigkeit die Voraussetzung für die Erfahrung der göttlichen Wahrheit, Gerechtigkeit und Fürsorge. Dass dieser Einsatz und die Überwindung der „Schockstarre“ des Kaninchens vor der Schlange grundsätzlich möglich ist, liegt für Duchrow/Hinkelammert jedoch bereits in einer Form der Gottese Erfahrung begründet, nämlich der Ausschüttung des Heiligen Geistes und der damit einhergehenden Gewährung von Trost und Kraft.

4.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung

Die Erfahrung der Transzendenz als heteronome Erfahrung der Gnade

Auch Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung verknüpfen in ihrem Werk „Beyond the Spirit of Empire“ (2009) die Erfahrung des Göttlichen und die Begegnung mit den Marginalisierten sowie den Einsatz für sie. In ihrer Argumentation beziehen sie sich auf einen in der Befreiungstheologie klassischen Text, die sogenannte Gerichtsrede (Matt. 25, 34–40), die mit dem Satz Gottes als Weltenrichter schließt: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (vgl. *ibid.*: 150). Den Prozess, der dem in der Gerichtsrede gelobten Handeln zu Gunsten der „Geringsten“ zu Grunde liegt, interpretieren die Autoren als Veränderung im Verhältnis der Person zu sich selbst und zu anderen, genauer als einen Übergang von Rivalität zur Fürsorge, durch den die eigenen Bedürfnisse relativiert und die der anderen ins Auge gefasst werden (vgl. *ibid.*).⁸⁷ Darin erkennen sie jedoch keinen rein psychologischen Vorgang, sondern eine Transzendenz Erfahrung:

„This alternative subjectivity that is emerging there cannot be explained with a simple reference to general human capacity. Something else is at work – the sort of thing that we are calling transcendence in this book. The Christian religion, when it is in touch with a transcendent experience of grace, functions as that

87 Sie rekurren hier im Wesentlichen auf einen von Jung Mo Sung in seiner Monographie „Desire, Market and Religion“ formulierten Gedanken: Dort arbeitet Sung den Unterschied zwischen realen und begrenzten Bedürfnissen und potenziell grenzenlosem Verlangen heraus, der in kapitalistischen Gesellschaften unter dem Eindruck des Marketings völlig verschwindet, so dass das eigene Verlangen als Bedürfnis präsentiert wird und die Bedürfnisse der anderen aus dem Blick geraten (vgl. Sung 2007a: 32; 50. Die portugiesische Originalausgabe „Desejo, mercado e religião“ erschien bereits 1998).

which has the potential to resist negative mimetic desire and which constantly pushes for the transformation of desire“ (ibid.).

Im Anschluss an den französischen Kulturanthropologen René Girard interpretieren die Autoren die Transzendenz-Erfahrung der Gnade als Voraussetzung für den Widerstand gegen „negatives mimetisches Verlangen“: Nach diesem archaischen Muster verlangt jeder bestimmte Objekte, weil das nachgeahmte Vorbild, das gleichzeitig ein Rivale ist, sie ebenfalls verlangt. Während in archaischen Gesellschaften das potenziell grenzenlose mimetische Verlangen streng kontrolliert wurde, wird es aktuell im Gegenteil auf vielfältige Weise angeregt und unterstützt, vor allem auf dem Gebiet der Konsumgüter (vgl. Girard 2005 [1977]: 154 ff.; Sung 2007a: 35ff.).

Durch die Befreiung vom mimetischen Verlangen weist die Transzendenz-Erfahrung laut Míguez, Rieger und Sung den Weg zu einer Alternative zur opferzentrierten Religion, als die sie die vorherrschende Fixierung auf den Markt identifizieren (vgl. Míguez, Rieger und Sung 2009: 14; 37; 39, vgl. auch oben, Kap. 4.4.3):

„Here, a clear alternative to sacrificial religion emerges that is rooted in an experience of transcendence and grace that comes to us from the other, and that we therefore cannot control“ (ibid.: 150).

Anstelle der Religion, die den Markt in den Mittelpunkt stellt und durch den Mechanismus der scheinbar unbegrenzten mimetischen Bedürfnisbefriedigung angetrieben wird, kann also eine Religion treten, die ihren Ausgangspunkt in einer Gnadenerfahrung nimmt. Sie „kommt zu uns vom anderen“ – gemeint ist gleichzeitig der „andere Mensch“ und das „Andere“ im Sinne des Göttlichen –, sie entzieht sich unserer Kontrolle. Was die Autoren hier artikulieren, ist die Erfahrung der Abhängigkeit und Unverfügbarkeit, wie sie bereits von Schleiermacher mit der Religion assoziiert wurde.

In der heteronomen Erfahrung des Göttlichen in der Begegnung mit den schwächsten Menschen erkennen die Autoren die eindeutige Basis des Glaubens und Handelns. Dies verdeutlichen sie auch an anderer Stelle, wenn sie erneut auf die Gerichtsrede zurückkommen:

„In this sense, the Christian faith, at least as we understand it, must recognize its ambiguousness in its readings and impressions of reality, but not be vague as to where and how one recognizes the manifestation of the messianic, the transcendence that becomes immanent and nevertheless remains transcendent, like the two natures of Christ. It is this presence of the messianic in the weak that questions

and places in crisis any empire, that makes the ambiguity of the constructed visible. For the Messiah is served in serving the poor, the dispossessed, the hungry, the thirsty, the naked, those deprived of freedom, the smallest and the small (Matt 25,31-46); in those condemned by the law of the market, yet who live by the presence of gratuity, of grace“ (ibid.: 193).

Die „vom Gesetz des Marktes Verdammten“ leben laut Míguez, Rieger und Sung nicht nur aus der Präsenz der göttlichen Gnade, vielmehr liegt aus ihrer Sicht in den Schwachen selbst die „Präsenz des Messianischen“, deren Erfahrung aufgrund der Gnade möglich ist. Diese Präsenz fordert dazu auf, sich für diese Schwachen einzusetzen, was gleichzeitig impliziert, die bestehenden Institutionen in Frage zu stellen. Diesen Gedankengang fasst Jung Mo Sung an anderer Stelle prägnant zusammen:

„It is in this recognition of the gratuity of the human dignity of all people and in the experience of gratuitous solidarity with others that we experience the grace of God. [...] This experience of grace drives us to struggle for a more just society, where all people are recognized in dignity and may live with dignity“ (Sung 2007b: 79).

Hier artikuliert er die Erfahrung der Gnade Gottes, die in der Anerkennung der Voraussetzungslosigkeit menschlicher Würde liegt, und die als Motor für den Kampf für eine gerechtere Gesellschaft wirkt.

Das Messianische in der Geschichte

Ein weiteres motivierendes Moment ist bei Míguez, Rieger und Sung, ähnlich wie bei Leonardo Boff, die eschatologische Vision eines messianischen Zielpunkts der Geschichte:

„It is in this sense that we believe in the possibility of overcoming Empire, of anticipating in ourselves the hope of another possible world, a world where all worlds have a place, and a messianic kingdom, which we may never achieve in our history but which constitutes the vision that encourages us, sustains us and to which we pledge our lives“ (Míguez, Rieger und Sung: xii).

Die Autoren unterscheiden hier nachdrücklicher als Boff zwischen der Vorwegnahme des letztlichen Ziels und dessen Erreichung, deren Unmöglichkeit innerhalb der Geschichte sie betonen. Auch interpretieren sie den Einsatz für die Überwindung der gegenwärtigen Lage bzw. des „Empire“ nicht wie Boff im Sinne eines Beitrags zum „Fortschritt“, sondern sprechen von „Antizipationen der Hoffnung“ auf die bessere Welt. Dennoch messen sie der eschatologischen

Vision eine entscheidende Bedeutung zu und bezeichnen sie als dasjenige, das zum verändernden, aufbegehrenden Handeln ermutigt und sogar dazu führt, das eigene Leben dafür einzusetzen. Bereits in dieser Passage, mit der die Einleitung ihres Buches „Beyond the Spirit of Empire“ schließt, deuten die Autoren an, welche aktuellen politischen Vorgänge sie im Sinne dieser „Antizipationen“ als zentral betrachten: Indem sie die aktuell vorherrschende Situation als „Empire“ bezeichnen, beziehen sie sich auf Hardts und Negris Auseinandersetzung mit der Globalisierung, deren Analyse sie teilweise teilen, teilweise jedoch kritisieren. Mit der Erwähnung der „anderen möglichen Welt“ verweisen die Autoren auf das übergreifende Motto der Globalisierungskritik (vgl. oben, Kap. 2.2). Die Charakterisierung der Zielvorstellung als „eine Welt, in der viele Welten Platz haben“ spielt auf ein Motto der mexikanischen Zapatisten an, die so ihr Gegenprojekt gegen die Tendenz zur zunehmenden Vereinheitlichung der Welt durch die neoliberal orientierte Globalisierung charakterisieren.

Dass Míguez, Rieger und Sung trotz ihrer Ablehnung eines Fortschrittsdenkens die Überzeugung von der Offenbarung Gottes in der Geschichte und durch die Geschichte teilen, zeigt sich in der folgenden Aussage:

„[W]hat history reveals is precisely the inability of the system to assimilate the laocratic event, the possible emergence of a limit to its power, the presence of what transcends it. Moreover, it reveals the possibility that this transcendence expresses itself in a fact that in its moment is only a minor occurrence, a significant marginality“ (ibid.: 178).

Die Geschichte „offenbart“ laut Míguez, Rieger und Sung also, dass das vorherrschende System nicht unanfechtbar ist, sondern durch zunächst unscheinbare „laokratische“ Ereignisse herausgefordert werden kann. Mit dem Ausdruck „laokratisch“ bedienen sie sich einer in der griechischen politischen Theorie relativ selten vorkommenden Bezeichnung für die Herrschaft des gemeinen Volkes (vgl. oben, Kap. 3.4.3). Dabei deuten sie die Bezeichnung positiv um, um in Abgrenzung von der aktuell existierenden, aus ihrer Sicht restriktiven Demokratie auf die erwünschte Wirkmächtigkeit des gesamten Volkes zu verweisen, an der auch die teilhaben sollen, die sonst ausgeschlossen sind (vgl. ibid.: xi; 23 f. Fußn. 15). Die zitierte Passage steht im Kontext eines Kommentars zur Geburt Jesu, die für die Autoren ein herausragendes Beispiel für ein solches Aufscheinen der Wirkmächtigkeit der Ausgeschlossenen ist: Trotz der Situation äußerster Marginalität, in der die Geburt Jesu stattfindet, droht sie die imperiale Macht zu destabilisieren, deren Vertreter Herodes mit dem Kindermord von Bethlehem auf die Bedrohung reagiert (vgl. ibid.: 177).

Um eine solche Unterbrechung der „normalen Abläufe“ durch das Unerwartbare zu bezeichnen, verwenden Míguez, Rieger und Sung wie Hardt und Negri den Begriff des Kairos:

„[T]he messianic exists in normal times (the kairos in the chronos) in a ‚secret fashion‘. When it irrupts in a more open way, the chronic time is altered, suspended; the ‚normal‘ reality is dismantled to make room for the intrusion of the unexpected, the not considered (,the lowly things of this world and the despised things – and the things that are not – to nullify the things that are‘ [I Cor. 1.28])“ (ibid.: 198 f.).

Das Kairos-Ereignis par excellence ist für Míguez, Rieger und Sung die Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung Jesu, durch die Gott als das Transzendente in die Immanenz einbricht (vgl. ibid.: 200). Diesen zentralen Stellenwert der Ereignisse von Christi Geburt und Tod betonen sie, indem sie auf Jacob Taubes Text über „Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum“ verweisen. Darin attestiert er dem Christentum – mit kritischer Stoßrichtung, die Míguez, Rieger und Sung hier ignorieren – einen „antinomistischen Messianismus“, der den Glauben an den Messias über die Befolgung des Gesetzes stellt (Taubes 2007 [1953]: 94; vgl. dazu auch oben, Kap. 4.3.1). Die heilsgeschichtliche Bedeutung von Kreuzigung und Auferstehung konkretisieren sie dementsprechend folgendermaßen:

„It is no coincidence that Taubes sees Paul as someone who wants to supplant Moses: The construction of a new people is proposed, yet not from the law, but from the messianic experience – an Israel that opens ‚apocalyptically‘ the Abrahamic faith to the gentiles because its centre does not rest on the Mosaic law but on faith in the universal Messiah. Beginning with the cross and resurrection of Jesus, this new era has begun. In this way, the new laos of god incarnates not a nation but a multitude, a ‚popular people‘, a new experience of humanity without exclusions. Thus, messianism expresses the anti-imperial, the surprise that upsets history, the necessity of maintaining the meaning of the public, so that the voice of the laos shows the limits of power, returns meaning to the political, puts into play the hope of the excluded, and redeems the human in the creature, and, with it, the whole dimension of creation“ (ibid.: 201 f.).⁸⁸

Die Basis für diese Bedeutung bildet für sie die Reaktualisierung der Hoffnung, die die „messianische Erfahrung“ ermöglicht. Darunter verstehen sie hier die Erfahrung der Irruption des Göttlichen in die Immanenz, die eine neue Ära er-

88 Zur Bezeichnung „laos“ vgl. oben, Kap. 3.4.3.

öffnet. Dabei schließen sie wiederum an Taubes an (vgl. etwa Taubes 2007 [1983]: 44; vgl. dazu oben, Kap. 4.1.3).

Mit Rekurs auf Jacob Taubes' Verständnis von Paulus als „Überbieter des Mose“ (vgl. Taubes 1995: 57) charakterisieren die Autoren die neue Ära, die mit Kreuzigung und Auferstehung begonnen hat, als die der Schaffung eines „neuen Volkes“. Dabei handelt es sich jedoch für sie nicht um die Schaffung einer Nation, sondern einer umfassenden Gesamtheit. Indem sie für diese Gesamtheit den Ausdruck „Multitude“ verwenden, knüpfen sie erneut an die von Hardt und Negri angestoßene Diskussion um die aktuelle Form der Globalisierung und Chancen für ihre Überwindung an. Darüber hinaus verdeutlichen sie, dass die globale Perspektive, die weder bestimmte Nationen noch Klassen privilegiert, ohnehin der Perspektive des Christentums entspricht. Der so bestimmte „Messianismus“ dient letztlich als Grundlage für ein Handeln dieser „Multitude“, das Macht in Frage stellt und die politische Sphäre wiederherstellt. Die heilsgeschichtliche Garantie für die Sinnhaftigkeit dieses Handelns, wenn auch nicht für das immanente Eintreffen des erhofften Ergebnisses, liegt für sie in der Auferstehung.

4.5 ZWISCHENFAZIT: RELIGIÖSE ERFAHRUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK

Der Zusammenhang zwischen religiöser Erfahrung und politischem Engagement ist bei allen Autoren, für die er eine Rolle spielt, primär einer der Ermöglichung und *Motivation*. Die ansonsten sehr um die „Immanenz“ ihres Denkens bemühten Denker Hardt und Negri sowie die Zapatisten rekurren dabei auf eine säkulare Variante der Geschichtsphilosophie. Wie Hardt und Negri andeuten, ist dieses Vertrauen auf die Geschichte ihr Gegenmittel gegen die Erfahrung von Hoffnungslosigkeit und Fatalismus, die ein zyklisches Geschichtsbild mit sich bringen. Sie verstehen dabei die Umbrüche der Gegenwart, besonders die Innovationen in der Arbeitswelt, als „Offenbarungen“ einer Teleologie und verorten die globalisierungskritischen Proteste in einer zielgerichteten Kette revolutionärer Ereignisse.

Auch bei Susan George finden sich – wenn auch wesentlich weniger deutliche – Hinweise auf eine geschichtsphilosophische Spekulation, etwa wenn sie die Einzigartigkeit des aktuellen Moments in der Geschichte hervorhebt, der die nie dagewesene Chance auf eine Veränderung der ganzen Weltordnung bietet. Ihre Überzeugung, selbst nur ein kleiner Teil einer größeren historischen Bewegung zu sein, deren Zielerreichung sie nicht mehr miterleben wird, erinnert an

das christliche Geschichtsbild und die christliche Reaktion auf die unerfüllte Parusieerwartung.

Die Theologen, genauer Boff sowie Míguez, Rieger und Sung, rekurren ebenfalls auf Formen der Geschichtsphilosophie, um zu begründen, warum politisches Engagement überhaupt sinnvoll ist, halten dabei aber anders als Hardt, Negri und andere am ursprünglichen Transzendenzbezug fest: Für sie ist der Einsatz für Veränderung im Hier und Jetzt eine Antizipation des Reichs Gottes, und ein Handeln im Bewusstsein des Osterereignisses, wobei Míguez, Rieger und Sung den „eschatologischen Vorbehalt“ deutlicher hervorheben als Leonardo Boff. Die Basis für dieses Verständnis bietet die für das Christentum zentrale „messianische Erfahrung“, d.h. die Erfahrung der Hoffnung gebenden Unterbrechung der historischen Abläufe, die es – so die Autoren – zu reaktualisieren gilt.

Bei den Theologen spielt neben der Geschichtsphilosophie das Moment der unmittelbaren spirituellen Erfahrung eine zentrale Rolle als Ermöglichung und Movens verändernden Handelns: So betont Boff, dass die Mystik zunächst das Ungenügen der Welt deutlich werden lässt und gleichzeitig die Energie verleiht, sich dagegen einzusetzen. Dabei interpretiert er gleichzeitig die Begegnung mit den Ärmsten und Marginalisiertesten der Gesellschaft als eine Begegnung mit dem Göttlichen, die zur Veränderung aufruft. Duchrow und Hinkelammert legen den Schwerpunkt auf den Trost, der durch die spirituelle Erfahrung gespendet wird und der hilft, die psychische Reaktion der „Schockstarre“ zu überwinden, die ansonsten angesichts der Konfrontation mit dem überwältigenden Ausmaß weltweiten Leidens droht. Míguez, Rieger und Sung artikulieren hingegen die Erfahrung der göttlichen Gnade, die in der Begegnung mit dem Anderen stattfindet und es ermöglicht, gegen das „mimetische Verlangen“ anzukämpfen und eine Alternative zu einer Quasireligion des Marktes zu entwickeln.

Einen Zusammenhang zwischen der spirituellen Erfahrung, bzw. ihren Derivaten, und den *Formen* des von ihnen geforderten politischen Engagements stellen die meisten hier betrachteten Autoren nicht her. Eine Ausnahme stellt Leonardo Boff dar, der die Entwicklung der „Mystik des globalen Zeitalters“ auch als eine Form des Handelns betrachtet und betreibt.

Konkrete Inhalte und *Ziele* politischen Handelns führen nur die Zapatisten auf eine spirituelle Erfahrung zurück, nämlich auf die Begegnung mit den „muertos“, also den Ahnen.

Neben der unmittelbaren Erfahrung basieren die Artikulationen von religiöser Erfahrung als Motivation für politisches Handeln auf impliziten und expliziten Rekursen auf die Ideengeschichte.

Die politischen Konsequenzen des teleologischen Geschichtsbildes wurden von den säkularen Geschichtsphilosophien besonders deutlich artikuliert, wobei die religiöse Rahmung und der „eschatologische Vorbehalt“ getilgt wurden. Neben Hegel spielt dabei Marx eine zentrale Rolle, auf den sich Hardt und Negri dementsprechend vielfach beziehen, wenn sie beispielsweise Fragmente, Metaphern und Argumentationsfiguren aus dem „Manifest der Kommunistischen Partei“ – „Produktionshemmnis“, „gesprengte Fesseln“, „Totengräber“ – zitieren und auf die aktuelle Situation übertragen. Darüber hinaus rekurren Hardt und Negri sowohl explizit als auch implizit auf Augustinus’ Gottesstaat, wobei sie nur die „Civitas terrena“ als relevant anerkennen. Wie er wenden sie sich emphatisch gegen alle historischen Zyklen-theorien, die die Hoffnung zunichte machen.

Die Theologen berufen sich in ihrer geschichtsphilosophischen Argumentation hingegen primär auf Bibelstellen. Dies liegt nahe, denn die Basis für die Interpretation der Geschichte als auf ein Ziel hin orientiert, für dessen Erreichung menschlicher Einsatz notwendig ist, liegt letztlich im christlich-jüdischen Geschichtsbild selbst, das zwischen der Schöpfung, dem Bundesschluss Gottes mit seinem Volk (Exodus), der Menschwerdung und Kreuzigung Gottes (Ostern) und dem Kommen des Reichs Gottes einen linearen Ablauf der Heilsgeschichte annimmt. Die ideengeschichtliche Grundlage für das Argument, das daraus Forderungen für das politische Handeln im Hier und Jetzt ableitet, finden die hier berücksichtigten Theologen in der ersten Generation der Befreiungstheologie, die Leonardo Boff nicht zuletzt selbst mitgeprägt hat, sowie der Politischen Theologie. Dementsprechend rekurren Boff, Duchrow und Hinkelammert in diesem Zusammenhang auf die Exoduserzählung. Boff, Míguez, Rieger und Sung verweisen außerdem auf die Auferstehung und die Reich-Gottes-Theologie.

Leonardo Boff zitiert darüber hinaus mit seiner Formulierung vom „Zeitalter des Geistes“ implizit Joachim von Fiore als Vorläufer einer geschichtsphilosophischen Ausdeutung der Heilsgeschichte. Míguez, Rieger und Sung rekurren zudem auf Jacob Taubes’ Auseinandersetzungen mit dem Messianismus.

Auch dann, wenn sie einen direkten Bezug zwischen spiritueller Erfahrung und der Aufforderung zum Einsatz für die Ärmsten herstellen, berufen sich die Theologen auf biblische Texte – allen voran die Gerichtsrede (Mt 25, 31 ff.), die besonders Míguez, Rieger und Sung hervorheben, und das Pfingstereignis (Apg 2, 43 ff.), auf das Duchrow und Hinkelammert abheben. Leonardo Boff verweist darüber hinaus auf historische Vorbilder von Persönlichkeiten, die Mystik und Rebellion miteinander verbanden, wie etwa Thomas Münzer.

Insgesamt spielt die religiöse Erfahrungsdimension erwartungsgemäß im Vergleich der drei Autorengruppen in den theologischen Texten die wichtigste

Rolle. Bemerkenswerterweise ist jedoch zumindest ein Derivat der spirituellen Erfahrung, die Geschichtsphilosophie, auch bei den Philosophen Hardt und Negri sowie bei den Zapatisten von großer Bedeutung. Die hier betrachteten Autoren aus dem Bereich Ökonomie/Soziologie schenken der religiösen Erfahrung die geringste Aufmerksamkeit, wobei jedoch Susan Georges' Ausführungen in Ansätzen geschichtsphilosophische Spekulationen enthalten.

5 Emotionale Erfahrung und Globalisierungskritik

„[E]m vez de se mundializar o mercado e as formas de produção, consumo e acumulação, importa mundializar outros hábitos culturais de solidariedade, de compaixão coletiva para com as vítimas, de respeito a suas culturas, de partilha de bens, de integração emotiva com a natureza, de sentimentos de humanidade, solidariedade e misericórdia para com os humilhados e ofendidos“ (Boff 1993: 105).⁸⁹

„The founding experience, called by liberation theology the first moment, is [...] the experience of ethical indignation“ (Sung 2005: 4).

„Let us begin with indignation, then, as the raw material of revolt and rebellion. In indignation, as Spinoza reminds us, we discover our power to act against oppression and challenge the causes of our collective suffering“ (Hardt/Negri 2009: 236).

Leonardo Boff, Jung Mo Sung und Michael Hardt/Antonio Negri stellen hier Mitleid und Empörung in den Mittelpunkt ihrer Zielvision und ihrer Motivation für politisches Handeln und schreiben damit einer weiteren Erfahrungsdimension einen zentralen Stellenwert zu: der Emotion. Dasselbe tun alle hier untersuchten Autoren der Globalisierungskritik, wenn auch in unterschiedlichen Nuancierungen. Sie sind damit Teil einer größeren geistesgeschichtlichen Entwicklung seit dem ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert, die den Emotionen in der Politik – wieder – eine wichtige Aufgabe zuschreiben. Diese Aufwertung wendet sich

89 Statt den Markt und die Produktionsweisen, den Konsum und die Akkumulation zu globalisieren, gilt es, andere kulturelle Haltungen der Solidarität zu globalisieren, des kollektiven Mitleids mit den Opfern, des Respekts vor ihren Kulturen, des Teilens der Güter, der emotionalen Integration mit der Natur, der Gefühle der Humanität, Solidarität und Barmherzigkeit mit den Unterdrückten und Angegriffenen.

gegen die nach dem zweiten Weltkrieg vorherrschende Haltung von Denkern, die unter dem Eindruck des Emotionenmissbrauchs im Totalitarismus für eine rein rationale Begründung des politischen Zusammenhalts und des ethischen Umgangs miteinander plädierten. Eine abschreckende Wirkung hatte insbesondere die Kombination aus Vernichtungswillen und Gefühlsmanipulation, zu der sowohl das Schüren von rassistischem Hass, als auch die Produktion von „Kraft durch Freude“ gehörte (vgl. Llanque 2012: 105 f.).

Im Folgenden wird es deshalb darum gehen, die genauen Funktionen für Motive, Formen und Ziele politischen Engagements zu untersuchen, die die Globalisierungskritik der emotionalen Erfahrung zuordnet. Dazu wird zunächst deren Struktur skizziert. Danach werden drei Themenkomplexe umrissen, die für die Thematisierung in der Globalisierungskritik eine zentrale Rolle spielen: Ihre Bedeutung für den Zusammenhalt von Gemeinwesen und Gruppen, ihre Rolle für das Aufspüren von Ungerechtigkeit und schließlich die Frage nach dem epistemischen Stellenwert der Emotionen sowie der daraus abgeleiteten Legitimität in der Politik.

5.1 DIE EMOTIONALE ERFAHRUNG

5.1.1 Die Struktur der emotionalen Erfahrung

Die Emotion soll hier als Erfahrung bestimmt werden, die sich durch eine intensive, das heißt nicht-neutrale, entweder lust- oder schmerzvolle, leibliche und gleichzeitig geistige Partizipation auszeichnet. Die Quelle des Bezugs ist dabei anders als bei der Imagination und ähnlich wie bei der spirituellen Erfahrung außerhalb der Verfügungsgewalt des Erfahrenden: Die Emotion kann vom Erfahrenden nicht willkürlich erzwungen werden (vgl. Hartmann 2010: 144). Anders als im Falle der spirituellen Erfahrung ist die Quelle des Bezugs jedoch präsent und kann benannt werden, wenn auch manchmal nur diffus: Das Erfahren in der emotionalen Erfahrung ist eine relevante Veränderung der persönlichen Situation (vgl. Ben-Ze'ev 2010: 42; 44). Beispiele für eine solche signifikante Veränderung der persönlichen Situation sind die Nachricht über den Tod einer bestimmten Person im Falle der Trauer oder eine ungerechte Behandlung im Falle der Empörung.

Diese Bestimmung berücksichtigt zum einen eine Eigenschaft der Emotion, die bereits von Aristoteles, dem „ersten Theoretiker der Emotionen“ (LaCourse Munteanu 2012: 70) hervorgehoben wurde, nämlich ihre Verbindung mit Lust und Schmerz. So formuliert er im zweiten Buch der Nikomachischen Ethik:

„Als Affekte bezeichnen wir: Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust oder Unlust verbunden ist“ (1105 b20).

Und in der Rhetorik definiert er sie ausführlicher als:

„die Dinge, durch welche sich die Menschen, indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt, wie zum Beispiel Zorn, Mitleid, Furcht und was es sonst noch Derartiges gibt sowie die Gegenteile von diesen“ (1378 a20 ff.).

Aufgrund dieser entweder lust- oder schmerzvollen Einfärbung kann eine emotionale Erfahrung weder marginal noch neutral sein. Sie ist stattdessen immer intensiv und überlagert andere möglicherweise gleichzeitig stattfindende Erfahrungen, was sich etwa auch an metaphorischen Sprechweisen wie „Feuer“ oder „Sturm“ zeigt, mit denen Emotionen umschrieben werden (vgl. Ben-Ze’ev 2010: 45; 48; Roth 2003: 286).

Die Charakterisierung als gleichzeitig leibliche und geistige Partizipation basiert auf der Besonderheit dieser Erfahrungsdimension, dass sie sowohl auf den Leib, als auch auf den Geist wirkt. Eine Auffassung der emotionalen Erfahrung als „hybrid“ entspricht auch dem historisch insgesamt vorherrschenden Verständnis (vgl. Prinz 2004; Jeffery 2011: 147). Die aktuelle Diskussion um die Charakterisierung der emotionalen Erfahrung ist hingegen durch den Gegensatz zweier Versuche gekennzeichnet, die Emotion unter andere Erfahrungsdimensionen zu subsummieren. Die eine Tendenz besteht darin, die Emotion mit der gegenständlichen Erfahrung gleichzusetzen. Die andere versteht die Emotion hingegen als eine Form des rationalen Urteils (vgl. Hartmann 2010: 8; 48).

Eine der wirkmächtigsten Formulierungen der Gleichsetzung von Emotion und sinnlicher Erfahrung findet sich bei William James, der in seinem bekannten Essay „What is an emotion“ hervorhebt: „Our feeling of [bodily changes] as they occur IS the emotion“ (James 1884, Hervorhebung im Original, zitiert nach Solomon 1998: 1). Bereits bei James kommt dabei das heute aus Ratgeberliteratur und Postkartensprüchen bekannte Argument zum Tragen, wonach ein Gefühl der Freude allein dadurch herbeigeführt werden kann, dass man lächelt, wobei letztlich die körperliche Bewegung des Lächelns mit dem Gefühl der Freude gleichgesetzt wird. Wichtige aktuelle Emotionstheoretiker, die an James anschließen, sind der Neurowissenschaftler Antonio Damasio – der sich vehement gegen „Descartes Irrtum“ (Damasio 1995), d.h. die Idee der unüberbrückbaren Trennung von Geist und Körper wendet – und der Philosoph Jesse Prinz (vgl. Prinz 2004). Beide folgen James darin, dass sie die Perzeption der körperli-

chen Veränderung während der emotionalen Erfahrung mit der Emotion gleichsetzen, weichen jedoch insofern von ihm ab, als sie dieser körperlichen Veränderung eine Bedeutung und intentionale Gerichtetheit zusprechen (vgl. Deigh 2010: 32 f.).

Zu den Autoren, die die gegensätzliche Richtung vertreten, Emotion also mit dem vernünftigen Urteil gleichsetzen, gehört Robert Solomon. Er wiederholt James' berühmte Frage „What is an emotion“ (Solomon 1993: 125) und beantwortet sie in Abgrenzung zu James folgendermaßen: „An emotion is a basic judgment about our selves and our place in our world“ (ibid.: 126). Als zentrale Voraussetzung dieser Aussage betont er entsprechend: „[T]here is no ultimate distinction between reason and passion“ (ibid.: 7). Mit diesem Emotionsverständnis wendet er sich gegen das, was er den „Myth of Passions“ (ibid.: xvii; 67) nennt. Darunter versteht er die vorherrschende Überzeugung, dass Leidenschaften wie eine Naturgewalt außerhalb unserer Kontrolle liegen, und uns zu ihren Opfern machen. Dieser „Mythos“ erweist sich laut Solomon als praktischer Lieferant von Ausreden, weil er uns aus der Verantwortung für unsere Emotionen entlässt (ibid.: x; 68; 132). Martha Nussbaum vertritt eine ähnliche Sicht auf die Emotionen und bestimmt ihre Position als „a modified version of the ancient Greek Stoic view, according to which emotions are forms of evaluative judgment that ascribe to certain things and persons outside a person's own control great importance for the person's own flourishing“ (Nussbaum 2001: 22).

Beide vorgestellten Formen der Subsumtion der emotionalen Erfahrung werden hier verworfen: Denn die körperlich beobachtbaren Phänomene wie Erröten und erhöhte Herzfrequenz sind Reaktionen auf die Emotion, nicht aber die emotionale Erfahrung selbst. Die Gleichsetzung der Gefühle mit der Sinneswahrnehmung scheint darüber hinaus die Besonderheit menschlicher Gefühle zu unterschlagen und keine hinreichende Differenzierung unterschiedlicher Emotionen, die mit den gleichen körperlichen Veränderungen einhergehen, zuzulassen (vgl. Hartmann 2010: 48; 51). Das Urteil hingegen, mit dem Nussbaum die Emotionen gleichsetzt, ist die sprachliche Artikulation einer anderen, nämlich der rationalen Erfahrung, es verweist auf sie und ist nicht mit ihr identisch. Auch aus neurobiologischer und kognitionswissenschaftlicher Sicht ist eine Gleichsetzung von Emotionen und kognitiven Akten „unbefriedigend“ (Roth 2003: 296). Denn während Affekte und Emotionen mit einer Änderung körperlicher Befindlichkeiten einhergehen, die etwa anhand vegetativer Zustände auch messbar ist, trifft dies auf kognitive und interpretative Akte nicht zu.

Zur emotionalen Erfahrung gehört demnach eine Partizipation des Körpers, die mehr als nur die rudimentäre Artikulation der vorausgegangenen Erfahrung ist, was in kognitivistischen Ansätzen ignoriert wird (vgl. Hartmann 2010: 136).

Auf diese Verquickung verweisen auch frühe Versuche, bestimmten Gefühlen bestimmte Körperregionen zuzuordnen. Ein solcher Versuch findet sich beispielsweise in Achilleus Tatios' Roman „Leukippe und Kleitophon“ aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, einer Zeit, in der die Gattung des Liebesromans entsteht, was eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die emotionale Erfahrung zum Ausdruck bringt. Dort heißt es:

„Die Betrübnis breitet sich in der Brust aus und kämpft das Feuer der Seele. Der Zorn braut ums Herze und die Wellen der Raserei spülen die Vernunft hinweg. Alle diese Affecte werden zuweilen durch bloße Worte erregt. Worte fliegen gleich Pfeilen nach dem Ziele, und treffen sie, so wird die Seele verwundet. Nach der Verschiedenheit der Pfeile sind auch die Wunden verschieden. [...] Wird uns ein Versehen vorgerückt, so füllt Scham das Herze“ (Achilles Tatius 1795: 87–88).⁹⁰

Die Vorstellung der Liebe als Folge des Getroffenseins vom Pfeil des Eros/Amor ist zwar schon seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. bekannt (vgl. Hunger 1988: 157), hier verwendet der Autor das Bild des „Getroffenseins“ jedoch zur Charakterisierung verschiedenster Emotionen und differenziert die jeweilige Form. Dabei werden für die einzelnen Emotionen jeweils zuständige Körperteile ausgemacht, als handele es sich um Sinnesorgane.

Diese Überlegungen legen es nahe, in der Typologie von Erfahrungsdimensionen neben der gegenständlichen und der ungegenständlichen Erfahrungsdimension eine weitere Form anzunehmen, in der geistige und leibliche Partizipation gleichzeitig vorliegen.

5.1.2 Emotionen und der Zusammenhalt von Gemeinwesen und Gruppen

„This is the real patriotism of those with no nation. More than ever this patriotism takes shape in the conspiracy of the many, moving toward decisions through the common desire of the multitude. What mercenaries can stand up to that?“ (Hardt/Negri 2005: 50).

Mit dem „Patriotismus derer, die keine Nation haben“, beschwören Hardt und Negri hier eine neue, globalisierte Form einer bestimmten politischen Emotion, nämlich der Liebe zu einem Kollektiv. Damit verbinden sie eine motivierende

90 Eine längere Passage einer englischen Übersetzung des Romans wird ebenfalls zitiert in Konstan 2006: xii f.

Siegesgewissheit: „Welche Söldner sollen dem etwas entgegensetzen können?“. Sie schließen damit an eine jahrhundertealte Diskussion über den Konnex zwischen Liebe und dem Zusammenhalt von Gemeinwesen und Gruppen an.

So plädiert Platon in der „Politeia“ dafür, die Liebe zwischen Eltern, Kindern und Eheleuten aus der Familie zu lösen und qua Kinder- und Weibergemeinschaft auf die gesamte Polis zu übertragen, so dass die Bürger „in höchstem Maße an dem Gemeinsamen Anteil nehmen, was sie ja eben als ‚das Meine‘ bezeichnen“ (Politeia 464a, vgl. Llanque 2012: 110). Aristoteles hingegen weist in der „Politik“ darauf hin, dass es fraglich ist, ob sich die Zugehörigkeit, die man ausdrückt, wenn man von den „Seinen“ spricht, beliebig ausweiten lässt, „indem man dieselbe Ansprache mit zweitausend oder zehntausend anderen anwendet“ (1262 a6, vgl. Llanque 2012: 111). Zwar erkennt auch Aristoteles in der *philia* das einigende Band der Bürger (vgl. 1262 b6 ff.). Die hier gemeinte, politisch relevante *philia* ist jedoch anders als bei Platon nicht als Übertragung der familiären Liebe auf alle Polismitglieder zu verstehen und geht nicht in einem Gefühl der Zuneigung auf (vgl. 1155 a3–4; 1167 a25–b15; vgl. auch Konstan 2006: 170). In der römischen republikanischen Tradition wird ein leidenschaftlicher *amor patriae* emphatisch gefordert und den familiären Bindungen explizit übergeordnet (vgl. Llanque 2012: 114). Auch der eigene Tod aus Liebe zum Vaterland wird in der römischen Tradition des *pro patria mori* zu einem hohen Ideal stilisiert.

Dieses Ideal verliert im christlichen Mittelalter zunächst jede emphatische und emotionale Bedeutung und gewinnt sie erst ab dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert allmählich zurück, und zwar über den Umweg des Ideals des Tods für das „Heilige Land“. Dieser wurde zunächst von Urban II. explizit als auf der *caritas* beruhend dargestellt, was dann von Tolomeo von Lucca auf die säkulare *patria* übertragen wurde (vgl. Kantorowicz 1951: 477 ff.). Parallel dazu gewinnt in einem spezifischen Kontext auch der Gedanke des gemeinschaftlichen Zusammenlebens in der Form einer großen Familie und auf der Grundlage von Liebe und Mitleid wieder an Bedeutung, nämlich in den entstehenden neuen Ordensgemeinschaften. So fordert etwa Franz von Assisi in seiner Ordensregel, den Mitbrüdern mit „*misericordia*“ zu begegnen und sie mit noch mehr „*affetto*“ zu lieben und zu nähren, als es die leibliche Mutter mit ihren Söhnen tut (Franz von Assisi 2016 [1209/10]: Kap. 6 u. 7; vgl. Robson 2016: 41). Gleichzeitig steht Franz von Assisi für den Versuch, die familiäre, liebesbasierte Zusammengehörigkeit über die Ordensgemeinschaft hinaus auf alle Menschen und alle Geschöpfe der Natur zu erweitern. Er setzt hier das im Christentum zentrale Moment der umfassenden Nächstenliebe voraus, wie es in der Samariterzählung (Lk. 10, 25–37) ausgedrückt wird, erweitert es aber um die Einbeziehung der

gesamten Natur und die emotionale Färbung. Dabei verbindet er eine umfassende Liebe mit einer empfundenen Freude an den einzelnen Kreaturen, die in Gebeten und Legenden überliefert ist (vgl. Hughes 1996: 315; 318).

Die Protagonisten und Theoretiker des während der Renaissance allmählich wieder erwachenden politischen Lebens in den italienischen Städten knüpfen hingegen an das römische republikanische Ideal der Liebe zur *patria* an. Dies gilt auch für Machiavelli (vgl. dazu auch Llanque 2012: 117), der etwa in seinen „Discorsi“ die Weisheit und Beständigkeit der „moltitudine“ unter anderem dadurch illustriert, dass das römische Volk sich für 400 Jahre als „amatore della gloria e del bene commune della sua patria“ (Machiavelli 1996 [1531]: 182) erwies.

Dieser Forderung schließen sich auch die republikanischen Denker des achtzehnten Jahrhunderts an, allen voran Rousseau, der den „amour pour la patrie“ als „la plus héroïque de toutes les passions“ bezeichnet (Rousseau 1977 [1755]: 54). Zum Dreh- und Angelpunkt aller Überlegungen zum Zusammenhalt des Gemeinwesens avanciert bei ihm jedoch eine andere Emotion, nämlich das Mitleid, dem er die Fähigkeit attestiert, die Eigenliebe zu mäßigen:

„Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi meme, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce“ (ibid.: 150).⁹¹

Hier kommt die zentrale politische Bedeutung zum Ausdruck, die Rousseau dem Mitleid zuschreibt, denn gerade die Selbstliebe ist für ihn das Haupthindernis für ein gelungenes Zusammenleben (vgl. Arendt 2001 [1965]: 98 f.). Die Protagonisten der Revolution, allen voran Robespierre, nehmen Rousseaus Ideal einer Orientierung am Gefühl begeistert auf.

Dabei fällt die Koinzidenz von Gefühlsbetonung und Grausamkeit auf, wenn gerade diejenigen, die während der „Terreur“ die massenhafte Hinrichtung politischer Gegner forcieren, an das „Mitgefühl“ der Mitbürger appellieren. Auf diese Koinzidenz weist besonders nachdrücklich Hannah Arendt hin, die in „Über die Revolution“ sogar so weit geht, im Umkehrschluss in der Abwesenheit von Mitleid einen Grund für das Ausbleiben von Chaos und Terror in der Amerikanischen Revolution zu sehen. Zur Begründung dieser These unterscheidet sie das Mitleiden („compassion“), das Mitleid („pity“) und die Solidarität,

91 „Es ist also ganz sicher, dass das Mitleid ein natürliches Gefühl ist, das zur gegenseitigen Erhaltung der ganzen Art beiträgt, indem es in jedem Individuum das Wirken der Selbstliebe abmildert.“ [Die Begriffe „commisération“ und „pitié“ gebraucht Rousseau synonym.]

wobei sie lediglich die Solidarität als mit der politischen Sphäre vereinbar akzeptiert. Das Mitleiden, das sie als die „stärkste und vielleicht gefährlichste aller revolutionären Leidenschaften“ (Arendt 2001 [1965]: 90 f.) auffasst, definiert sie dabei als „Betroffenheit vom Leiden anderer, als sei es ansteckend (ibid.: 108)“. Vor dem Hintergrund dieser Definition argumentiert sie gegen die politische Instrumentalisierung des Mitleids bei Rousseau und in der Französischen Revolution und betont, dass wirkliches Mit-Leiden sich nie auf das Leiden einer ganzen Klasse oder eines Volkes beziehen kann, sondern immer nur auf das Partikulare gerichtet ist (vgl. ibid.).

In einer weiteren Begründung für die Inkompatibilität zwischen dem Mitleiden und dem Politischen verweist sie darauf, dass das Mitleiden die Distanz zwischen Menschen auslöscht und damit genau den Zwischenraum vernichtet, in dem Politik sich abspielt (vgl. ibid.: 109). Dementsprechend sieht Arendt es durchaus nicht als typisch für das echte Mitleiden an, weltverändernd aktiv zu werden. Falls dies aber doch geschieht, erkennt sie in dem Impuls des Mitleidens das Potenzial für Gewalt: Denn das Mitleiden wird dann zur „direkten Aktion“ (ibid.: 110), und damit zur Gewalt neigen, weil es die der Politik gemäßen Prozesse des „Überredens, Überzeugens, Verhandelns und Kompromisseschließens“ (ibid.) nicht akzeptieren kann.

Das „Mitleid im gewöhnlichen Wortsinn“ charakterisiert Arendt hingegen als „eines der notwendigerweise in sich selbst reflektierten und daher der Sentimentalität ausgesetzten Gefühle“ (ibid.: 114) und als den „demagogisch gefährlichste[n] Konkurrent[en] der Solidarität“ (ibid.: 113). Denn Mitleid ist aus ihrer Sicht nicht nur auf das Unglück und damit auf die Existenz von Unglücklichen angewiesen (vgl. ibid.: 113), sondern macht durch seine „Maßlosigkeit“ (ibid.: 15) die Revolutionäre „unempfindlich für das faktisch Reale und vor allem für die Wirklichkeit von Menschen“ (ibid.).

Schließlich verweist Arendt noch auf das Problem, dass sowohl das Mitleid als auch das Mitleiden ihren Ursprung im „menschlichen Herzen“ (ibid.: 122) haben, das sie als „dunkel“ charakterisiert. Dieses ist – so Arendt weiter – von außen undurchdringlich und die dort ihren Ursprung nehmenden Leidenschaften und Gefühle bedürfen des Schutzes vor der Öffentlichkeit (vgl. ibid.: 122). Wenn hingegen wie bei Rousseau, Robespierre und ihren Anhängern das „Herz als Sitz der politischen Tugend“ (ibid.: 123) ausgemacht wird, so führt dieser Mechanismus laut Arendt unweigerlich zu der „verhängnisvollen Atmosphäre allseitiger Verdächtigungen“ (ibid.: 122), wie er aus der Zeit der Französischen Revolution bekannt ist.

Die einzige der Politik entsprechende und kein Gefahrenpotenzial bergende Form der Reaktion auf das Elend ist laut Arendt die Solidarität. Dabei ist nicht

nur die Dauerhaftigkeit der auf ihr basierenden Institutionen ein Vorteil der Solidarität, sondern auch die Tatsache, dass die Solidarität laut Arendt „der Vernunft teilhaftig“ (ibid.: 113) und daher anders als Mitleid und Mitleiden in der Lage ist, sich auf ein Kollektiv von Menschen und letztlich die gesamte Menschheit zu beziehen.

Hannah Arendt ist damit repräsentativ für die Haltung der liberalen Nachkriegsdenker, die vor dem Hintergrund des Totalitarismus für eine rein rationale Begründung des politischen Zusammenhalts und des ethischen Umgangs miteinander plädieren. In jüngerer Vergangenheit orientieren Denker sich hingegen wieder an der Rousseauschen Idee des Zusammenhalts durch Mitleid. So erklärt etwa Richard Rorty gerade angesichts der Erfahrungen unmenschlicher Grausamkeit alle Versuche, die Gültigkeit politisch-moralischer Verhaltensnormen aus dem Wissen über die Natur des Menschen abzuleiten, zum nutzlosen „foundationalism“ (Rorty 1993: 116). Dementsprechend plädiert er dafür, diese Versuche aufzugeben, und auf den Effekt von „sad and sentimental stories“ (ibid.: 119) zu vertrauen, deren Erzählung auf eine „Gefühlserziehung“ („sentimental education“, ibid.: 122) abzielt. Was er unter diesem Prozess und seinem Ergebnis versteht, illustriert Rorty anhand von Beispielen aus verschiedenen Jahrhunderten:

„By sympathy I mean the sort of reaction that Athenians had more of after seeing Aeschylus' *The Persians* than before, the sort that white Americans had more of after reading *Uncle Tom's Cabin* than before, the sort that we have more of after watching TV programs about the genocide in Bosnia“ (ibid.: 128).

Die Erzählung derartiger „trauriger und sentimentaler Geschichten“ kann uns laut Rorty in zunehmendem Maße zum Handeln bewegen, was ihn zu der Schlussfolgerung bringt, dass die letzten beiden Jahrhunderte eine Zeit des „progress of the sentiments“ (ibid.: 134) waren.

Auch die politische Philosophin Martha Nussbaum knüpft in ihrem Buch „Political Emotions. Why love matters for Justice“ (2013) an Rousseau an und betont, dass die positive Wirkung von Emotionen auch von „guten“ politischen Ordnungen genutzt werden muss, ohne dabei jedoch zu einem Verlust von Liberalität zu führen (vgl. ibid.: 3; 5). Neben dem Mitleid setzt sie dabei, wie bereits im Untertitel verdeutlicht, auf die Emotion der Liebe:

„All political principles, the good as well as the bad, need emotional support to ensure their stability over time, and all decent societies need to guard against division and hierarchy by cultivating appropriate sentiments of sympathy and love“ (ibid.: 3).

Unter diesem „Kultivieren der angemessenen Gefühle von Mitleid und Liebe“ versteht sie tatsächlich eine Art öffentlicher Erziehung der politischen Emotionen, etwa durch Filme, Literatur und öffentliche Architektur.

Dass gute wie böse Absichten für ihre Umsetzung auf Emotionen angewiesen sind, betont auch Michael Walzer. Anders als Martha Nussbaum geht es ihm dabei aber nicht primär um die Stabilität bestehender Ordnungen, sondern um deren Veränderung, die erst durch passionierten Einsatz möglich wird. In seinem Essay „Passion and Politics“ (2002) beruft er sich dabei auf Ralf Waldo Emersons Aussage „Nothing great was ever achieved without enthusiasm“ (ibid.: 623)⁹² und fügt sogleich hinzu, dass gleichzeitig auch wirklich Schreckliches nie ohne Enthusiasmus zu Wege gebracht wurde. Zu den positiven „großen“ Errungenschaften, die in der Politik nur mit Enthusiasmus und Leidenschaft erreicht werden können, zählt er etwa die Infragestellung und Überwindung von Hierarchien (vgl. Walzer 2002: 623 f.; 632). Leidenschaft und Enthusiasmus radikal aus der Politik auszugrenzen, würde daher laut Walzer bedeuten, die Hoffnung auf echte Veränderungen aufzugeben. Dementsprechend bezeichnet er die Gegenposition, die nicht in der Lage ist, Menschen zu bewegen, als „an ideology of risk-avoidance, which is also, willy-nilly, a defense of the status quo“ (ibid.: 624).

Der Zusammenhalt und die Stärke, die erst durch Leidenschaften ermöglicht werden, beziehen sich bei ihm also nicht auf die Bürgerschaft eines Nationalstaates, sondern auch auf Gruppen, die sich zusammenschließen, um ungerechte Strukturen zu verändern. Doch nicht nur für die Kraft zur Veränderung wird in der aktuellen Debatte den Emotionen eine wichtige Rolle zugeschrieben, sondern auch als Sensorium, um überhaupt zu erkennen, welche Zustände der Veränderung bedürfen. Diesem Zusammenhang ist der folgende Abschnitt gewidmet.

5.1.3 Emotionen und die Sensibilität für Ungerechtigkeit

„Ainsin s’insinue peu à peu une philosophie pessimiste de l’histoire qui encourage à la retraite et à la résignation plus qu’à la révolte et à l’indignation“ (Bourdieu 1998: 83).⁹³

92 Walzer nennt Emersons Essay „Circles“ als Quelle (vgl. Emerson 2009 [1841]: 166). Eine frühere Äußerung des Satzes kann auf Herder zurückgeführt werden, der in seinem Text „Vom Geiste des Christentums“ von 1798 formuliert: „Ohne Begeisterung ist nie etwas Großes und Gutes entstanden“ (Herder 1820 [1798]: 109).

93 So schleicht sich Stück für Stück eine pessimistische Geschichtsphilosophie ein, die zum Rückzug und zur Resignation ermutigt statt zur Revolte und zur Empörung.

„Solidarity, which is born of compassion for the concrete persons who suffer with poverty and/or the violation of their human dignity, leads us to assume with these persons – in dialogue with them – the struggle for their liberation“ (Míguez, Rieger und Sung 2009: 132).

„The unemployed are people, with families, whose lives are affected – sometimes devastated – by the economic policies that outsiders recommend, and, in the case of the IMF, effectively impose. Modern high-tech warfare is designed to remove physical contact: dropping bombs from 50 000 feet ensures that one does not ‚feel‘ what one does. Modern economic management is similar: from one’s luxury hotel, one can callously impose policies about which one would think twice if one knew the people whose lives one was destroying“ (Stiglitz 2002: 24).

Die Theologen Míguez, Rieger und Sung ziehen in dieser Passage eine direkte Verbindungslinie vom Mitleid für konkrete Opfer von Armut und Entwürdigung über die Solidarität mit diesen Personen zum Kampf für ihre Befreiung. Joseph Stiglitz betont hingegen, dass eine zu große räumliche und emotionale Distanz zu den Betroffenen zu falschen und ungerechten Entscheidungen führt. Pierre Bourdieu beschreibt Prozesse, die Rückzug und Resignation der Bevölkerung anstelle einer – angebrachten – Empörung angesichts weltweiter Ungerechtigkeit hervorrufen. Alle drei Passagen verweisen also auf den Zusammenhang zwischen der (mangelnden) emotionalen Sensibilität und politischem Handeln.

Das Mitleid als Motivation zum verändernden Handeln hat einen seiner Ursprünge in der jüdischen und christlichen Tradition. So zeigt sich der Gott der Exoduserzählung sensibel gegenüber dem „Schrei seines Volkes“ (Ex. 3,7) und Jesus erklärt die Barmherzigen in der Bergpredigt für selig (Mt. 5,7). Erst im ausgehenden zwölften Jahrhundert wird dieses Ideal im christlichen Kontext jedoch zur Grundlage konkreter Initiativen gemacht, wie etwa der Gründung von Bruderschaften, die in „Maisons-Dieu“, Hospizen etc. die Nähe zu den Benachteiligten und Armen suchten (vgl. Vauchez 2012: 24). Eine zentrale Rolle spielt auch hier die Figur des Franz von Assisi, der von dieser „neuen Sensibilität für das Leiden anderer“ (vgl. *ibid.*) tief beeindruckt war und die Begegnung mit den Leprösen als sein Konversionserlebnis schilderte. Als Reaktion konnte er, wie es in seinem „Testament“ heißt, „die Welt verlassen“, was jedoch nicht Weltflucht bedeutete, sondern im Gegenteil eine Immersion in die Welt mit dem Ziel, die Marginalisierten wieder in die Gemeinschaft zu integrieren (vgl. *ibid.*: 24; 32).

Neben dem Mitleid ist die von Bourdieu erwähnte Emotion der Empörung in letzter Zeit zu einem Leitmotiv avanciert. Auch die „Entdeckung“ der Empörung baut auf einer langen ideengeschichtlichen Tradition auf. So spricht etwa Aristoteles der Empörung, „to nemesan“, als angemessene Reaktion auf unverdienten

Besitz von Reichtümern oder das unverdiente Bekleiden von Machtpositionen eine gewisse Berechtigung zu (vgl. Rhetorik 1387 a9 ff.). Bei den politischen Denkern der Renaissance und Neuzeit taucht die Empörung als wichtiges Thema wieder auf: So beschäftigt sich Machiavelli in seinen *Discorsi* mit der Gefahr für Fürstentümer und Republiken, die von empörten Menschen ausgeht, d.h. Personen, die „sdegno/sdegni“ erfahren (Machiavelli 1996 [1531]: 370; 371; 372).⁹⁴ Diese untersucht er anhand mehrerer historischer Situationen, etwa dem Fall von drei Römern, die nach dem Angriff der Gallier auf Etrurien zur Vermittlung gesandt wurden, stattdessen aber zusammen mit den Etruskern gegen die Gallier kämpften und von diesen als römische Gesandte identifiziert wurden. Als die Gallier dann erfuhren, dass diese Gesandten bei ihrer Rückkehr nach Rom nicht etwa für Ungehorsam und Verletzung des Völkerrechts bestraft, sondern im Gegenteil zu Tribunen erhoben wurden, griffen sie aus Empörung und Wut („*accessi di sdegno e d'ira*“, *ibid.*: 370) Rom an und eroberten es fast (vgl. *ibid.*: 370 f.).

Machiavellis Beispiele für solche Situationen haben gemeinsam, dass jemandem, der Strafe verdient hätte, stattdessen politische Macht und Ehre zugesprochen wird. Diejenigen, die diese Erfahrung machen, sind, so seine Diagnose, bereit, sogar sich selbst in Gefahr zu bringen, um unter allen Umständen Rache für ein empfundenes Unrecht zu nehmen (vgl. *ibid.*: 374). Als Schlussfolgerung gibt Machiavelli allen Regierenden („*qualunque governa*“, *ibid.*: 172) den Rat, niemanden jemals so gering zu schätzen, dass er meint, ihn fortwährend beleidigen oder ungerecht behandeln zu können.

Auch Spinoza thematisiert die unmittelbare emotionale Reaktion auf Beleidigungen als politisch relevantes Phänomen. Anders als Machiavelli leitet er daraus jedoch nicht den machttechnischen Rat ab, Empörungen zu vermeiden,

94 Das Wort ist verwandt mit dem heute im Italienischen gebräuchlicheren „*indignazione*“. Ursprung ist jeweils das lateinische *dignum/indignum* (würdig/unwürdig), wobei „*sdegno*“ die substantivierte Form von „*disdegnare*“ ist, das vom lateinischen umgangssprachlichen „*disdignare*“ abgeleitet ist, „*indignazione*“ hingegen vom Verb „*indignari*“ abstammt (vgl. die Einträge zu „*disdegno*“/„*sdegno*“ und „*indignazione*“ im *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana* [2008: 475; 763; 1490]). Vgl. auch die Definition für „*sdegno*“ im *Grande Dizionario della Lingua Italiana*: „*Sentimento di indignazione e di biasimo nei confronti di quanto offende il proprio senso morale, la propira dignità o il proprio orgoglio; riprovazione, senso di rivolta per un'ingiustizia.*“ (*Grande Dizionario della Lingua Italiana* [1996]: 363–364). Wie „*indignazione*“ bezeichnet „*sdegno*“ einen Angriff auf die Würde. Rudolf Zorns Übersetzung von „*sdegno*“ mit „*Wut*“ (Machiavelli 1977 [1531]: 256) drückt diesen Aspekt nur unzureichend aus.

sondern eine generelle Einschränkung der Staatsgewalt und die grundsätzliche Reversibilität des Gesellschaftsvertrags: Bricht der Regierende Gesetze von solcher Art, „dass sie nicht verletzt werden können, ohne dass zugleich die gemeinsame Furcht der Mehrzahl der Bürger in Empörung umschlägt, dann löst sich, wenn dies geschieht, das Gemeinwesen auf, d.h.: der Vertrag zerbricht [...]“ (1994b [1677]: 61 [Kap. 4]). Im Umkehrschluss attestiert Spinoza der Empörung also die Fähigkeit, inakzeptable Verstöße der Regierenden anzuzeigen.

Ein emotionales Sensorium für Ungerechtigkeit nimmt auch die politische Philosophin Judith Shklar an, nämlich den „sense of injustice“. So plädiert sie dafür, keine endlosen Debatten über Gerechtigkeit zu führen, sondern zunächst von der persönlichen Erfahrung der Ungerechtigkeit auszugehen:

„Why should we not think of those experiences that we call unjust directly, as independent phenomena in their own right? Common sense and history surely tell us that these are common experiences and have an immediate claim on our attention. Indeed, in all likelihood most of us have said ‚this is unfair‘ or ‚this is unjust‘ more often than ‚this is just‘“ (Shklar 1990: 16).

Dieser Erfahrung des Ungerechten, die durch den „sense of injustice“ als solche erkannt wird, spricht sie die Fähigkeit zu, die Unterscheidung zwischen Ungerechtigkeit und Unglück zu treffen, die argumentativ sehr schwer fällt (vgl. *ibid.*).

Gleichzeitig bezeichnet sie den „sense of injustice“ als „imminent politisch“ (Shklar 1990: 83), insofern er Unterdrückung anzeigt und damit zum Kern moderner politischer Sensibilität geworden ist (vgl. *ibid.*: 55; 86). Die Ungerechtigkeit und ihre politischen Implikationen versteht sie dementsprechend auch aus der Perspektive der Erfahrung, genauer aus der Unfähigkeit oder Unwilligkeit, die Erfahrung von Ungerechtigkeit zu machen. Dies illustriert sie anhand des Freskos „L’Ingiustizia“ des Künstlers Giotto di Bondone, der auch für seine bildlichen Darstellungen des Lebens Franz von Assisis berühmt ist. Er stellt die Verkörperung der Ungerechtigkeit als völlig affektlos dar: Während zu seinen Füßen Mord, Raub und Vergewaltigung begangen werden, blickt die „Ingiustizia“ ungerührt weg (vgl. *ibid.*: 47). Shklar überträgt diese Haltung auf den Bürger und argumentiert:

„The political point is that the unjust citizen, like Injustice himself, is not to be regarded only as violent or greedy but as morally deaf and dissociated. He is responsible for maintaining and serving bad governments and in daily life for allowing fraud and aggression“ (*ibid.*: 48).

Aus der Unfähigkeit, Ungerechtigkeit zu erfahren – Shklar spricht mit einer Metapher aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung von „moralischer Taubheit“ – ergibt sich also für sie politische Apathie als Signum des ungerechten Bürgers. Die Fähigkeit, Ungerechtigkeit zu erfahren, ist für sie demnach die Voraussetzung für politische Wachsamkeit und Engagement.

Diese Betrachtungsweise wirft allerdings die Frage auf, ob das Gefühl der Ungerechtigkeit allein ausreichend ist, um etwa festzustellen, dass es sich um eine „schlechte Regierung“ handelt. Judith Shklar legt dies nahe:

„[T]here is no way of imposing judgment upon all of us. In determining the validity of one's sense of justice, one is one's own judge“ (ibid.: 123).

Diese Position ist jedoch nicht unumstritten. Sie berührt die Frage, welcher epistemische Stellenwert den Emotionen zugeschrieben werden soll und kann. Dieser Debatte ist der folgende Abschnitt gewidmet.

5.1.4 Der epistemische Stellenwert der Emotion

„Je ne me serais donc pas engagé dans des prises de position publiques si je n'avais pas eu, chaque fois, le sentiment, peut-être illusoire, d'y être contraint par une sorte de fureur légitime, proche parfois de quelque chose comme un sentiment du devoir“ (Bourdieu 1998: 7).⁹⁵

Wie Pierre Bourdieu hier betont, hätte er sich ohne ein „Gefühl der Verpflichtung“ durch eine Art „legitimen Zorn“ nicht politisch engagiert. Doch dieses Gefühl, so fügt er hinzu, könnte auch illusorisch gewesen sein – „peut-être illusoire“. Damit spricht er die Frage des epistemischen Stellenwertes der Emotion an, ihrer Verlässlichkeit und Universalität. Die Antwort hat auch unmittelbare Konsequenzen für die Rolle, die man den Emotionen im Politischen zuspricht.

Wie erwähnt, geht Judith Shklar davon aus, dass jemandes Gefühl der Ungerechtigkeit keinem externen Urteil unterzogen werden kann. Matthias Iser bezieht in seinem Buch „Empörung und Fortschritt“ (2008) eine Gegenposition. Zwar betont auch er, dass „die psychische Erfahrung von Missachtung [...] ein wichtiger Modus der Entdeckung von Ungerechtigkeiten [ist]“ (Iser 2008: 264).

95 Ich hätte mich daher nicht durch solche Positionierungen engagiert, hätte ich nicht jedes Mal das – vielleicht illusorische – Gefühl gehabt, dazu durch eine Form des legitimen Zorns gezwungen zu werden, der manchmal einem Gefühl der Pflicht nahe kam.

Allerdings hält er eine darauf folgende argumentative Überprüfung, etwa anhand von Standards der gleichberechtigten Kommunikation (Habermas) oder der Anerkennung (Honneth) für notwendig:

„Empörung erfordert als moralische Gefühlsreaktion, die beansprucht, Unrecht anzuzeigen, folglich die argumentative Prüfung ihrer Angemessenheit“ (Iser 2008: 8).

Eine ähnliche Position wie Iser bezieht auch Amartya Sen, der in „The Idea of Justice“ (2009) zwar die Identifikation von Ungerechtigkeit durch Emotionen anerkennt, jedoch die Notwendigkeit betont, Gefühle durch „reasoned scrutiny“ zu überprüfen (ibid: viii; 39 ff.; vgl. dazu auch Jeffery 2011: 165).

Auf die Frage nach dem epistemischen Wert der Emotion als Form der Partizipation an der Realität wurden in der Ideengeschichte sehr unterschiedliche Antworten gegeben. Eine der frühesten Quellen für das Auftauchen des Wortes für „Leidenschaft“ – „pathos“ – assoziiert es mit „Krankheiten der Seele“, also mit einem Störfaktor: In einem Demokrit zugeschriebenen Satz heißt es: „Arzneikunst heilt des Leibes Krankheiten, Weisheit befreit die Seele von Leidenschaften“ (Diels 68 B 31).⁹⁶ Auch Platon spricht in seinem Dialog „Phaidros“ pejorativ von „to erotikon pathos“ (265b).⁹⁷ Insgesamt nimmt Platon eine ambivalente Haltung gegenüber den „pathé“ ein: Einerseits warnt er in der „Politeia“ vor „der tyrannischen Herrschaft des Eros“ (574e) über die Seele des einzelnen wie auch über die gesamte Polis (vgl. Hall 2005: 42 ff.), andererseits entwickelt er im „Symposion“ eine positive Vision des Eros als Verlangen nach dem Guten und dem Seligsein (vgl. 205a–d; vgl. Hall 2005: 49ff.).

Aristoteles thematisiert die Leidenschaften am ausführlichsten in der Rhetorik, was darauf verweist, dass er sie als untrennbar verbunden mit ihrem politischen Kontext auffasst (vgl. Konstan 2006: 34). Dabei liefert er nicht nur Empfehlungen für den politischen Redner, wie bestimmte Leidenschaften beim Publikum hervorgerufen werden können, sondern nimmt auch wichtige Differenzierungen zwischen ähnlichen Leidenschaften vor. So unterscheidet er etwa zwi-

96 Die Authentizität des Satzes ist allerdings umstritten (vgl. Diels 1952: 152; siehe auch Lanz 1971: 89).

97 In der Schleiermacher-Übersetzung lautet die Passage: „Den göttlichen [Zustand], teilten wir wiederum in vier Teile nach vier Göttern, indem wir den weissagenden Wahnsinn dem Apollon zuschrieben, dem Dionysos den der Einweihungen, den Muses den Dichterinnen, den vierten aber der Aphrodite und dem Eros, den Wahnsinn der Liebe nämlich, welchen wir für den besten erklärten [...]“ (Platon 1981: 265b). „To erotikon pathos“ wird also mit „Wahnsinn der Liebe“ übersetzt.

schen Empörung und Neid, obwohl auch letzterer „ein beunruhigender Schmerz und auf das Wohlergehen gerichtet ist“ (1386 b18): Anders als „nemesan“ geht der Neid jedoch nicht darauf zurück, dass ein Wohlergehen unverdient ist, sondern einfach auf die Tatsache, dass jemand in verschiedener Hinsicht besser gestellt ist, der dem Neider ansonsten ähnlich oder gleich ist (vgl. 1386 b18–19). Des Weiteren präzisiert er, dass nicht alle Formen unverdienten Wohlergehens Anlass für „nemesan“ sind – so wie etwa die Tatsache, dass jemand gerecht, mutig oder tugendhaft ist, keinen angemessenen Grund liefert, entrüstet zu sein. Anlass für das Empörtsein bilden hingegen unverdienter Besitz von Reichtümern sowie das unverdiente Bekleiden von Machtpositionen (vgl. 1387 a9 ff.). Aristoteles verdeutlicht also die Notwendigkeit, Kriterien der Abgrenzung zu finden zwischen akzeptablen und verwerflichen Emotionen. Somit nimmt er eine klare Hierarchisierung zu Gunsten der praktischen Vernunft vor.

Die vorherrschenden philosophischen Strömungen des Hellenismus – Stoa und Epikuräismus – sehen die Leidenschaften hingegen als potenziell abstellbare Störungen der Seele. Besonders in der frühen Stoa werden die „pathê“ zu „Krankheiten der Seele“ erklärt, und die „Apathie“ zum Ideal erhoben, während Epikur die Ataraxie als Abwesenheit sowohl von körperlichem Schmerz, als auch von Erschütterungen der Seele predigt (vgl. Lanz 1971: 90 f.; Konstan 2006: 31; Inwood/Donini 1999: 699–714).

Der Durchbruch der Emotion zu einer eigenständigen, reflektierten Erfahrung, die gleichzeitig hochgeschätzt und allgegenwärtig wird, ereignet sich im achtzehnten Jahrhundert. Die „epochale Wende“ (Pohlmann 1987: 96) hin zur Anerkennung des Gefühls als Basis menschlicher Entscheidungen und Urteile vollzieht sich mit Shaftesburys Lehre vom „moral sense“. Shaftesbury, auch als der „erste Gefühlsphilosoph“ (so Höffding 1895: 441) bezeichnet, setzt die Annahme von der Existenz ursprünglicher emotionaler Antriebe zu guten Handlungen sowohl gegen Hobbes’ pessimistische und materialistische Anthropologie, als auch gegen die calvinistische Lehre von der generellen Verdorbenheit des gefallenen Menschen (vgl. Leidhold 1985: 106; Grean 1967: 138). Dabei argumentiert er in seiner „Inquiry concerning Virtue and Merit“ nicht nur für die Existenz natürlicher sozialer Affekte wie „tenderness, love, sociableness, compassion“ (Shaftesbury 1904 [1699]: 80; vgl. dazu Grean 1967: 153). Entscheidend ist vielmehr, dass für Shaftesbury – trotz der stoischen Prägung seiner Lehrer – die Emotionen nicht Störfaktoren sind, sondern durch „trial and exercise of the heart“ (Shaftesbury 1904 [1699]: 39) einen entscheidenden Anteil an der Erkenntnis des Guten haben. Auch wenn er dabei eine komplexe Wechselwirkung von Emotion und Vernunft annimmt, spricht er ihnen damit letztlich eine eigene erkennende Funktion zu (vgl. Grean 1967: 220–222).

In der Nachfolge von Shaftesbury beschäftigen sich vor allem Hume (vgl. Hume 1964 [1738]) und Smith (vgl. Smith 1982 [1759]) mit der Bedeutung der emotionalen Erfahrung, besonders mit der Frage, wie die Parteilichkeit und verengte Perspektive des Gefühls überwunden werden kann. Smith entwickelt im Zuge dieser Überlegungen die Figur des „impartial spectator“ (ibid.: 82), eine Art innerer Richter, der eine distanzierte Perspektive einnimmt und uns sagt, ob unser Handeln und Fühlen von Außenstehenden nachvollzogen werden könnte (vgl. ibid.: 82 f.). Die von Smith geforderte Haltung kann man dabei in einem nur scheinbaren Paradox als „unterschiedslose Parteilichkeit“ („indiscriminate partiality“, Jeffery 2011: 156) verstehen: Es ist Mitgefühl und damit parteiliche Übernahme der Gefühlsperspektive von anderen gefragt, gleichzeitig muss diese Bereitschaft der Übernahme der fremden Perspektive potenziell mit jedem erfolgen und darf nicht von den eigenen Interessen gefärbt sein (vgl. ibid.: 156 f.).

Die Moral-Sense-Theorie ist gleichzeitig Ausgangspunkt der Bewegung der Empfindsamkeit, die das Gefühl zum Zentrum sowohl der Literatur, als auch der Lebenspraxis macht, und die Fähigkeit des Empfindens zu einem Indikator für charakterliche Vortrefflichkeit avancieren lässt (vgl. Sauder 1981: 152 f.). Der in Deutschland für diese literarische und geistesgeschichtliche Bewegung gebräuchliche Begriff der Empfindsamkeit wurde durch Lessings Vorschlag prominent gemacht, den Ausdruck „sentimental“ im Titel von Laurence Sternes Roman „A Sentimental Journey Through France and Italy“ mit „empfindsam“ zu übersetzen (vgl. Emmel 1987: 455). Sternes Roman wurde in Literaturzirkeln begeistert aufgenommen und fand zahlreiche Nachahmer.

Dass etwa Goethes von Klopstocks Empfindsamkeit beeinflusster Briefroman über die „Leiden des jungen Werther“ (1774) zu einem „Bestseller“ wurde, demonstriert die umfassende Hochschätzung des Gefühls über enge Zirkel von Literaturfreunden hinaus. Er bildet damit den späten Höhepunkt der Gattung des Briefromans, deren Erfolg 1740 mit der Veröffentlichung und explosionsartigen Verbreitung von Richardsons „Pamela“ begann. Diese literarische Gattung kann insgesamt als entscheidender Impulsgeber für das „Erlernen“ des Fühlens und Mitfühlens in dieser Epoche angesehen werden, weil sie besonders geeignet ist, die Distanz zwischen Leser und Protagonisten zu minimieren (vgl. Hunt 2008: 40–43).

Die Hochschätzung ging einher mit einer philosophischen Aufwertung des Gefühls. Friedrich Heinrich Jacobi, selbst Autor empfindsamer Romane, formulierte 1778 in einem Text über Hume:

„Und so gestehen wird denn ohne Scheu, daß unsere Philosophie von dem Gefühle, dem objektiven nämlich und reinen, ausgeht; daß sie seine Autorität für eine allerhöchste erkennt, und sich, als Lehre von dem Übersinnlichen, auf diese

Autorität allein gründet“ (Jacobi, F.H. 1815 [1787]: 61, zitiert nach Aurnhammer 2004: 114; vgl. auch Emmel/Rücker 1987: 90 f.).

Hier wird also dem Gefühl auch auf dem Gebiet der Philosophie „allerhöchste Autorität“ als Erkenntnisquelle und damit sogar ein höherer Stellenwert als der Vernunft zugesprochen, was noch über die Positionen der Moral-Sense-Philosophie von Shaftesbury hinausgeht. Eine ähnlich extreme Position bezieht allerdings Hume, wenn er formuliert: „Reason is and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend any other office than to serve and obey“ (Hume 1964 [1738]: II, 195). Auch wenn diese Priorisierung durchaus nicht von einer Mehrheit der Aufklärungsphilosophen geteilt wird, so ist die Empfindsamkeit dennoch Teil einer umfassenderen Entwicklung, an deren Ende das Gefühl anerkannt wird als ein „Organ, das dem Menschen zur Auseinandersetzung mit der Welt dienlich ist“ (Emmel/Rücker 1987: 90; vgl. auch Hartmann 2010: 30).

Diese Anerkennung, die teils mit einer Abwertung der Vernunft als konkurrierender Erkenntnisquelle einhergeht, schlägt sich auch im Bereich des politischen Denkens nieder. Paradigmatisch ist hier Rousseau, der 1761 mit „Julie ou la Nouvelle Héloïse“ selbst einen der erfolgreichsten Briefromane des achtzehnten Jahrhunderts verfasst hatte. Wie erwähnt, erklärt er in seinem „Diskurs über die Ungleichheit“ das Mitleid zu einer natürlichen Grundveranlagung des Menschen, erkennbar an seiner „*répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible*“ (Rousseau 2008 [1755]: 56). Da diese Disposition laut Rousseau jeder Reflexion vorausgeht (vgl. *ibid.*: 141; 144), spricht er mit ironischem Unterton von den „*tardives leçons de la Sagesse*“ (*ibid.*: 56), derer der Mensch durchaus nicht bedarf, um sich seiner Pflichten gegenüber den Mitmenschen bewusst zu werden. An anderer Stelle geht er noch einen Schritt weiter, indem er Mitleid und gutes Verhalten nicht nur als unabhängig von der Vernunft darstellt, sondern sogar als durch sie gefährdet, da sie die Eigenliebe hervorbringt und den Menschen von seinen Mitmenschen isoliert (vgl. *ibid.*: 148). Mehrere zeitgenössische politische Philosophen schließen sich dieser Sichtweise an, so etwa Richard Rorty, der die Nutzlosigkeit philosophischer Argumente für moralisches und politisches Handeln postuliert.

Die meisten Vertreter der Globalisierungskritik vertreten zwar nicht die extreme Position Rortys, schreiben aber der Emotion eine zentrale Rolle für Motive, Formen und Ziele des politischen Engagements zu, das sie fordern. Ihre Haltung wird im Folgenden mit Rückgriff auf die hier skizzierte Problemlage genauer beleuchtet.

5.2 EMOTION, PHILOSOPHISCHE REFLEXION UND RADIKALE VERÄNDERUNG

5.2.1 EZLN

Das „Ejército Zapatista de Liberación Nacional“ setzt auf den Patriotismus als emotionale Motivation für das politische Handeln. So macht es sich patriotische Aussagen berühmter mexikanischer Freiheitshelden zu eigen, darunter ihres Namensgebers Emiliano Zapata. Diesen zitieren sie zu Beginn ihrer „Zweiten Erklärung aus der Selva Lacandona“ mit den Worten:

„[L]a soberanía de un pueblo la constituyen todos los elementos sanos que tienen conciencia plena, que son conscientes de sus derechos, ya sean civiles o armados accidentalmente, pero que aman la libertad y la justicia y laboran por el bien de la Patria“ (Zapata 1914, zit. nach EZLN 1994).⁹⁸

Mit dem Zapatazitat deuten sie einerseits an, dass sie sich wie die Kämpfer der mexikanischen Revolution für ihre „patria“ einsetzen, weil sie „Liebe“ für Freiheit und Gerechtigkeit empfinden. Gleichzeitig unterstreichen sie mit diesem Anspruch, dass sie auch als bewaffnete Gruppe dem von Zapata formulierten Kriterium genügen, um sich als Teil des souveränen Volkes zu verstehen.

Ihrer dritten „Declaración de la Selva Lacandona“ stellen sie dann Auszüge aus einem Manifest voran, das der mexikanische Präsident Benito Juárez 1865 während des Kampfes gegen die französische Intervention in Mexiko verfasste. Darin heißt es, die Sache Mexikos werde trotz seines schlechten Schicksals nicht besiegt werden: „[P]orque existen aún mexicanos esforzados, en cuyos corazones late el fuego santo del patriotismo“ (zitiert nach EZLN 1995). Auch wenn sie selbst nicht im Stil des neunzehnten Jahrhunderts vom „heiligen Feuer des Patriotismus“ sprechen, machen sie sich die „Liebe zur Trikolore“ bereits in ihrer ersten Erklärung zu eigen: „La Bandera tricolor es amada y respetada por los combatientes insurgentes“ (EZLN 1993).

Während die Zapatisten in frühen Erklärungen aus den Jahren 1993 und 1994 also durchaus eine nationalistische Form des Patriotismus anklingen lassen, wird

98 Alle gesunden Elemente, die bei vollem Bewusstsein sind, die sich ihrer Rechte bewusst sind, stehen für die Souveränität eines Volkes, seien sie nun zivil oder gerade bewaffnet, so lange sie die Freiheit und die Gerechtigkeit lieben und sich für das Wohl des Vaterlandes einsetzen.

in späteren Texten deutlich, dass sie letztlich nicht (mehr) auf eine exklusive Form der „Liebe“ abzielen.

So formulieren sie in der „Ersten Erklärung aus La Realidad“, anlässlich des kontinentalen Treffens „Gegen den Neoliberalismus und für die Humanität“:

„La dignidad es esa patria sin nacionalidad, ese arcoriris que es también puente, ese murmullo del corazón sin importar la sangre que lo vive, esa rebelde irreverencia que burla fronteras, aduanas y guerras“ (EZLN 1996b).⁹⁹

Hier wird also die „Würde“ zu einem grenzüberschreitenden „Vaterland ohne Nationalität“ erklärt und als „Murmeln des Herzens“ emotional aufgeladen. Die Vorstellung einer auf ein Land bezogenen Liebe verschwindet zwar nicht aus den Erklärungen des EZLN, wird aber explizit auch anderen Völkern zugesprochen und mit einer allgemeineren Liebe zu bestimmten politischen Zielen verbunden. Dies zeigt sich in der „Sechsten Erklärung aus der Selva Lacandona“, in der die Zapatisten eine große Zahl von globalisierungskritischen und antineoliberalen Bewegungen aufzählen und ankündigen, sich mit ihnen austauschen und sie nach ihrem Leben und ihren Kämpfen befragen zu wollen. Dazu kommentieren sie:

„Lo que vamos a hacer es tomar su pensamiento de la gente sencilla y humilde y tal vez encontramos en ella el mismo amor que sentimos nosotros por nuestra patria“ (EZLN 2005).¹⁰⁰

In Bezug auf die geforderten Formen von Engagement ist die „Liebe“ – hier wird offener formuliert, so dass auch die Liebe zu Zielen und Gruppen gemeint sein kann – also eine Art Kriterium für die Auswahl von Bündnispartnern.

In der Aufzählung von Dingen, die sie tun werden, erwähnen sie auch die Emotion der Empörung: „No a hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino a hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación“ (EZLN 2005). Sie verpflichten sich somit, keine Bündnisse mit anderen Gruppen einzugehen, und diese von oben durchzusetzen, sondern stattdessen „der Empörung zuzuhören und sie zu organisieren“. Es geht den Zapatisten also darum, die

99 Die Würde ist jenes Vaterland ohne Nationalität, jener Regenbogen, der auch Brücke ist, jenes Murmeln des Herzens, egal welches Blut es belebt, jene rebellische Respektlosigkeit, die sich über Grenzen, Zollschranken und Kriege hinwegsetzt.

100 Wir werden das Denken der Leute nehmen, die einfach und bescheiden sind wie wir, und vielleicht finden wir in ihnen die gleiche Liebe, die wir für unser Vaterland empfinden.

Empörung derjenigen, die von den Folgen des Neoliberalismus betroffen sind, zu Wort kommen zu lassen und sich von ihr in der Ausrichtung des Handelns leiten zu lassen. Ihr soll durch die Organisation EZLN Ausdruck und Handlungsmacht verliehen werden, indem sie in Strukturen überführt wird.

Dass die Ungerechtigkeiten, die anderen widerfahren, sie auch selbst emotional bewegen, bringen sie in derselben Erklärung zum Ausdruck, wenn sie in der Retrospektive auf ihre Wirkungsgeschichte formulieren:

„[N]uestro corazón ya no es igual que antes, cuando empezamos nuestra lucha, sino que es más grande porque tocamos el corazón de mucha gente buena. Y también vimos que nuestro corazón está como más lastimado, que sea más herido. [...] [C]uando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo“ (EZLN 2005).¹⁰¹

Die Beschreibung der Erfahrung – vom Leid anderer selbst unmittelbar betroffen/verletzt zu sein – erinnert an Hannah Arendts Charakterisierung des Mitleidens. Dadurch wurden die eigenen Herzen in der Formulierung der Zapatisten „größer“, insofern als die Erfahrung des Leids anderer sie von der Konzentration auf sich selbst abhält und ihnen gleichzeitig eine Reflexion („en un espejo“) des eigenen Leidens ermöglicht. Die Zapatisten formulieren an dieser Stelle keine direkte Schlussfolgerung aus dieser Erfahrung. In derselben Erklärung findet sich jedoch eine Passage, die sich als Konsequenz aus den Erfahrungen des Leids anderer auffassen lässt: „No podemos ver todo lo que pasa en nuestro planeta y quedarnos nomás callados, como si sólo nosotros estamos donde estamos“ (ibid.). Es ist ihnen also unmöglich, all das zu sehen, was auf dem Planeten passiert und weiter so zu tun, als seien sie die einzigen, die in einer derartigen Situation (der Entbehrung und Bedrohung) sind. Nicht mehr länger zu „schweigen“, d.h. auch im Namen all der anderen weltweit „Betroffenen“ zum Engagement überzugehen, ist daher die Konsequenz, die sie aus dieser Erfahrung ziehen.

Daneben erwähnen sie die Emotion der Freude („alegría“), die es ihnen bereitet zu sehen, wie sich die Menschen in Mexiko trotz aller Bedrängnisse nicht ergeben, sondern sich weiterhin gegen den Neoliberalismus engagieren (vgl. ibid.). Die „alegría“ taucht auch bereits in der „Vierten Erklärung aus der Selva

101 Unser Herz ist nicht mehr so wie früher, als wir unseren Kampf begannen, sondern es ist größer, weil wir das Herz vieler guter Menschen berührt haben. Und wir sehen auch, dass unser Herz irgendwie versehrt und verletzt ist. [...] [W]enn wir das Herz der anderen berühren, berühren wir auch ihre Schmerzen. Es ist als sähen wir uns selbst durch einen Spiegel.

Lacandona“ auf. Sie ist Teil einer Aufzählung derjenigen Dinge, die die Zapatisten für sich selbst erkämpfen wollen:

„Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta“ (EZLN 1996a).¹⁰²

Die Aufzählung gipfelt in dem Ausspruch „para nosotros nada“ – „für uns nichts“ – das sie dem berühmten Motto „para todos todo“ – „für alle alles“ – gegenüberstellen und mit dem sie sich von anderen Gruppierungen abgrenzen, deren Einsatz letztlich bestimmten partikularen Privilegien gilt.

Die „alegre rebeldía“ bildet dabei ein Gegengewicht zu den in einem Atemzug genannten Momenten von „dolor y angustia“ und verdeutlicht, dass der Aufstand neben „Schmerz und Bedrängnis“ selbst schon Freude bereitet. Insofern dient die Verknüpfung von Rebellion und Freude gleichzeitig als Charakterisierung der gewählten Form des Handelns und als motivierendes Moment.

Insgesamt hat die motivierende Bedeutung der emotionalen Erfahrung in den Erklärungen des EZLN das stärkste Gewicht. Das betrifft den Patriotismus, der Zuversicht auf einen Sieg über die Gegner gibt, und die Freude, die bereits vor dem erhofften Sieg an der Rebellion selbst empfunden wird. Auch die Erfahrung des Schmerzes anderer gehört für die Zapatisten letztlich zu den Momenten, die sie zu ihrem politischen Handeln motivieren, auch wenn das Wort Mitleid („compasión“) in ihren Erklärungen nicht auftaucht. Gleichzeitig sind Emotionen auch mit ihren anvisierten Formen politischen Engagements verknüpft: Patriotismus und „Liebe“ zu den Zielen von Freiheit und Gerechtigkeit ist für sie ein Auswahlkriterium für die richtigen Bündnispartner weltweit. Der Empörung („indignación“) in der eigenen Bewegung wollen sie „zuhören“, um sie letztlich zum Maßstab von Entscheidungen zu machen und nicht über die Köpfe (bzw. Empfindungen) ihrer Mitglieder hinwegzugehen.

In der diachronen Betrachtung fällt auf, dass die emotionale Erfahrung in den späteren Erklärungen, besonders der „Sexta“ von 2005, eine wichtigere Rolle spielt als in den früheren – mit Ausnahme des Patriotismus, der bereits 1993 und 1994 auftaucht.

102 Für uns den Schmerz und die Bedrängnis, für uns die fröhliche Rebellion, für uns die verwehrte Zukunft, für uns den Aufstand der Würde.

5.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri

Empire und Multitude: Liebe, Freude und „Patriotismus ohne Nation“

Wie bei den Zapatisten spielen die emotionalen Erfahrungen Freude und Liebe bei Hardt und Negri eine zentrale Rolle. In der Schlusspassage von „Empire“ nennen sie die von ihnen anvisierte Rebellion ein „Projekt der Liebe“ (Hardt/Negri 2001: 413) und berufen sich auf Franz von Assisi als Vorbild für zukünftige Militanz:

„There is an ancient legend that might serve to illuminate the future life of communist militancy: that of Saint Francis of Assisi. [...] Once again in post-modernity we find ourselves in Francis' situation, posing against the misery of power the joy of being. This is a revolution that no power will control – because biopower and communism, cooperation and revolution remain together, in love, simplicity, and also innocence. This is the irrepressible lightness and joy of being communist“ (ibid.: 413).

Durch den Rekurs auf das Gefühl der Freude und den unerwarteten Vergleich mit dem christlichen Heiligen rufen die Autoren letztlich zu einem kommunistisch ausgerichteten Engagement auf, wobei sie Vorstellungen von Entbehrung, Verzicht und Bedeutungsschwere entgegentreten, die häufig damit assoziiert werden, beispielsweise in der Gegenkultur der 1970er Jahre (vgl. dazu Pleyers 2010: 50 f.). Ebenfalls einen handlungsmotivierenden Charakter hat die Aussage, dass eine auf „Liebe“, „Freude“ und „Unschuld“ beruhende Revolution von keiner Macht kontrolliert werden kann. Die Begründung für diese Aussage wird nur angedeutet, zumal die Autoren in dieser Schlusspassage nicht argumentativ vorgehen, sondern wichtige Stichworte des gesamten Buches noch einmal aufrufen und mit unerwarteten Assoziationen verknüpfen. Dabei arbeiten sie mit einer Dichotomie, indem sie die „Macht“ der Gegner den „unschuldigen“, also gleichsam den natürlichen Dispositionen des Menschen entsprechenden Fähigkeiten gegenüberstellen. Zu diesen Dispositionen zählen die Autoren offenbar die Fähigkeit zu den Erfahrungen von Liebe und Freude. Offenbar rekurrieren sie dabei auf das vielfach artikuliert gefühl der Freude, das globalisierungskritische Aktivisten bei ihren Aktionen empfinden, die häufig den Charakter von Festen, Tänzen und Performances haben, so etwa in den Jugendcamps der verschiedenen Weltsozialforen oder während der Demonstrationen gegen WTO- oder G7-Gipfel (vgl. Pleyers 2010: 49).

Nach einem ähnlichen Muster argumentieren Hardt und Negri auch in „Multitude“, wenn sie die natürliche „Liebe“ des Patrioten dem Kalkül des Söldners

gegenüberstellen: Hier betonen sie zunächst, dass alle heutigen Armeen dazu tendieren, zu Söldnerheeren zu werden und leiten daraus dann – in Anlehnung an Machiavellis vehemente Ablehnung von Söldnerheeren im zwölften Kapitel des *Principe* – die Korruption der gesamten politischen Ordnung ab: „The corruption of the military, in other words, implies the corruption of the entire political order“ (Hardt/Negri 2005: 50).

Dann plädieren sie für die Hinwendung zu einer menscheitsumfassenden Liebe als Alternative zu dieser allgemeinen Korruption. Dabei berufen sie sich auf Ernst Kantorowicz' Auseinandersetzung mit dem Konzept des *amor patriae* im Mittelalter:

„When Kantorowicz scratches beneath the surface of the notion of love of one's country, he does not find nationalism but rather republican *caritas* or sympathetic fellow-feeling, which transmutes into *amor humanitatis*, a love of humanity, exceeding any and all nations“ (ibid.: 50).¹⁰³

Diese Fähigkeit zu einer allgemeinen Menschheitsliebe wollen Hardt und Negri zum Ausgangspunkt für heutiges politisches Engagement machen:

„We should try to make this sentiment real and concrete today and find a way for it to oppose all the mercenaries and the mercenary appropriations of the idea of love of country. [...] We have to construct the figure of a new David, the multitude as a champion of asymmetrical combat, immaterial workers who become a new kind of combatants, cosmopolitan bricoleurs of resistance and cooperation. These are the ones who can throw the surplus of their knowledge and skills into the construction of a common struggle against imperial power. This is the real patriotism of those with no nation. More than ever this patriotism takes shape in the conspiracy of the many, moving toward decisions through the common desire of the multitude. What mercenaries can stand up to that?“ (ibid.: 50 f.).

Hier wird mit der Figur des David nicht nur neben Franz von Assisi eine weitere religiöse Assoziation geweckt, sondern auch wieder mit der Opposition von

103 Sie verweisen auf den Essay „Pro Patria Mori in Medieval Political Thought“ (Kantorowicz 1951). Dessen Hauptaussage ist allerdings eine andere: Ihm geht es um die Wiederbelebung des Ideals „pro patria mori“ im zwölften und dreizehnten Jahrhundert anhand der Übertragung zunächst auf das Heilige Land und schließlich auf die säkulare *patria* (vgl. oben, Kap. 5.1.2). Die kirchliche und dann säkulare Begründungsstrategie eines Opfertodes für das Heilige Land/Vaterland sagt jedoch noch nichts über die Basis des „pro patria mori“ in einer allumfassenden Nächstenliebe aus.

Macht und Leidenschaft gearbeitet: Den Söldnern, also dem „Goliath“ heutiger Armeen – hier stellvertretend für die korrupte globale Ordnung insgesamt gemeint – stellen Hardt und Negri also den menscheitsumfassenden Patriotismus der Multitude entgegen und zeigen sich überzeugt, dass die Söldner diesem nichts entgegensetzen können. Die Fähigkeit zu einer allgemeinen, nicht mehr auf einzelne Nationen konzentrieren Menschheitsliebe bildet also die Basis für ein optimistisches Gegenbild zur möglicherweise dominanten Vorstellung, dass Veränderung angesichts der (militärischen) Kräfteverhältnisse der globalen Ordnung unmöglich ist. Der appellative Gehalt der gesamten Argumentation ist überdeutlich und wird schließlich mit einem weiteren Machiavelli-Rekurs explizit ausgesprochen: In Anspielung auf Machiavellis Aufruf zur Befreiung von den Barbaren am Ende des „Principe“ sehen Hardt und Negri ihre eigene Aufgabe in einer Aufforderung zur Befreiung:

„We need to find a way to renew Machiavelli’s exhortation to liberation in the vernacular of the contemporary global multitude and thus renew the real tradition of patriotism“ (ibid.: 51).

Multitude und Commonwealth: „Sentimental Education“

Trotz dieser optimistischen, handlungsmotivierenden Rekurse auf das Potenzial der allumfassenden Liebe betonen Hardt und Negri gleichzeitig, dass die aktuell vorherrschenden Formen und Vorstellungen der Liebe auf den privaten Bereich reduziert sind:

„The modern concept of love is almost exclusively limited to the bourgeois couple and the claustrophobic confines of the nuclear family. Love has become a strictly private affair. We need a more generous and more unrestrained conception of love. We need to recuperate the public and political conception of love common to premodern traditions. Christianity and Judaism, for example, both conceive love as a political act that constructs the multitude. Love means precisely that our expansive encounters and continuous collaborations bring us joy“ (Hardt/Negri 2005: 351).

Interessanterweise wird hier wieder auf die jüdisch-christliche Tradition als Vorbild für den Umgang mit der Liebe rekurriert, hier allerdings, ohne dass auf eine bestimmte Figur verwiesen würde. Stattdessen setzen sie die jüdisch-christliche Menschen- und Gottesliebe mit ihrem eigenen politischen Projekt gleich:

„There is really nothing necessarily metaphysical about the Christian and Judaic love of God: both God’s love of humanity and humanity’s love of God are expressed in the common material political project of the multitude. We need to recover today this material and political sense of love, a love as strong as death. This does not mean you cannot love your spouse, your mother, and your child. It only means that your love does not end there, that love serves as the basis for our political projects in common and the construction of a new society. Without this love, we are nothing“ (ibid.: 351 f.).

Hier steht also die Auseinandersetzung mit dem Thema der Liebe im Zusammenhang mit der Frage der Form politischen Handelns: Sie mündet in der Handlungsempfehlung, eine bestimmte Fähigkeit, nämlich die über die private Dimension hinausgehende Liebe, zu rekonstruieren und erinnert damit an Platons Modell der auf die gesamte Polis ausgeweiteten Familie in der „Politeia“.

Die Frage, wie dieser Prozess ablaufen soll, wird an dieser Stelle nicht behandelt, aber in „Commonwealth“, dem dritten Teil der Trilogie, wieder aufgenommen. Dazu verdeutlichen die Autoren zunächst noch einmal, was sie unter Liebe verstehen und worin sie die aktuellen „Korruptionen“ der Liebe erkennen. Um sich der Klärung – sie sprechen von „conceptual housecleaning“ und „redefining“ (Hardt/Negri 2009: 179) – des Liebesbegriffs zu nähern, beginnen sie mit einem Blick auf die Welt der Armen:

„To understand love as a philosophical and political concept it is useful to begin from the perspective of the poor and the innumerable forms of social solidarity and social production that one recognizes everywhere among those who live in poverty. Solidarity, care for others, creating community, and cooperating in common projects is for them an essential survival mechanism“ (ibid.: 180).

Der Rekurs auf die Armen erinnert an die Schlusspassage von „Empire“, in der Franz von Assisi als Vorbild für eine Rebellion der Freude und Liebe herangezogen wurde. Hier geht es den Autoren darüber hinaus jedoch darum, die philosophische und politische Dimension von Liebe anhand der unter Armen üblichen Formen von Solidarität, Fürsorge und Gemeinschaftsbildung herauszuarbeiten. Darauf aufbauend definieren sie Liebe folgendermaßen:

„Our point of departure, then, which the perspective of the poor helps reveal, is that love is a process of the production of the common and the production of subjectivity“ (ibid.: 180).

Dabei kommt die Fähigkeit zu diesem „Prozess der Produktion des Gemeinsamen“ bei den Armen besonders deutlich zum Vorschein, ist jedoch nicht auf sie

beschränkt, sondern spielt sich – so die Autoren – in allen Arbeitsprozessen ab. Hier schlagen die Autoren die Brücke zu ihrer zuvor ausführlich dargelegten These, dass im heutigen Zeitalter der „immateriellen Arbeit“ affektive Netzwerke und Kooperation im Arbeitsprozess von den Arbeitenden selbst hergestellt und nicht erst vom Kapital zur Verfügung gestellt werden müssen¹⁰⁴ und bringen dieses Phänomen dann in Verbindung mit der Liebe:

„Love – in the production of affective networks, schemes of cooperation, and social subjectivities – is an economic power. Conceived in this way love is not, as it is often characterized, spontaneous or passive. It does not simply happen to us, as if it were an event that mystically arrives from elsewhere. Instead it is an action, a biopolitical event, planned and realized in the common“ (ibid.: 180).

Wenn die Autoren als Oberbegriffe für Liebe „Prozess“ oder „Handlung“ wählen (wobei diese Kombination bereits auf eine gewisse Inkonsistenz verweist), könnte dies suggerieren, dass sie unter Liebe gar keine emotionale Erfahrung verstehen. Dieser Eindruck relativiert sich jedoch, wenn man einbezieht, dass sie den Prozess, durch den die Liebe von den verschiedenen Formen der Korruption befreit werden soll, als „Gefühlserziehung“ bezeichnen:

„There is nothing innate or spontaneous about love going well and realizing the common in lasting social forms. The deployment of love has to be learned and new habits have to be formed through the collective organization of our desires, a process of sentimental and political education“ (ibid.: 195 f.).

Wie der Philosoph Richard Rorty fordern sie also eine Erziehung der Gefühle, allerdings auf andere Weise als bei Rortys Plädoyer für das Erzählen „trauriger Geschichten“. Dem Lernprozess zur Überwindung der „korrumpierten“ Formen der Liebe, zu denen sie schon in „Multitude“ die Reduktion auf das Private gezählt hatten, widmen sie sich in „Commonwealth“ ausführlicher.

Die „korrumpierten“ Formen der Liebe zeichnen sich laut Hardt und Negri dadurch aus, dass sie an die Stelle des Gemeinsamen („the common“) das Gleiche („the same“) setzen (vgl. ibid.: 182). Insbesondere zählen die Autoren zu den korrumpierten Formen die identitätsfixierte („identitarian“) Liebe, die sich auf die beschränkt, die man als Teil der eigenen Familie, Rasse oder Nation als gleich ansieht und alle anderen ausschließt (vgl. ibid.). Als eine der „Strategien“

104 Vgl. hierzu insbesondere Hardt/Negri 2001: 289–300; Hardt/Negri 2005: 103–115; Hardt/Negri 2009: 131–149; sowie oben, Kap. 4.2.2).

gegen die identitätsfixierte Liebe nennen Hardt und Negri eine expansivere Auffassung des Gebots der Nächstenliebe:

„An initial strategy to combat this corruption is to employ a more expansive, more generous interpretation of the mandate to love thy neighbor, reading the neighbor not as the one nearest and most like you but the contrary, as the other. [...] Love of the stranger, love of the farthest and love of alterity can function as an antidote against the poison of identitarian love“ (ibid.: 182 f).

Eine zweite korrupte Form der Liebe sehen Hardt und Negri in der Vereinigung oder Angleichung („becoming the same“, ibid.: 183), so wie sie im von Hollywood geprägten Ideal der Paarbeziehung als „Verschmelzung“ vorgestellt und durch Hochzeit und Familiengründung institutionalisiert wird. Auch in bestimmten mystischen Ideen der Einswerdung mit Gott oder nationalen Identitätsvorstellungen, die Unterschiede ausblenden, erkennen Hardt und Negri ähnliche Korruptionen durch Vereinigung (vgl. ibid.).

Als Gegenmittel gegen beide von ihnen identifizierte Verfallsformen der Liebe plädieren Hardt und Negri für eine Rückbesinnung auf die Existenzweise des Menschen als singuläres Wesen in einem gemeinsamen Kontext. Hier beziehen sie sich auf Hannah Arendts Auffassung des Politischen als Interaktion und Komposition von Individuen in einer gemeinsamen Welt.¹⁰⁵ Als strategische Handlungsempfehlung formulieren sie:

„Promoting the encounters of singularities in the common then, is the primary strategy to combat love corrupted through identity and unification, which brings the production of subjectivity to a halt and abrogates the common“ (ibid.: 184).

105 Laut eigenen Angaben rekurrieren sie dabei auf Arendts Besprechung des Politischen in „Vita Activa“. Dieser Verweis ist einer der wenigen zustimmenden Rekurse auf Arendts Werk bei Hardt und Negri, die sich ansonsten implizit und explizit von Arendt abgrenzen (für explizite Distanzierungen vgl. Hardt/Negri 2001: 163; 387; Hardt/Negri 2005: 78; Hardt/Negri 2009: 174; 354). Bei genauerer Betrachtung erweist sich auch der positive Rekurs auf Arendts Begriff des Politischen als nicht kompatibel mit dem Argument, für das Hardt und Negri ihn hier einsetzen: Für Arendt ist die Besonderheit des Politischen – das gemeinsame Handeln und Sprechen von einem je individuellen Standpunkt aus, ohne dass der Abstand zwischen den Individuen wegfallen würde – gerade nicht in den Bereichen des Emotionalen und der Leidenschaft der Nächstenliebe gegeben. Emotionen wie Liebe und Mitleid haben daher für sie keinen Platz in der Sphäre des Politischen (vgl. oben, Kap. 5.1.2).

Als Illustration für diese Strategie unternehmen Hardt und Negri einen überraschenden Exkurs in die Welt der Fabeln. Zu Beginn erinnern sie an Mandevilles Bienenfabel, in ihren Worten die „Anti-Liebeshymne“ („anti-love anthem“, *ibid.*) in der die privaten liebesfeindlichen Untugenden zur Grundlage für ein erfolgreiches Zusammenleben erklärt werden. Wenn hingegen die Perspektive erweitert und nicht nur der Bienenstock, sondern die gesamte Honigproduktion in den Blick genommen würde, ergibt sich laut Hardt und Negri ein anderes Bild, denn dann könnte man die „Zusammenarbeit“ von Bienen und Blüten durchaus in der für Fabeln typischen anthropomorphischen Sprechweise als eine Form der gegenseitigen Hilfe verstehen (vgl. *ibid.*: 186). Diese Zusammenarbeit von Bienen und Blüten entspricht für Hardt und Negri jedoch einer Paarbeziehung, in der die beiden „Hälften“ sich gegenseitig zu einer statischen Einheit ergänzen, und wird daher von ihnen als Modell einer unkorruptierten Liebesform abgelehnt (vgl. *ibid.*). Diesen Anspruch erfüllt hingegen eine andere „Fabel“, die sie einer Entdeckung von Deleuze und Guattari¹⁰⁶ entnehmen, nämlich die Tatsache, dass bestimmte Orchideen von Wespen durch „Pseudokopulation“ bestäubt werden, da sie den Duft der Pheromone weiblicher Wespen verströmen und ihre Blüten den Geschlechtsorganen weiblicher Wespen ähneln (vgl. *ibid.*: 186). Deleuze und Guattari nutzen dieses biologische Phänomen als Gegenbild zur verbreiteten Vorstellung der Produktivität der Natur und als Gegenargument zur heterosexuellen Paarbeziehung als angeblich einzig „natürlicher“ Form der Sexualität. Dazu kommentieren Hardt und Negri:

„This is not to say that cruising and anonymous sex serve as a model of love to emulate for Guattari (or Genet, Wojanowicz, or Delany), but rather that they provide an antidote to the corruptions of love in the couple and the family, opening love up to the encounter of singularities“ (*ibid.*: 187).

Durch das Medium der Fabel machen die Autoren hier also ansatzweise deutlich, was sie sich unter der „Gefühlserziehung“ vorstellen, die die Liebe aus den korruptierten Formen befreien soll.

Dass das Ziel einer allumfassenden, Diversität hervorbringenden Liebe überhaupt erreicht werden kann, begründen Hardt und Negri, indem sie sich gegen den seit Hobbes im politischen Denken verwurzelten anthropologischen Pessimismus wenden. Dazu betonen sie, dass sie weder von der Schlechtigkeit, noch von der Güte des Menschen ausgehen wollen, sondern von der Veränderbarkeit der menschlichen Natur: „The question is not what invariant defines human nature, in other words, but what human nature can become“ (*ibid.*: 191).

106 Sie beziehen sich auf Guattari (2006) und Guattari/Deleuze (1987).

Dass die menschliche Natur veränderbar ist, schließt für Hardt und Negri auch die Möglichkeit ein, das Böse im Menschen zu bekämpfen. Diese Auffassung begründen sie – in Anlehnung an Spinoza – damit, dass sie das Böse als eine Verfallsform der Liebe interpretieren:

„He [Spinoza, C.U.] does not conceive evil, as does Augustine, for instance, as a privation of being; nor does he pose it as a lack of love. Evil instead is love gone bad, love corrupted in such a way that it obstructs the functioning of love“ (ibid.: 193).

Diese Interpretation wenden Hardt und Negri dann auf politische Beispiele für das Böse an und formulieren eine entsprechende Handlungsempfehlung:

„This gives us a Spinozian explanation for why at times people fight for their servitude as if it were their salvation, why the poor sometimes support dictators, the working classes vote for right-wing parties, and abused spouses and children protect their abusers. Such situations are obviously the result of ignorance, fear, and superstition, but calling it false consciousness provides meager tools for transformation. Providing the oppressed with the truth and instructing them in their interests does little to change things. People fighting for their servitude is understood better as the result of love and community gone bad, failed, and distorted. The first question to ask when confronting evil, then, is, *What specific love went bad here? What instance of the common has been corrupted?*“ (ibid.: 193 f., Hervorhebung im Original).

Die Aussage, dass es kaum etwas bewirken wird, die Unterdrückten über ihr „falsches Bewusstsein“ aufzuklären, lässt sich als Anspielung auf gescheiterte Versuche der „Bewusstseinsbildung“, verstehen, wie sie etwa die Vertreter der Studentenbewegung unternommen haben. Dabei enthält die von ihnen empfohlene alternative Strategie eindeutig eine medizinische und psychotherapeutische Komponente, was sie selbst hervorheben und in Zusammenhang mit Freuds Faszination für Spinoza bringen (vgl. ibid.: 194).

Die Interpretation des Bösen als Verfallsform der Liebe und die Annahme, dass diese Verfallsform erkannt und überwunden werden kann, wird jedoch nicht nur als Argument in der Diskussion sinnvoller Handlungsstrategien („Gefühlserziehung“ vs. „politische Aufklärung“) eingesetzt. Vielmehr dient sie Hardt und Negri auch als Grundlage dafür, eine politische Schlussfolgerung der pessimistischen Anthropologie zu hinterfragen, nämlich die Vorstellung, dass es in der Politik nur darum gehen kann, die böse Natur des Menschen in Zaum zu halten und so letztlich das geringere Übel zu wählen. Dem halten sie entgegen:

„[T]he primacy of love indicates the power we have in this fight. If evil were primary, we would be helpless against it. We would need to trust in an Empire to restrain it and hold death at bay. But since evil derives from love, the power of evil is necessarily less. Love is stronger than death. And thus acting through love we have the power to combat evil. Such a politics of love has no need to accept the rule of a lesser evil. This is not to say we should imagine we can defeat evil once and for all – no, the corruptions of love and the common will continue. What it means, though, is that the battle is ours to fight and win“ (ibid.: 198).

Die Diskussion um Strategien, also Formen des Engagements, schlägt also um in einen Appell zum Engagement: Wie in den anfangs besprochenen Rekursen auf Franz von Assisi und den „allumfassenden Patriotismus“, gegen den alle „Söldnerheere“ machtlos sind, wird das Liebesthema hier genutzt, um radikales politisches Engagement zu motivieren.

Der Rekurs auf Freude und Liebe erfüllt in Hardt und Negris Argumentation also eine Doppelfunktion: Einerseits machen sie deutlich, dass die vorhandenen Formen von Liebe gemeinhin korrumpiert sind und einer Art „Gefühlserziehung“ bedürfen. Zum anderen fordern sie durch die Betonung der Kraft, die die Leidenschaften der Freude und Liebe der imperialen Macht entgegensetzen können, und die anthropologische Annahme, dass das Böse sich durch „Ent-Korruption“ der Liebe überwinden lässt, zum Engagement auf. Eine ähnliche doppelte Stoßrichtung hat auch Hardts und Negris Auseinandersetzung mit der Erfahrung der Empörung.

Multitude und Commonwealth: „Grievances“ und „Indignation“

Die erste Annäherung an das Thema der Empörung findet sich in „Multitude“ im Kapitel „Cahiers de Doléances“ (Hardt/Negri 2005: 268–285), in dem die Autoren die Anliegen derjenigen auflisten, die gegen die aktuelle Form der Globalisierung protestieren. Dabei geht es ihnen zum einen um die Verortung dieser Proteste in einem bestimmten geschichtsphilosophischen Narrativ (vgl. dazu Kap. 4.2.2). Gleichzeitig stellt dieses Kapitel nach ihrer Aussage auch eine „praktische, empirische Untersuchung“ (Hardt/Negri 2005: 268) dar, auf der die weitere theoretische Entwicklung aufbauen soll.

Die Relevanz dieser Passage für die Frage der das Engagement motivierenden Gefühle ergibt sich bereits aus den Schlüsselbegriffen „doléances“ bzw. „grievances“: Das englische Wort „grievance“ bezeichnet erstens einen Missstand, zweitens dessen Erfahrung durch eine Person in Form von Kränkung, Kummer, Leiden oder Schmerz und drittens dessen Ausdruck in Form einer Beschwerde, besonders im Zusammenhang mit Arbeitnehmerfragen (vgl. dazu die Einträge „grievance“ im Oxford English Dictionary 1989a: 835 f.). Das

französische „*doléance*“ bedeutet im heutigen Sprachgebrauch primär „Beschwerde, die Trauer, Gram oder Leiden zum Ausdruck bringt“. Daneben kann „*doléance*“ in der literarischen und antiquierten Sprache ähnlich wie „*grievance*“ auch das „Leiden“ selbst bezeichnen und liegt somit noch näher an der etymologischen Wurzel, d.h. dem lateinischen „*dolere*“ (vgl. die Einträge „*Doléance*“ in Le Robert 1985: 615 f.; Trésor de la Langue Française 1979: 388f.). Sowohl der englische als auch das französische Zentralbegriff des Kapitels enthalten also einen Bezug zur Erfahrung des Leidens, des Schmerzes und der Empörung, die die Autoren hier als Motivation für Engagement verstehen.

Sie stellen zunächst eine Art Typologie von „*grievances*“ vor, indem sie „*grievances of representation*“ (vgl. Hardt/Negri 2005: 270–273), „*grievances of rights and justice*“ (vgl. *ibid.*: 273–277), „*economic grievances*“ (vgl. *ibid.*: 277–282) und „*biopolitical grievances*“ (vgl. *ibid.*: 282–285) unterscheiden. Dabei stellt die letztgenannte Form der „biopolitischen Missstände“ für Hardt und Negri keine eigene Kategorie dar, sondern betrifft alle anderen Kategorien, insofern auch in politischen, rechtlichen und ökonomischen Kontexten das Leben und die Lebensgrundlagen der Menschen auf dem Spiel stehen (vgl. *ibid.*: 282). Entscheidend ist für sie, dass alle diese „*grievances*“ in den Protesten von Seattle 1999 ein „*convergence center*“ (*ibid.*: 287) gefunden haben, in dem sie gleichzeitig zum Ausdruck gebracht und als gemeinsame „*grievances against the global system*“ (*ibid.*) identifiziert wurden. Analog zu den verschiedenen Formen von „*grievances*“ listen sie dann die unterschiedlichen Reformvorschläge auf, die im Umfeld der Globalisierungskritik vorgebracht werden, wobei sie betonen, dass sie sich diese Vorschläge nicht zu eigen machen, sondern als Illustration für die Lebendigkeit der Diskussion zusammenstellen (vgl. *ibid.*: 289–306).

Auf diese „*grievances*“ und Alternativvorschläge nehmen die Autoren gegen Ende von „*Multitude*“ noch einmal Bezug:

„As we saw earlier, there are interminable lists of grievances against the current global order, not only against poverty and starvation and not only against political and economic inequalities but also against the corruption of life in its entirety. We also saw that in addition to the grievances there are countless proposals to reform the global system to make it more democratic. All of this global ferment and all these expressions of fury and hope demonstrate a growing and indomitable desire for a democratic world“ (*ibid.*: 353).

Hier werden also Wut und Hoffnung als Basis und eine „demokratische Welt“ als Objekt des Begehrens genannt. An anderer Stelle thematisieren Hardt und Negri die Missstände und ihre Erfahrung durch die Menschen als ein Moment, das gleichzeitig die Notwendigkeit verdeutlicht und die Kraft gibt, ein innovati-

ves Projekt zu entwickeln. Es sorgt somit letztlich für die Motivation, dies zu tun:

„The invention of a new science of democracy for the multitude is certainly an enormous task, but the general sense of the project is clear. We can recognize the need for it in the real and urgent grievances and demands of so many throughout the world – and from where would the power to realize such a project come if not from the desires of the multitude“ (ibid.: 312).

Wenn sie die „Erfindung einer neuen Wissenschaft der Demokratie“ als „enorme Aufgabe“ bezeichnen, verweisen die Autoren auch auf sich. Die „Kraft“ für die Realisierung dieses Projekts brauchen also auch sie selbst. Sie beziehen sie, wie sie hier verdeutlichen, aus den „real and urgent grievances“ der „Vielen“ auf der ganzen Welt. Die Formulierung „real and urgent“ macht dabei deutlich, dass die Autoren den Erfahrungen, die den verschiedenen „grievances“ zu Grunde liegen, einen besonderen Realitätsstatus zuschreiben, der nicht bestritten werden kann. Die Erfahrung, aus der sie die Kraft und damit auch die Motivation für die selbst gestellte Aufgabe schöpfen, liegt also in der empathischen Wahrnehmung des Leidens und des Verlangens der „Vielen“, das „wirklich und dringlich“ ist. Ein Schlüsselmoment, das die Vielfalt und gleichzeitig die Konvergenz des Verlangens zum Ausdruck gebracht und der auch für die Autoren von „Multitude“ eine zentrale Rolle gespielt hat, war der Protest von Seattle 1999, den sie selbst ausführlich besprechen. „Empirisch“ (ibid.: 268) ist ihre Untersuchung in „Multitude“, also zum einen insofern, als sie eine Bestandsaufnahme der weltweit artikulierten „grievances“ vornimmt, zum anderen auch, insofern hier indirekt auf emotionale Erfahrungsanlässe der Autoren selbst verwiesen wird.

Diese empirischen Untersuchungen aus „Multitude“ wollen sie laut eigener Aussage in „Commonwealth“ um eine „philosophischere“ Perspektive erweitern: „Here, instead, we want to approach the question from a more philosophical standpoint, starting from the most basic, abstract point [...]“ (Hardt/Negri 2009: 236).

Diesen Anspruch setzen sie um, indem sie zum einen auf Vorbilder der Ideengeschichte zurückgreifen, zum anderen von den einzelnen „grievances“ verschiedener Gruppen und Personen abstrahieren und die Erfahrung der Empörung im Allgemeinen zum Prinzip erklären. Dementsprechend formulieren sie:

„Let us begin with indignation, then, as the raw material of revolt and rebellion. In indignation, as Spinoza reminds us, we discover our power to act against

oppression and challenge the causes of our collective suffering. In the expression of indignation our very existence rebels“ (ibid.: 236).¹⁰⁷

Das Gefühl der Empörung verleiht also Kraft zum Handeln, genauer, zur Rebellion, und spielt damit eine ermöglichende und motivierende Rolle für rebellisches Engagement. Anders als in „Multitude“ schließen sie sich als Autoren nun explizit ein, indem sie nicht von den „Vielen“ sprechen, sondern von „our very existence“. Quelle der Motivation ist hier also nicht nur die Wahrnehmung des Leidens anderer, sondern zudem die eigene Empörung. Neben Spinoza rekurrieren die Autoren an anderer Stelle auch auf Machiavellis Auseinandersetzung mit der Empörung, aus der sie folgenden Schluss ziehen:

„Key to his histories and political analyses is the progression that leads from indignation to the creation of social disorders or riots (tumulti), and in turn poses the conditions for the rebellion of the multitude, which is excluded from wealth but included in its production. Humanity is never naked, never characterized by bare life, but rather always dressed, endowed with not only histories of suffering but also capacities to produce and power to rebel“ (ibid.: 53).¹⁰⁸

Insgesamt liegt der Schwerpunkt, den Hardt und Negri in ihrer Besprechung des Themas „Indignation“ legen, jedoch nicht nur auf der Bedeutung als Motiv für Engagement. Stattdessen fragen sie sich, wie die Empörung über Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Unterdrückung, die Rebellionen und Aufständen zu Grunde liegt, „strategisch“ und „organisatorisch“ genutzt werden kann. Auch hier ist Spinoza ihr Referenzpunkt:

„Our task, then, is to investigate the organizational framework of antagonist subjectivities that arise from below, based on the *indignation* expressed by subjects in the face of the unfreedoms and injustices of power, the severe forms of control

107 Hier wird nicht auf ein einzelnes Werk Spinozas verwiesen, sondern auf zwei Sekundärtexte, nämlich Bove 1996 und Del Lucchese 2004. Im letztgenannten Werk wird v.a. Spinozas Besprechung der Empörung im Tractatus Politicus (bes. Kap. III 9; VI 6; VI, 1) behandelt (vgl. Del Lucchese 2004: 161–182). Zu Spinozas Konzept von Empörung vgl. Kap. 5.1.4.

108 Hardt und Negri geben hier keine Quelle an. Im Vorfeld der Passage wird jedoch auf die Istorie Fiorentina und der darin beschriebene Aufstand der Ciompi Bezug genommen, die wohl auch den Hintergrund zur hier zitierten Argumentation bilden. Allerdings gilt Machiavellis Interesse generell der machttechnisch klugen Verhinderung von Empörung und der damit einhergehenden Destabilisierung von Gemeinwesen (vgl. oben, Kap. 5.1.4).

and hierarchy, and the cruel forms of exploitation and expropriation in the disordered world of global governance. Indignation, as Spinoza notes, is the ground zero, the basic material from which movements of revolt and rebellion develop“ (ibid.: 235).

Sie sehen in der Erfahrung der Empörung also eine Art „Rohmaterial“, aus dem Bewegungen hervorgehen. Dabei beschäftigt sie das Problem, dass die rebellischen Kräfte, die von der Empörung ausgehen, unmittelbar, spontan und damit naiv erscheinen können und stellen folgende Frage:

„Indignation is born always as a singular phenomenon, in response to a specific obstacle or violation. Is it possible, then, for there to be a *strategy* of indignation? Can indignation lead to a process of political self-determination?“ (ibid.: 236).

Aus der Frage nach einer „Strategie der Empörung“ ergibt sich die Stoßrichtung für ihre eigenen Untersuchungen. Dazu gehört zum einen die Feststellung, dass auf Empörung basierende Aufstände, nach dem Vorbild des französischen Bauernaufstands aus dem vierzehnten Jahrhundert auch „Jacqueries“ genannt, trotz ihrer Diskontinuität tiefgreifenden Einfluss auf die Machtstrukturen haben und darüber hinaus oft durch eine im Weberschen Sinne „zweckadäquate“ Ausrichtung auf die jeweils vorherrschenden Produktionsverhältnisse charakterisiert sind: So richteten sich etwa Bauernaufstände gegen Symbole und Besitz der Aristokratie, Arbeiteraufstände gegen Maschinen und aktuelle Aufstände wie die in den Pariser Vororten von 2005 gegen Schulen und Transportmittel, worin Hardt und Negri den Ausdruck einer Reaktion auf das aktuelle „biopolitische“ Regime mit seinen urbanen Ausbeutungsformen sehen (vgl. ibid.: 237). Diese Beobachtungen, zusammen mit der Tatsache, dass die Aktionen in Aufständen immer gemeinsam durchgeführt werden und oft zur Bildung informeller Netzwerke führen, bringen die Autoren zu dem Schluss, dass empörungsbasierte Aufstände immer schon über reine Spontaneität hinausreichen und als „Schulen der Organisation“ dienen (ibid.: 238). Dass sich aus einer verantwortungsethischen Perspektive zugleich die Frage nach den Folgen ungebremsster Gewaltexzesse aufdrängt, thematisieren die Autoren weder hier noch an anderer Stelle.

Obwohl sie also Ansätze für Organisation und Netzwerkbildung in den Jacqueries selbst erkennen, sehen sie letztlich das zentrale Problem solcher Aufstände in der Frage der Effektivität und der Umsetzung in dauerhafte Strukturen (vgl. ibid.: 239; 243; 246). Die Empörung ist für sie also letztlich die „notwendige“ Grundlage einer erfolgreichen Rebellion, muss jedoch in ein strukturelles Projekt überführt werden:

„We remain convinced that the expression of indignation and revolt in jacqueries is essential for a process of transformation but that without organization they cannot achieve it. Jacqueries are not sufficient, in other words, but they are necessary“ (ibid.: 240).

Eine Antwort auf die Frage, wie der „hinreichende“, institutionalisierende Teil der Rebellion aussehen soll, geben die Autoren nicht. Stattdessen betonen sie die Notwendigkeit von Rebellionen und Jacqueries als Voraussetzung für jede Art kritischen Denkens:

„Before arriving at that point, however, we must work through the critique of political economy in the current situation and then develop a theory of political institutions. But we should remember here, before leaving this theme, that without the rebellion of the exploited and the jacqueries of the poor, there is no possibility of critical thought or a project for organization“ (ibid.: 248).

Im Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung mit dem Thema steht für Hardt und Negri also die Bedeutung der Empörung als Grundlage für Aufstände und Rebellionen, die wiederum die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für kritisches Denken und politische Projekte ausmachen. Damit stellt die Empörung zum einen ein handlungsmotivierendes Moment dar, wobei das Argument der Autoren in nuce lautet: *Die Empörung der Unterdrückten und Ausgebeuteten ist real und gibt Kraft zur Rebellion – dieser Rebellion gilt es sich anzuschließen*. Gleichzeitig enthält die Argumentation der Autoren zum Thema Empörung eine Handlungsanleitung zu den Formen rebellischen Engagements, die sich folgendermaßen zusammenfassen lässt: *Jegliches kritische Denken und Handeln muss seinen Ausgangspunkt bei der Empörungserfahrung der Unterdrückten nehmen, darf hier jedoch nicht stehenbleiben, sondern muss das Material der Empörung in institutionelle Arrangements überführen*.

5.3 EMOTION UND SOZIOLOGISCH-ÖKONOMISCHE KRITIK

5.3.1 Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu verdeutlicht gleich zu Beginn des ersten Bandes seiner Sammlung globalisierungskritischer Texte „Contre-feux“ (Bourdieu 1998) den Zusammenhang zwischen seiner eigenen emotionalen Erfahrung – genauer der Wut – und seinem Engagement:

„Je ne me serais donc pas engagé dans des prises de position publiques si je n'avais pas eu, chaque fois, le sentiment, peut-être illusoire, d'y être contraint par une sorte de fureur légitime, proche parfois de quelque chose comme un sentiment du devoir“ (ibid.: 7).¹⁰⁹

Die zitierte Passage enthält eine bemerkenswerte Kombination aus Äußerungen von Sicherheit und Zweifel: Einerseits ist die empfundene Wut für Bourdieu nicht irgendeine Wut, sondern eine „legitime“; sie ähnelt gleichzeitig einem „Gefühl der Pflicht“ und „zwingt“ („contraindre“) daher zum Engagement, lässt also keine andere Wahl. Andererseits lässt Bourdieu durch den Einschub „peut-être illusoire“ die Möglichkeit offen, dass dieses Gefühl, durch die Wut gezwungen zu werden, selbst eine Illusion darstellt. Er deckt damit in diesen Sätzen die gesamte Problematik im Umgang mit der emotionalen Erfahrung ab, denn sowohl die Zweifelhafteigkeit und Überprüfungsbedürftigkeit, die Denker wie Iser und Sen betonen, als auch die Intensität und der zum Handeln motivierende Charakter von Gefühlen, wie ihn Judith Shklar beschreibt, kommen hier zum Ausdruck.

Unabhängig von dieser Ambivalenz macht Bourdieu deutlich: Ohne ein Gefühl der „legitimen Wut“ hätte er sich nicht in Form der in dem Band versammelten Positionierungen „engagiert“. Das, was diese „legitime Wut“ („fureur légitime“) und das daraus resultierende Gefühl der Verpflichtung auslöst, ist – so wird es im Verlauf der Texte deutlich – das durch bestimmte Ideologien und Praktiken hervorgerufene menschliche Leiden. In Bourdieus Denken, besonders in seinem Spätwerk, spielt das Thema des Leidens eine zentrale Rolle. So widmet er sich in der von ihm herausgegebenen großangelegten Studie „La misère du monde“ (Bourdieu et al. 1993) ausführlich der Darstellung nicht nur des „großen Elends“ („grande misère“, ibid.: 11), sondern auch des „kleinen Elends“ („petite misère“, ibid.), die die ökonomischen und sozialen Mechanismen, vor allem des Arbeitsmarkts und des Schulsystems, bei Angehörigen der verschiedensten Berufsgruppen und sozialen Schichten verursachen (vgl. ibid.: 944). Zwar macht er sich hier das von Spinoza ausgerufene Ziel zu eigen, die menschlichen Handlungen weder zu beweinen, noch zu verspotten oder zu verachten, sondern sie zu verstehen („ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester

109 Ich hätte mich daher nicht durch solche Positionierungen engagiert, hätte ich nicht jedes Mal das – vielleicht illusorische – Gefühl gehabt, dazu durch eine Form des legitimen Zorns gezwungen zu werden, der manchmal einem Gefühl der Pflicht nahe kam.

mais comprendre“, *ibid.*: 7).¹¹⁰ Zu diesem Verstehen gehören für Bourdieu in der Präsentation des „Elends der Welt“ jedoch auch Formen des Mitleids. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass er in den von ihm selbst verfassten Einzeleinführungen zu den Interviews des Bandes mehrmals das Adjektiv „schmerzvoll“ („douloureux“) verwendet, um die Erfahrungen des jeweiligen Interviewpartners zu charakterisieren (*vgl. ibid.*: 15; 84). An einer Stelle betont er außerdem, es habe ihn keine Anstrengung gekostet, das Gefühl derjenigen zu teilen („partager le sentiment“, *ibid.*: 86), die an einem Ort der sozialen Verbannung („relégation sociale“, *ibid.*) leben und ihre Lage als eine Form des kollektiven, unausweichlichen Pechs erleben.

In seinen Texten aus der Sammlung „Contre-feux“ bezieht Bourdieu sich auf diese in „La misère du monde“ dokumentierten Recherchen (*vgl. Bourdieu 1998: 9*).¹¹¹ Dabei betont er den Zusammenhang zwischen dem Rückzug des Staates aus Wohnungsbau, Bildung und sozialer Fürsorge, der durch angebliche globalisierungsbedingte Zwänge gerechtfertigt wird, und der Verschärfung des Leidens nicht nur der Schwächsten und der Menschen im globalen Süden, sondern etwa auch von Sozialarbeitern, Lehrern und Angehörigen einer immer kleiner werdenden Mittelschicht (*vgl. ibid.*: 9; 36; 42; 116).

Dieses Leiden bildet dabei für ihn nicht nur die Grundlage für seine eigene eingangs zitierte Wut, sondern für Empörung im Allgemeinen und letztlich für rebellisches Engagement. Dies wird deutlich, wenn er in einem ebenfalls in „Contre-feux“ enthaltenen Text der Frage nachgeht, warum die vorherrschende Ungerechtigkeit bei der Mehrheit der Menschen weder Mitleid noch Empörung auslöst und damit auch nicht zur Grundlage für Engagement wird. Er beantwortet diese Frage, indem er auf die Nachrichtenpräsentation im Fernsehen verweist: Diese ist laut seiner Analyse – aufgrund der das journalistische Feld charakterisierenden Konkurrenzzwänge und Überbietungsroutinen – eine einzige Abfolge von Darstellungen sinnloser Gewalt und grenzenlosen Elends, wobei nicht zwischen Naturkatastrophen, Unfällen und menschengemachten Situationen unterschieden wird (*vgl. ibid.*: 83). Diese absurde und zusammenhanglose Abfolge

110 Die Formulierung stammt aus dem *Tractatus Politicus* und lautet: „[S]edulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere“ (Spinoza 1994 [1677]: I, 4).

111 Zum Zeitpunkt der ursprünglichen Entstehung einiger der Texte aus „Contre-feux“ war „La misère du monde“ noch nicht als Buch veröffentlicht. In einem in „Contre-feux“ abgedruckten Interview bezieht Bourdieu daher auf die Studien, die bereits 1991 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Actes de la recherche en sciences sociales“ unter dem Hefttitel „La Souffrance“ erschienen sind (*vgl. Bourdieu 1991a, 1991b; 1991c*).

von Bildern – Bourdieu spricht von einem „défilé“ (ibid.) – kann nur ein „vague intérêt humanitaire“ (ibid.), also ein vages humanitäres Interesse erzeugen, nicht aber Revolte und Solidarität. Zusammenfassend formuliert er:

„Ainsi s’insinue peu à peu une philosophie pessimiste de l’histoire qui encourage à la retraite et à la résignation plus qu’à la révolte et à l’indignation, qui, loin de mobiliser et de politiser, ne peut que contribuer à élever les craintes xenophobes [...]“ (ibid.: 83 f.).¹¹²

Das Fernsehen als für die breite Mehrheit der Bevölkerung maßgebliche Informationsquelle erzeugt laut Bourdieu also eine Mentalität des Rückzugs vor einer als sinnlos und bedrohlich empfundenen Welt, anästhesiert die Menschen gegen das, was eigentlich ihre Empörung und ihre Bereitschaft zum Engagement auslösen müsste, und führt stattdessen zu einem „désengagement fataliste“ (ibid.: 84), einer fatalistischen Un-Beteiligung. Mit den „xenophoben Ängsten“ bringt Bourdieu gleichzeitig eine emotionale Reaktion ins Spiel, die es durch eine bessere Berichterstattung zu verhindern gilt. Es geht ihm also nicht einfach um das Hervorrufen irgendeiner Emotion, sondern um die angemessene.

Die Emotionen von Wut und Empörung, ausgelöst durch das Leiden, oder, wie er es ausdrückt, durch das „Elend der Welt“, präsentiert Bourdieu also als legitime Motivation für politisches Engagement, die auch bei ihm persönlich wirkt, wie er gleich zu Beginn von „Contre-feux“ berichtet. Dass diese Emotionen hingegen bei einem Großteil der Bevölkerung ausbleiben, führt er primär auf die angstmachende und schließlich anästhesierende Wirkung der zusammenhanglosen und bedrohlichen Präsentation von Elendsphänomenen in den Massenmedien zurück. Damit empfiehlt er indirekt die kontextualisierende Darstellung solcher Phänomene, vor allem die Unterscheidung zwischen Naturkatastrophen und menschengemachtem Leid und damit letztlich das Auslösen der „angemessenen“ Gefühle als wichtige Form von Engagement. Sein eigenes intellektuelles Engagement, zu dem er maßgeblich das Entlarven der politischen Hintergründe scheinbar unumgänglicher Prozesse, nicht zuletzt der ökonomischen Globalisierung zählt, erweist sich damit auch als Versuch, die emotionale Barriere zu durchbrechen, die bei vielen Menschen zu einem fatalistischen Rückzug führt.

112 So schleicht sich Stück für Stück eine pessimistische Geschichtsphilosophie ein, die zum Rückzug und zur Resignation ermutigt, statt zur Revolte und zur Empörung und die, statt zu mobilisieren und zu politisieren, nichts anderes vermag, als xenophobe Ängste zu schüren [...].

5.3.2 Joseph Stiglitz

Joseph Stiglitz benennt in der Widmung seines Buches „Globalization and its Discontents“ (2002) mit Sorge („care“) und Nachdenken („reasoning“) zwei für ihn zentrale Triebfedern. Obwohl quantitativ ein Großteil seiner Ausführungen implizit und explizit dem „Nachdenken“ gewidmet ist, spielt auch das Thema der Sorge eine zentrale Rolle für ihn. Dies wird etwa in folgender Passage deutlich:

„The unemployed are people, with families, whose lives are affected – sometimes devastated – by the economic policies that outsiders recommend, and, in the case of the IMF, effectively impose. Modern high-tech warfare is designed to remove physical contact: dropping bombs from 50 000 feet ensures that one does not ‚feel‘ what one does. Modern economic management is similar: from one’s luxury hotel, one can callously impose policies about which one would think twice if one knew the people whose lives one was destroying“ (Stiglitz 2002: 24).

Er parallelisiert hier also die besonders im IWF gängige Praxis, Besuche in Schuldnerländern auf kurze Aufenthalte in Luxushotels zu beschränken mit der Wirkung von modernen Waffen, die keinen direkten Kontakt mehr zwischen Täter und Opfer erfordern. Die schmerzlichen Folgen etwa von Strukturanpassungsprogrammen werden aus dieser Distanz nicht mehr „gefühlt“ und daher auch nicht berücksichtigt. Letztlich kritisiert Stiglitz hier also den Mangel an Mitgefühl oder Mitleid, der durch diese Form des Distanzhaltens bewirkt wird, was er durch die Verwendung des Adverbs „callously“ noch einmal unterstreicht: Dieses Wort leitet sich vom lateinischen „callus“ für „Hautverhärtung“ ab und bringt so auf plastische Weise die Isolation gegenüber fremdem Leiden und das Ausbleiben jeder Empfindung zum Ausdruck (vgl. das Oxford English Dictionary [1989b]: 793).

Im Kontrast zu dieser distanzierten und gefühlskalten Haltung charakterisiert Stiglitz seine eigene Erfahrungsbasis für die Verfassung des Buches folgendermaßen:

„I visited dozens of countries all over the world and spoke to thousands of government officials, finance ministers, central bank governors, academics, development workers, people at non-governmental organizations (NGOs), bankers, business people, students, political activists and farmers. I visited Islamic guerillas in Mindanao [...], trekked through the Himalayas to see remote schools in Bhutan or a village irrigation project in Nepal, saw the impact of rural credit schemes and programs for mobilizing women in Bangladesh, and witnessed the

impact of programs to reduce poverty in villages in some of the poorest mountainous parts of China“ (ibid.: xvi).

Er verdeutlicht also, dass er anders als die von ihm kritisierten Vertreter internationaler Organisationen in direktem Kontakt zu den unterschiedlichsten Personengruppen in verschiedenen Weltregionen, auch an unzugänglichen Orten, stand. Seine direkte Konfrontation mit den negativen Folgen von IWF-Programmen beschreibt er unter anderem anhand seiner persönlichen Begegnung mit dem damaligen Premierminister Äthiopiens Meles Zenawi, der 1991 nach einem langjährigen Guerillakrieg das Mengistu-Regime gestürzt hatte. Dabei berichtet Stiglitz von dem Gespräch unter anderem Folgendes:

„He told me that he had not fought so hard for seventeen years to be instructed by some international bureaucrat that he could not build schools and clinics for his people once he had succeeded in convincing donors to pay for them“ (ibid.: 29).

Ohne es explizit zu machen, deutet Stiglitz in derartigen Erlebnisberichten an, dass er durch diesen direkten Kontakt durchaus Mitgefühl für die Betroffenen und damit die in der Widmung angesprochene „Sorge“ entwickeln konnte. Für ihn sind Mitgefühl und Sorge für andere also ein Motiv für seine Form des Engagements, zu dem auch das Verfassen des Buches „Globalization and its Discontents“ gehört.

5.3.3 Susan George

Die Emotionen, denen Susan George die größte Aufmerksamkeit widmet, sind Ärger und Wut. Ähnlich wie Bourdieu reflektiert auch George über die Frage, warum der Ärger als die von ihr bevorzugte Emotion bei den meisten Bürgern ausbleibt. Dabei setzt sie beim Begriff der Globalisierung an, den sie als ideologisch bezeichnet, insofern er suggeriert, dass es sich um einen unvermeidlichen, universalen und für alle vorteilhaften Prozess handelt und damit die Interessen derjenigen spiegelt, die vom aktuellen Wirtschaftssystem profitieren:

„When they use the word, they want you to believe that globalisation is universal and of universal benefit. This is rubbish, but it's potent rubbish that can sometimes help to stave off popular anger and revolt. Fortunately, both anger and revolt are on the rise“ (George 2004: 11).

Die fatalistische Wirkung des beschriebenen Globalisierungsverständnisses hält sie also für mächtig („potent“), aber nicht für so durchschlagend, als dass der

Ärger über die negativen Seiten der („neoliberalen“ vgl. *ibid.*: 3) Globalisierung dadurch ganz verhindert werden könnte. Im Gegenteil konstatiert sie mit Genugtuung, dass „Ärger und Revolte“ zunehmen, wobei die Nennung in einem Atemzug eine enge Verbindung zwischen der Erfahrung des Ärgers und der revoltierenden Handlung suggeriert.

An anderer Stelle nennt sie explizit das Engagement „wütender“ Bürger im Westen als eine Voraussetzung dafür, ein wichtiges Ziel der Globalisierungskritik zu erreichen, nämlich die Abschaffung des für den Westen idealen Kontrollsystems über die Länder des Südens durch die Verschuldung:

„It’s a dream system and Western power won’t abandon it unless their own outraged citizens – or a far greater unity among debtor countries themselves – oblige them to do so“ (*ibid.*: 57).

Ärger und Wut sind für George also valide Motive für Engagement und Revolte und die „Entlarvung“ von Diskursen, die gerechtfertigten Ärger möglicherweise betäuben, eine Strategie, die sie selbst mit ihrem Text verfolgt.

Gleichzeitig warnt sie Aktivisten jedoch ausdrücklich davor, sich nur von einem Gefühl des Ärgers leiten zu lassen und dabei das Ziel aus den Augen zu verlieren. Ärger und Wut – etwa angesichts der völligen Immunität monolithischer Organisationen wie Weltbank und IWF – müssen laut George zu einem kühlen Nachdenken führen: „So we can get mad, frustrated, and stew in our own fury, or we can calm down and try to think coolly“ (*ibid.*: 183).

Als Ergebnis kann die Notwendigkeit erkannt werden, auch mit eigentlich „verhassten“ Politikern von Regierungsparteien Allianzen zu schließen und sich dabei eben nicht von Gefühlen leiten zu lassen.

Im Zusammenhang mit der Frage von Gewaltanwendung bei politischen Aktionen fordert sie Aktivisten auf, legitime Wut, etwa angesichts struktureller Gewalt oder opulent inszenierter Gipfeltreffen in Luxushotels, in denen ergebnislos über AIDS und Verelendung diskutiert wird, nicht zum Anlass für hemmungslose Gewalt zu nehmen, sondern die Folgen solcher Handlungen zu bedenken (vgl. *ibid.*: 234–235). Letztlich plädiert George also für eine Balance zwischen Gefühl und Ratio, was sie in der Formel „Be angry but be smart“ (*ibid.*: 234) deutlich zum Ausdruck bringt.

Eine weitere Emotion, die in Georges Text eine Rolle spielt, ist die Angst. Sie schildert in einer emotional gefärbten Passage gleichzeitig die Angst vor den Folgen des Klimawandels und die Hitze während der Verfassung des Buches im Sommer 2003:

„Intellectually we know all we need to know, technologically we could remedy our plight starting today, but inertia and vested interests rule. Sorry, but I can't help venting as well as sweating. It's because I'm scared, for my children, my grandchildren and everyone else's, for civilisation, for life“ (ibid.: 42).

Dabei behauptet sie zwar nicht explizit den Zusammenhang zwischen aktueller Hitze und Klimawandel, sie intensiviert jedoch den Effekt der Beschreibung von körperlich empfundener Angst durch die Schilderung der Schreibsituation. Der Angst kommt dabei die Aufgabe zu, die der Intellekt nicht erfüllen kann, nämlich die Überwindung von Trägheit und widerstrebenden Interessen.

An dieser Stelle äußert George jedoch eine – vor allem an sich selbst gerichtete – Aufforderung zu einem mäßigen Umgang mit der Emotion, in diesem Fall der Angst. Denn in der Fußnote zu der zitierten Passage formuliert sie:

„But as I correct the proofs in a cooler moment, let me add that Britain, like Germany and Denmark, seems to have recognised the advantages of wind power not just for reducing greenhouse gases but for job creation and export opportunities“ (ibid.).

Sie fügt also einen relativierenden Einschub hinzu, der aus einer optimistischen und weniger „heißen“, das heißt auch weniger emotional aufgeladenen Perspektive verfasst ist und offenbar die Funktion erfüllen soll, die handlungsmotivierende Funktion der Angst nicht durch ein Umschlagen in Panik zu gefährden.

In Susan Georges Verständnis sind Emotionen, besonders Ärger, Wut und Angst, also wichtige Motive für politisches Engagement. Das Wecken dieser Emotionen, etwa durch das Bekämpfen fatalistischer Diskurse, empfiehlt sie dementsprechend als eine Form von Engagement und praktiziert es, nicht zuletzt durch emotional aufgeladene Passagen ihres Textes selbst. Gleichzeitig warnt sie jedoch vor den negativen Folgen (unkontrollierter) Emotionen, deren Ausleben, etwa in Gewaltanwendung oder Kompromisslosigkeit, die Ziele des Engagements gefährden würde. Vernunft und Emotion haben letztlich für George komplementäre Funktionen: Während Emotionen wie Wut und Angst das Potenzial haben, auf die erkannten Probleme auch Taten folgen zu lassen, kommt dem kühlen Nachdenken hingegen die Aufgabe zu, die Emotion zu mäßigen und ihre schlechten Folgen zu minimieren.

5.4 EMOTION, THEOLOGIE UND CHRISTLICHES ENGAGEMENT

5.4.1 Leonardo Boff

Lenoardo Boff beschäftigt sich in seinem globalisierungskritischem Werk „Ecologia, mundialização, espiritualidade“ (Boff 1993) ausführlich mit den Emotionen und misst ihnen explizit einen höheren Stellenwert bei als der Ratio. Ebenso wie Hardt/Negri weist er als Vorbild auf Franz von Assisi hin, der, so seine Interpretation, „Eros“ und „Pathos“ dem Logos als Struktur zur Erkenntnis der Realität vorzog (vgl. *ibid.*: 53). Unter Pathos versteht Boff dabei die „Fähigkeit den Wert der Personen und Dinge zu fühlen und von ihnen in Schwingung gebracht zu werden“ („capacidade de se sentir e de vibrar diante do valor das pessoas e das coisas“, *ibid.*: 53). Im Anschluss an Dante, der Franziskus die „Sonne von Assisi“ nannte, formuliert Boff:

„Dante chamou ‚sol de Assis‘, que continua a irradiar até os dias atuais, desperdando em nós aquelas potencialidades adormecidas que nos fazem mais sensíveis, solidários e compassivos com todos os seres do cosmos“ (*ibid.*: 54).¹¹³

Hier wird deutlich, dass das Empfinden bestimmter Emotionen für Boff ein menschliches Potenzial darstellt, das bei einigen stark ausgeprägt ist, während es bei anderen nur „schlummert“ und erst – etwa durch das Wirken bestimmter Vorbilder – geweckt werden muss.

Die zentrale Emotion, auf die dieser Prozess des Erweckens und Aktivierens abzielt, ist für Boff – wie es bereits in der zitierten Passage anklingt – das Mitleid („compaixão“). Dieses will er zur Grundlage eines neuen weltweiten Habitus machen:

„[E]m vez de se mundializar o mercado e as formas de produção, consumo e acumulação, importa mundializar outros hábitos culturais de solidariedade, de compaixão coletiva para com as vítimas, de respeito a suas culturas, de partilha de bens, de integração emotiva com a natureza, de sentimentos de humanidade, solidariedade e misericórdia para com os humilhados e ofendidos“ (*ibid.*: 105).¹¹⁴

113 Dante nannte [ihn] „Sonne Assisis“, die bis zum heutigen Tag weiter strahlt und dabei in uns jene schlafenden Potenziale weckt, die uns gegenüber allen Wesen des Kosmos sensibler, solidarischer und mitleidender werden lassen.

114 Statt den Markt und die Produktionsweisen, den Konsum und die Akkumulation zu globalisieren, gilt es, andere kulturelle Haltungen der Solidarität zu globalisieren,

Anstelle der vorherrschenden Globalisierung von Märkten, Produktionsweisen, Konsum und Akkumulation plädiert Boff also für die Globalisierung eines „kollektiven Mitleids“. Darunter versteht er eine Art des Mitleids, das sich nicht nur auf Einzelpersonen bezieht, sondern letztlich auf alle „Opfer“ einer zuvor von ihm beschriebenen Situation der Aufspaltung der Welt in extrem Reiche und extrem Arme. Bemerkenswert ist auch, dass er neben dem Mitleid mit Menschen ausdrücklich eine „emotionale Integration mit der Natur“ fordert. Diese ist für ihn Grundlage einer „Ethik des universalen Mitleids“ („ética da compaixão universal“, *ibid.*: 35).

Er erhebt damit also das Mitleid zum Prinzip einer alternativen Form der Globalisierung, einer Art Weltethos, das er dem aktuellen globalen Paradigma der marktorientierten Konkurrenz entgegenstellt. In einem von Boff herausgegebenen und eingeleiteten Band mit dem Titel „Prinzip Mitgefühl. Texte für eine bessere Zukunft“ macht er dieses Programm explizit (vgl. Boff 1999: 29).¹¹⁵

Den globalen Anspruch – und gleichzeitig die globale Anschlussfähigkeit – dieser neuen, auf Mitleid beruhenden Ethik betont Boff, indem er auf Vorbilder sowohl aus der östlichen, als auch aus der westlichen Tradition verweist. Während er in Bezug auf den Osten pauschal Buddhismus und Hinduismus als Strömungen nennt, die bereits eine solche Ethik entwickelt haben, rekurriert er in Bezug auf den Westen erneut auf Franz von Assisi, aber auch Schopenhauer, Albert Schweitzer und den brasilianischen Gewerkschaftsaktivisten Chico Mendes (vgl. Boff 1993: 35).

Diese zeit- und kulturübergreifenden Zeugnisse von der Zentralität des Mitleids dienen Boff auch als Illustrationen für seine These, dass nicht die Vernunft, sondern das „Gefühl, die Fähigkeit sich ergriffen, berührt und betroffen zu fühlen“ (*ibid.*: 19) das eigentliche Unterscheidungsmerkmal des Menschen ausmacht. Dementsprechend formuliert er in eindeutiger Abgrenzung vom Cartesischen Leitsatz der Philosophie das Motto „sentio, ergo sum“ (*ibid.*: 21) und

des kollektiven Mitleids mit den Opfern, des Respekts vor ihren Kulturen, des Teilens der Güter, der emotionalen Integration mit der Natur, der Gefühle der Humanität, Solidarität und Barmherzigkeit mit den Unterdrückten und Angegriffenen.

- 115 Der Band erschien 1999 zunächst auf Deutsch. Boffs Einleitung dafür wurde ursprünglich auf Spanisch verfasst und ins Deutsche übersetzt. 2009 erschien eine brasilianische Ausgabe des Bandes unter dem Titel „Princípio de Compaixão e Cuidado. O encontro entre Ocidente e Oriente“ (Boff 2009). Es ist also davon auszugehen, dass „Mitgefühl“ die in der deutschen Ausgabe gewählte Entsprechung für den portugiesischen Begriff „compaixão“ (bzw. das spanische „compasión“) ist, der auch in „Ecologia, mundialização, espiritualidade“ (Boff 1993) hauptsächlich verwendet wird.

erinnert so an Rousseau und die Protagonisten der Empfindsamkeit, die das Gefühl den „tardives leçons de la sagesse“ als Erkenntnisquelle vorzogen. Das einseitige Vertrauen auf die Vernunft – er spricht von der „Diktatur der instrumentell-analytischen Vernunft“ (ibid.: 27) – habe die Menschen hingegen „unsensibel gemacht für den Schmerz der anderen“ (ibid.).

Dementsprechend fordert er bereits 1993 in „Ecologia, mundialização, espiritualidade“ eine „Weltrevolution der Geister, Gewohnheiten und Gesellschaften“:

„Os pobres clamam. É sua força a o seu direito. Quem escuta hoje o clamor dos oprimidos que sobe do coração da Terra? Precisamos de uma revolução mundial nas nossas mentes, uma revolução mundial nos nossos hábitos, uma revolução mundial em nossas sociedades, para que o clamor seja ouvido efetivamente e atendido“ (Boff 1993: 107).¹¹⁶

Wenn er in der hier zitierten Passage fragt: „Wer hört heute das Schreien der Unterdrückten“, spielt er zum einen auf eine für die Befreiungstheologie kanonische Stelle aus der Exoduserzählung an, in der es heißt: „Und der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volks in Ägypten gesehen und ihr Geschrei über ihre Bedränger gehört; ich habe ihre Leiden erkannt“ (Ex 3,7). Damit verdeutlicht er, dass die von ihm geforderte mentale Revolution dem göttlichen Vorbild des Mitleids entspricht. Gleichzeitig artikuliert er eine eigene Erfahrung – eben die, den Schrei der Unterdrückten wahrzunehmen und Mitleid zu empfinden.

Die daraus abgeleitete Aufgabe, dafür zu sorgen, größere Sensibilität für das Leiden der Unterdrückten herbeizuführen und damit die „revolução das mentes“ anzustoßen, schreibt er den Religionen und besonders den christlichen Kirchen zu:

„Se as Igrejas cristãs e as religiões hoje possuem alguma relevância social consiste exatamente nisso: não permitir que fiquemos surdos ao clamor dos oprimidos; fazer com que esse clamor seja levado a todos os foros mundiais; conseguir que esse clamor encontre caixas de ressonância para que possa ser atendido com eficácia“ (ibid.: 107 f.).¹¹⁷

116 Die Armen schreien. Das ist ihre Stärke und ihr Recht. Wer erhört heute den Schrei der Unterdrückten, der aus dem Herzen der Erde emporsteigt? Wir brauchen eine Weltrevolution unseres Geistes, eine Weltrevolution unserer Haltungen, eine Weltrevolution unserer Gesellschaften, damit der Schrei erhört und effektiv beantwortet wird.

117 Wenn die christlichen Kirchen und die Religionen heute irgendeine soziale Bedeutung haben, dann besteht sie genau darin: Nicht zuzulassen, dass wir gegenüber dem

Für die Fähigkeit, das Leid anderer wahrzunehmen, verwendet Boff hier wie Judith Shklar eine Analogie aus dem Bereich der auditiven Wahrnehmung, wie sie häufig auch im Zusammenhang mit der religiösen Erfahrung bzw. deren Verweigerung verwendet wird: Wer sich dem Leid anderer (bzw. der Stimme Gottes) gegenüber verschließt, ist taub.

Die Aufgabe, diese „Taubheit“ gegenüber dem Leid anderer zu bekämpfen, bedeutet für Boff nicht nur, dass die Kirche „Resonanzräume“ dafür schaffen soll, sondern auch, dass dem Schrei „wirkungsvoll begegnet wird“ („atendido com eficacia“). Das Verb „atender“ bedeutet sowohl „einen Anruf entgegennehmen“, als auch „bedienen“ oder „erledigen“ und zeigt – zusammen mit dem Ausdruck „com eficacia“ – bereits an, dass für Boff auf die Wahrnehmung des fremden Leids ein wirkungsvolles Handeln folgen muss.

Insbesondere die katholische Kirche wird dieser Aufgabe in seinen Augen absolut nicht gerecht. Dies macht Boff in seiner scharfen Kritik an dem 1991 von Papst Johannes Paul II veröffentlichten Lehrschreiben „Centesimus Annus“, insbesondere der darin enthaltenen Option für den (reformierten) Kapitalismus deutlich: „Nunca o magistério papal esteve tão longe da verdade e da compaixão para com os condenados da Terra“ (ibid.: 125). Wenn er hier formuliert, das päpstliche Lehramt sei nie so weit von der „Wahrheit“ und vom „Mit-Leiden“ mit den Verdammten der Erde entfernt gewesen, deutet Boff durch die Parallelisierung von Wahrheit und Mitleid gleichzeitig an, dass die Erfahrung des Mitleids für ihn eine Art der Wahrheitserkenntnis darstellt.

Eine weitere wichtige Emotion ist für Boff die Empörung („indignação“), die das Handeln religiöser Bewegungen leiten soll. So zählt er die „stärkste Empörung gegen die Perversitäten der Macht“ („a indignação mais forte contra as perversidades do poder“, ibid.: 72) zu denjenigen Merkmalen, die eine religiöse Bewegung zu einer wahren Zeugenschaft der Gegenwart Gottes machen („testemunho da presença do supremo“, ibid.).

Als historische Persönlichkeit, die sich von ihrer Empörung leiten ließ, präsentiert Boff Felipe Guamán Poma de Ayala, einen Mitte des sechzehnten Jahrhunderts im Vizekönigreich Peru geborenen und zum Christentum konvertierten Angehörigen der Inka. Nachdem dieser einige Jahre in Spanien verbrachte, lebte er aus Solidarität arm und prangerte das Elend an, das die Indigenen in Peru erlitten. Boff hebt hervor, dass Poma de Ayala seine „Empörung in Gebet verwandelte“ („transformou sua indignação em oração“, ibid.: 121), etwa wenn er Gott anruft und fragt, ob er ihn angesichts des Leidens „seiner Armen“ nicht

Schrei der Unterdrückten taub sind; dafür zu sorgen, dass dieser Schrei zu allen weltweiten Foren gebracht wird; zu erreichen, dass dieser Schrei Resonanzräume findet, damit er wirkungsvoll beantwortet werden kann.

erhört (vgl. *ibid.*).¹¹⁸ Explizit nennt Boff Poma de Ayala hier ein Vorbild („exemplo“, *ibid.*) eines nonkonformistischen und vom Verlangen nach Freiheit geleiteten Christentums (vgl. *ibid.*), das von den lateinamerikanischen Kirchen noch nicht aufgenommen wurde. Dabei beruft er sich auf den „Schrei der Unterdrückten“ („grito dos oprimidos“, *ibid.*), den Poma de Ayala wahrnahm.

Boffs positive Bewertung der Empörung wird auch daran deutlich, dass er anhand dieses Gefühls den „Kern des Sozialismus“ vom „realexistierenden Sozialismus“ als einer Organisationsform abgrenzt, indem er betont, dass der Ursprung des Sozialismus in einer „tiefen Empörung“ („profunda indignação“, *ibid.*: 143) angesichts des vorherrschenden Elends liegt.

An verschiedenen Stellen spricht Boff auch vom Zorn („iracundia“, *ibid.*: 70; 169) auf die herrschenden Verhältnisse, wobei der Kontext jeweils darauf hindeutet, dass er Empörung und Zorn synonym verwendet. Die Erfahrungen von Mitleid und Zorn/Empörung versteht er letztlich als Formen der nach außen gewendeten Spiritualität („espírito no modo de exterioridade“, *ibid.*: 169). Er führt aus, dass der menschliche „Geist“, wenn er sich nicht seinem inneren Zentrum, sondern der ihn umgebenden Realität zuwendet, sehr Widersprüchliches vorfindet. Neben dem friedlichen Zusammenleben von Personen untereinander und mit der Natur stößt er auch auf das völlige Gegenteil, nämlich Bruch, Ungerechtigkeit und Tod:

„[O] espírito topa também com a ruptura da sociabilidade, com a divisão de classes, com as manifestações de morte. A unidade interior é negada no exterior. Como se dá aqui a espiritualidade? Primeiramente, como reação. A reação do espírito é por um lado de iracúndia sagrada contra a perversidade e, por outro, de misericórdia para com as vítimas“ (*ibid.*: 169).¹¹⁹

Eine spirituell offene Begegnung mit der den Menschen umgebenden Welt führt für Boff also zu Zorn auf die perverse Situation und Mitleid mit den Opfern.

118 Das Gebetsfragment, das Boff hier zitiert, lautet: „Dios mío, adónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres, que yo harto remediado ando.“ Boff nennt keine Quelle für das Gebet, das in befreiungstheologischen Texten, unter anderem von Gustavo Gutiérrez häufig zitiert wird (vgl. Gutiérrez 1986: 21). Es stammt aus Poma de Ayalas Hauptwerk „Nueva Crónica y Buen Gobierno“ (Kap. 1104, vgl. Poma de Ayala 2004 [1615]).

119 Der Geist trifft auch auf den Bruch der Sozialität, auf die Trennung der Klassen, auf die Erscheinungsformen des Todes. Die innere Einheit bleibt im Äußeren verwehrt. Wie lässt sich hier die Spiritualität finden? Als erstes, als Reaktion. Die Reaktion des Geistes ist auf der einen Seite der heilige Zorn gegen die Perversion und, auf der anderen, die Barmherzigkeit mit den Opfern.

Indem er dabei den Ausdruck „heiliger Zorn“ („*iracundia sagrada*“) verwendet, bedient er sich nicht nur einer gebräuchlichen Redensart, sondern deutet bereits den besonderen Bezug zum Heiligen an, den diese Emotion für ihn herstellt: Dass der Mensch Zorn auf die Ungerechtigkeit und Mitleid mit deren Opfern empfindet, bedeutet für Boff gleichzeitig eine Erfahrung des Glaubens. Dies verdeutlicht er am Beispiel des protestantischen Revolutionärs Thomas Münzer: Während Luther die Autorität des Papstes durch die Autorität der Bibel ersetzt habe, betonte Münzer laut Boff in der Tradition der deutschen Mystik die Glaubenserfahrung der Begegnung mit Gott, der besonders durch das „Elend dieser Welt“ spricht (vgl. *ibid.*). Gleichzeitig macht Boff mit dem Verweis auf Münzer deutlich, welche Konsequenzen er aus diesem Verständnis von Wut und Mitleid für das politische Handeln zieht. Explizit formuliert er den Zusammenhang folgendermaßen:

„Protesto e misericórdia dão origem a uma vontade de mudança que procura libertar a realidade. Elabora-se assim uma espiritualidade de libertação e de mudança“ (*ibid.*).¹²⁰

In auf Zorn basierendem Protest und Mitleid sieht er demnach die Grundlage für einen Wunsch nach Veränderung, aus dem schließlich ein die Realität „befreiendes“ Engagement hervorgeht: Aus der „spirituell-emotionalen“ Reaktion auf die wahrgenommene Ungerechtigkeit folgt also die verändernde Aktion.

Für Boff ist das Empfinden von Mitleid und Empörung also eine zeit- und kulturübergreifende Fähigkeit des Menschen. Besonders das Mitleid erklärt er dabei zur Grundlage eines alternativen globalen Ethos und damit einer allgemeinen Zielvorstellung. Allerdings betont er, dass diese Fähigkeit oftmals nur als Potenzial vorhanden ist und daher aktiviert werden muss. Diese Aktivierung und Erweckung von Emotionen sieht er als wichtige und notwendige *Form* des Engagements an, die er besonders den Religionen und ihren jeweiligen Institutionen zuschreibt.

Mitleid und Empörung bilden für Boff aber auch eine wichtige *Motivation* für Engagement: Sie sind zentrale menschliche Erfahrungen von der vorherrschenden ungerechten und unterdrückenden Realität, die es zu verändern gilt. Dabei bringt er sie in eine große Nähe zur spirituellen Erfahrung.

120 Protest und Barmherzigkeit sind der Ursprung eines Willens zum Wandel, der danach strebt, die Wirklichkeit zu befreien. So entsteht eine Spiritualität der Befreiung und des Wandels.

5.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert

Auch Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert spielen in ihrem Buch „Leben ist mehr als Kapital“ auf die Passage aus der Exoduserzählung an, die verdeutlicht, dass Gott „mit-leidend“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 28) ist, weil er „das Schreien der in ihrem Leben Bedrohten“ (ibid.) hört. Dieser mitleidende Gott, der die Schreie der Bedrohten erhört, verbürgt nach ihrer Lesart auch das im Bundesbuch formulierte absolute Zinsverbot und das Gebot, ein verpfändetes lebensnotwendiges Gut dem Schuldner in jedem Fall zurückzuerstatten (vgl. ibid.; Ex. 22, 24–26). Sie präsentieren diese biblischen Regelungen, die die schuldenbedingte Unterdrückung von Menschen verhindern sollen, ausdrücklich als fruchtbare Ansatzpunkte (vgl. ibid.: 39), ohne deren direkte Übertragung auf die heutige Situation zu fordern. Aus der skizzierten Argumentation lässt sich ableiten, dass sie das Mitleid im Sinne der Orientierung an der Gotesebenbildlichkeit auch für den Menschen als wichtige Fähigkeit ansehen. Diesen Gedanken führen Duchrow und Hinkelammert hier jedoch zunächst nicht aus.

In einem anderen Zusammenhang fordern sie jedoch explizit eine menschliche Wahrnehmung des fremden Leids und eine entsprechende Reaktion darauf: Hier berufen sie sich auf Bonhoeffers Text „Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung“, in dem er ein „Schuldbekenntnis“ der Kirche formuliert, das die jeweiligen Sünden der Kirche und ihrer Mitglieder in Bezug auf jedes der zehn Gebote aufzählt. Die von Duchrow und Hinkelammert zitierte Passage bezieht sich auf die Verstöße der Kirche gegen das erste Gebot und lautet:

„Sie [die Kirche] hat ihr Wächteramt und ihr Trostamt oftmals verleugnet. Sie hat dadurch den Ausgestoßenen und Verachteten die schuldige Barmherzigkeit oftmals verweigert. Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie“ (ibid.: 252; Bonhoeffer 1992: 129).

Hier taucht das Motiv des Schreis wieder auf, und zwar in einer doppelten Bedeutung: Zum einen im Zusammenhang mit dem „Blut“, das „zum Himmel schrie“, wobei hier in Anknüpfung an die Geschichte von Kain und Abel (Gen. 4,10) die theologische Figur der „schreienden Sünde“ zitiert wird. Zum anderen bezieht sich der Schrei auf die eigentlich notwendige Reaktion auf das Leiden der Unschuldigen. Dieses Leiden hätte laut Bonhoeffer – und Duchrow/Hinkelammert, die ihn zitieren – bei den Mitgliedern der Kirche zu einem Schrei führen müssen als Ausdruck von mitfühlender Barmherzigkeit und gleichzeitig um die Mitwelt im Sinne der „Wächterfunktion“ darauf aufmerksam zu machen.

Angesichts dieser Verfehlung bringen Duchrow und Hinkelammert eine weitere menschliche Emotion ins Spiel, nämlich die Trauer: „Im Licht Jesu Christi bricht die Trauer über das durch, was wir den Opfern schuldig geblieben sind, und daraus erwächst die Umkehr und der Kampf“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 252).

Aus der Trauer über das eigene Versagen angesichts des Leids der anderen entstehen für Duchrow und Hinkelammert also der Ansporn, dieses Versäumnis wieder gutzumachen und der „Kampf“, also der Einsatz für die Opfer und gegen die Verhältnisse, die sie dazu gemacht haben.

Duchrow und Hinkelammert sehen im Mitleid vor allem ein Charakteristikum Gottes, das sie, zunächst implizit, dann explizit, als Vorbild für die Kirche und ihre Mitglieder präsentieren, wobei Mitleid mit den Opfern zur „Wächterfunktion“ und zum aufrüttelnden „Aufschrei“ verpflichtet. Gleichzeitig leiten sie aus der Trauer über die Gleichgültigkeit und das Versagen der Kirche gegenüber den Opfern die Motivation zum politischen Kampf ab.

Daneben befassen sich Duchrow und Hinkelammert auch im historischen Teil ihres Buches mit der emotionalen Erfahrungsdimension, und zwar im Zusammenhang mit ihrer Besprechung der Nächstenliebe: In ihrer schematischen Rekonstruktion der Entstehung der „kapitalistischen Eigentumsmarktgesellschaft“ (ibid.: 40), die sie als eine Art Verfallsgeschichte konzipieren, betonen sie unter anderem die Bedeutung von „Kanonen und Pest“ (vgl. ibid.: 42) für die Entwicklung des modernen Individualismus. In Anlehnung an das gleichnamige Buch von Karl Georg Zinn (1989) verweisen sie darauf, dass einerseits die Erfindung der Schusswaffen das Töten ohne körperlichen Kontakt ermöglichte und andererseits die Pestepidemie des vierzehnten Jahrhunderts mit der allgegenwärtigen Ansteckungsgefahr die körperliche Nähe zum anderen Menschen in ein Todesrisiko verwandelte. Beides habe – so ihre Zusammenfassung der Erkenntnisse Zinns – dazu geführt, dass Nächstenliebe gefährlich wurde und „Distanzierung die eigenen Überlebenschancen erhöhte“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 42). Die Argumentation erinnert hier an die von Joseph Stiglitz, der ebenfalls einen Zusammenhang zwischen der technischen Ermöglichung des Tötens auf Distanz und der mangelnden Sensibilität angesichts menschlichen Leids herstellt (vgl. Kap. 6.3.2).

Duchrow und Hinkelammert erwähnen dabei die Emotion des Mitleids bzw. dessen Unterdrückung nicht explizit als eine Folge oder synchrone Erscheinung der genannten Veränderungen. Ihr Referenzautor Zinn, dessen Argument sie hier übernehmen, betont jedoch, dass „Mitleid und Erbarmen“ (Zinn 1989: 172) im vierzehnten Jahrhundert zurückgedrängt werden und sich gleichzeitig die „Mißachtung des Menschenlebens, Verfolgung von Kollektiven und Außenseitern,

die Legalisierung von Grausamkeit, die Folterexzesse an Mitchristen“ (ibid.) ausbreiten.

Indem sie die emotionale Distanzierung mit der Verhinderung von Nächstenliebe assoziieren und historisch im ausgehenden Mittelalter verorten, wenden Duchrow und Hinkelammert sich gegen die allgemein verbreitete Hochschätzung der „Entdeckung des Individuums“ in der Frührenaissance. Gleichzeitig deuten sie durch diese historische Betrachtung an, dass auch eine Wiedergewinnung verlorener Fähigkeiten zur Nähe und Nächstenliebe möglich ist. Diesen Gedanken führen sie jedoch nicht aus. Insgesamt fällt die Auseinandersetzung mit der emotionalen Erfahrungsdimension bei den beiden Autoren relativ knapp aus.

5.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung

Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung widmen sich dem Thema in ihrem Buch „Beyond the Spirit of Empire“ ausführlich und argumentieren dabei ähnlich wie Boff. Auch sie sehen im Mitleid („compassion“) ein Element der menschlichen Natur („old human nature“, Míguez, Rieger und Sung 2009: 94). Gleichzeitig kritisieren sie die Propagierung einer „culture of insensitivity“ (ibid.), also einer Kultur der Gefühllosigkeit. Während Boff das Vorherrschen der analytisch-instrumentellen Rationalität für den Verlust der Sensibilität gegenüber dem fremden Leiden verantwortlich macht, interpretieren Míguez, Rieger und Sung den Verlust der Sensibilität jedoch explizit als Ziel einer Strategie der Vertreter des „Empire“, also der Theoretiker und Praktiker einer neoliberalen Globalisierung. Eine der Arten, diese Strategie umzusetzen, erkennen sie in dem Versuch, das tatsächliche Leiden konkreter Personen aus dem Blickfeld und aus der Erinnerung zu entfernen („to eliminate from memory and remove from sight the actual sufferings of concrete persons“, ibid.; vgl. auch ibid.: 66 f.). Als einen weiteren Fall der Anwendung dieser Strategie der Unsensibilität sehen sie die neoliberale Theorie, etwa in der Variante Friedrich Hayeks: Sie verweisen dabei auf das von Hayek konstruierte Fortschrittsnarrativ, wonach in primitiven Formen des Zusammenlebens gegenseitige Fürsorge und Solidarität herrschen, die jedoch in komplexeren Gesellschaftsformen durch Eigennutz und Konkurrenz verdrängt werden (vgl. ibid.: 14; 82 f.; 94).¹²¹ Dieses Narrativ wurde, so die Autoren, von vielen Modernisierungstheoretikern und –praktikern in Entwicklungs- und Schwellenländern übernommen und mit einer quasi-religiösen Opfer-Ideologie verbrämt, wonach das Leiden eines Teiles der Bevölkerung als

121 Sie beziehen sich besonders auf Hayeks „Fatal Conceit“ (Hayek 1988).

notwendiges Opfer für das Fortkommen des gesamten Staates erscheint (vgl. *ibid.*).

Darüber hinaus kritisieren sie den warnenden Unterton, mit dem etwa Alan Greenspan den Zusammenhang zwischen einer Haltung des Mitleids und einer populistischen, tribalistischen und interventionistischen Politik herstellt (vgl. *ibid.*: 79 f.; 94).

Gegen die Zielvorstellung der Welt als perfektem Markt machen es sich Míguez, Rieger und Sung zur Aufgabe, eine Gesellschaftsordnung zu entwerfen, die „sensibel gegenüber dem Leiden anderer Menschen und Völker“ ist („a just and social order, sensitive to the sufferings of other persons and other peoples“, *ibid.*: 95; vgl. auch *ibid.*: 100). Hier übertragen sie die persönliche Fähigkeit des Mitleids auf die Makroebene, indem sie die Ermöglichung von Sensibilität für das Leiden anderer zu einem Kriterium für eine gelungene Ordnung und damit zu einem Ziel für politisches Engagement erklären.

Gleichzeitig interpretieren auch Míguez, Sung und Rieger die Erfahrung des Mitleids eindeutig als Motivation für befreiendes Engagement:

„Solidarity, which is born of compassion for the concrete persons who suffer with poverty and/or the violation of their human dignity, leads us to assume with these persons – in dialogue with them – the struggle for their liberation“ (*ibid.*: 132).

Das Argument der Autoren lautet: Mitleid mit konkreten Personen führt zu Solidarität; diese wiederum führt zu einem Kampf für die Befreiung dieser Personen.

Auf die bei Boff, wie auch bei Hardt und Negri zentrale Erfahrung der Empörung gehen die Autoren in „Beyond the Spirit of Empire“ nur knapp ein: Hier zitieren sie aus einer Rede der damaligen kanadischen Ministerin für Internationale Zusammenarbeit Aileen Carroll und kritisieren daran, dass die eklatante Armut in vielen Weltteilen nicht als hinreichender Grund zum Handeln anerkannt wird, sondern nur in Verbindung mit den Sicherheitsrisiken für das eigene Land, die davon ausgehen. Sie fassen diese Haltung, die sie als repräsentativ für die globale Ordnung des „Empire“ ansehen, folgendermaßen zusammen:

„Ethical indignation can affect people of goodwill, but does not function as sufficient argumentation in the real world of politics and economics“ (*ibid.*: 68).

Dass sie selbst im Gegensatz zur scharf kritisierten Redeweise der Ministerin die „ethische Empörung“ durchaus als hinreichendes Motiv für politisches Handeln ansehen, bleibt hier die implizite Schlussfolgerung. Explizit macht diesen Punkt einer der Autoren, Jung Mo Sung, in einem etwas früheren Text, einem programmatischen Essay von 2005 mit dem Titel „The Human Being as Subject“.

Hier schreibt er der Empörung sogar den Status der „Gründungserfahrung der Befreiungstheologie“ zu:

„The founding experience, called by liberation theology the first moment, is [...] the experience of ethical indignation. Not everybody feels such indignation, no matter how grave the social problems are“ (Sung 2005: 4).

Die Erhebung zur „Gründungserfahrung der Befreiungstheologie“, mit der er sich selbst identifiziert, sowie die Feststellung, dass „nicht alle diese Empörung erfahren“, verweist darauf, dass Sung hier auch von einer persönlichen Erfahrung spricht, von der er gleichzeitig erlebt hat, dass sie nicht von allen geteilt wird.

Dass die Erfahrung der Empörung ungeachtet der sozialen Probleme ausbleibt, führt er darauf zurück, dass „ethische Empörung“ die Anerkennung des Anderen als Mensch voraussetzt. Denn logischerweise empfindet niemand eine Emotion angesichts der unmenschlichen Behandlung eines auch als unmenschlich wahrgenommenen Gegenübers (vgl. *ibid.*: 4 f.; 9). Diese Anerkennung ist jedoch laut Sung aktuell nicht gewährleistet, weil Identität und Würde einer Person anhand ihres sozialen Status und ihres Konsumverhaltens bemessen werden. Personen, die nicht am Marktgeschehen teilnehmen, geraten so aus dem Blickfeld (vgl. *ibid.*: 5). Ähnlich wie die Autoren in „Beyond the Spirit of Empire“ die Strategien zur Unterdrückung von Mitleid thematisieren, geht Sung hier also der Frage nach, warum viele die Erfahrung der ethischen Empörung trotz der offensichtlichen Anlässe dazu nicht machen.

Darüber hinaus betont er, dass die ethische Empörung aus der direkten Interaktion mit den Opfern von Unterdrückung und Dehumanisierung hervorgehen muss. Basiert sie hingegen lediglich auf irgendeiner Form von Theorie, so ist sie nicht nachhaltig, sondern verblasst und verschwindet mit der Zeit:

„Indignation that results from any theory, without this face-to-face element, is not sustainable. It is soon forgotten or vanishes amid some pragmatic rationalization“ (*ibid.*: 9).

Zusammenfassend charakterisiert er die „ethische Empörung“ folgendermaßen:

„In our society, characterized by the irrepressible pursuit of success as a way to ‚justify‘ human existence, this gratuitous recognition among subjects, in the face-to-face subject-subject relationship, is a true spiritual experience of grace and justification by faith. It is an experience that justifies the existence of not only the oppressed person but also of the person who feels the indignation. This is why

this experience is perceived as liberating for the one who feels the indignation, as well as for the victim, then recognized as person. That is also why the experience of ethical indignation, which leads to social commitment, has been and must be interpreted as a true spiritual experience“ (ibid.: 5).

Empörung fasst Jung Mo Sung also nicht als das Gefühl der Opfer selbst auf, sondern als das derjenigen, die die Misshandlung der Opfer miterleben. Das bringt sein Verständnis von Empörung in eine große Nähe zu Mitleid und Mitgefühl und unterscheidet es grundlegend etwa von dem von Hardt und Negri zu Grunde gelegten Konzept, in dem Empörung immer die direkte Reaktion derer ist, denen Ungerechtigkeit widerfährt.

Zwei weitere zentrale Aspekte zu Sung's Interpretation der Empörung werden in der zitierten Passage deutlich: Die Erfahrung der Empörung weist für Sung den Ausweg aus einem Wertesystem, in dem nur die ungebremsste Jagd auf Erfolg eine Rechtfertigung für die menschliche Existenz liefert. Sie wirkt dabei befreiend für beide Seiten: Derjenige, dessen unmenschliche Behandlung Empörung auslöst, wird jetzt – unabhängig von seinem wirtschaftlich definierten Erfolg – als Person anerkannt. Derjenige, der Empörung empfindet, macht eine spirituelle Erfahrung, die ihm – wiederum unabhängig von seiner jeweiligen Leistung – zuteil wird. Was bereits Boff mit dem Begriff des „heiligen Zorns“ und dem Verweis auf die Mystik eines Thomas Münzer andeutet, formuliert Jung Mo Sung hier explizit: Er erklärt das Empfinden von Empörung angesichts von unmenschlicher Behandlung anderer zu einer Form der spirituellen Erfahrung und lässt beide Erfahrungsdimensionen somit zu einer einzigen verschmelzen. Auch hier wird deutlich, dass Sung mit dem Bezug auf die Erfahrung desjenigen, der Empörung empfindet, eine eigene Erfahrung artikuliert. Darüber hinaus betont er in der Passage erneut, dass eine solche Erfahrung nicht auf sich beruhen kann, sondern zu „sozialem Engagement“ führen muss.

5.5 ZWISCHENFAZIT: EMOTIONALE ERFAHRUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK

Alle hier betrachteten Autoren sehen in der emotionalen Erfahrung eine zentrale Motivation für das politische Handeln. So betonen etwa Hardt und Negri sowie die Zapatisten die Erfahrung der Freude, die die Rebellion bereitet, und verweisen zudem auf eine globale, nationale Grenzen überschreitende Liebe als Grundlage für den Zusammenhalt und die Stärke der Bewegungen, die sich gegen die neoliberale Globalisierung engagieren. Aus der Stärke, die aus dem „Patriotis-

mus derer ohne Nation“ resultiert, leiten sie eine Art Siegesgewissheit trotz der scheinbaren Übermacht ihrer Gegner ab, die ebenfalls als Motivation fungiert.

Mit Ausnahme von Hardt/Negri betonen alle Autoren den handlungsmotivierenden Charakter von Mitleid und Barmherzigkeit. So verweisen die Zapatisten darauf, dass sie die „Herzen der anderen“ und damit auch deren „Schmerzen“ berühren und angesichts dieser Erfahrung nicht weiter schweigen können. Joseph Stiglitz beschreibt seine eigene intensive Nähe zu Bevölkerung und Politikern im globalen Süden in Abgrenzung von der distanzierten und „hartherzigen“ („callous“) Haltung der Vertreter internationaler Finanzinstitutionen. Pierre Bourdieu berichtet hingegen von seinem Einfühlen in die schmerzhaft und hoffnungslose Situation verschiedener Bevölkerungsgruppen besonders im eigenen Land.

Noch wichtiger ist das Mitleid für die theologischen Autoren. Míguez, Rieger und Sung etwa leiten aus dem Mitleid die Solidarität mit den Unterdrückten und Marginalisierten, aus dieser wiederum die Verpflichtung zum verändernden Handeln ab. Leonardo Boff beschreibt den „Willen zur Veränderung“, der aus Barmherzigkeit und Mitleid erwächst.

Ein Unterschied zwischen dem Umgang mit der Frage des Mitleids bei Boff einerseits und Míguez, Rieger und Sung andererseits besteht in Bezug auf das jeweilige „Objekt“ dieses Mitleids: Während Boff explizit ein „kollektives Mitleid“ („*compaixão coletiva*“) fordert, das auch die Erde miteinschließt, betonen Míguez, Rieger und Sung die Dimension des Mitleids mit konkreten Personen, wobei beide daraus jeweils den Appell zum politisch-sozialen Engagement ableiten. Boff geht also unhinterfragt davon aus, dass ein Gefühl des Mitleids mit der gesamten belebten Welt möglich ist; Míguez, Rieger und Sung schließen hingegen von der einzelnen Erfahrung des Mitleids auf den Einsatz für die Opfer von Ungerechtigkeit im Allgemeinen. Die Frage des Zusammenhangs zwischen dem individuellen Mitleid/Mitleiden mit konkreten Personen und der politischen bzw. sozialen Ebene – die unter anderem von Hannah Arendt mit Nachdruck gestellt wird – bleibt dabei bei beiden ungeklärt.

Die Theologen Duchrow und Hinkelammert erklären als einzige die Trauer angesichts des Versagens der Christen und der Kirche zu einer wichtigen Erfahrung, aus der sie Motivation für das Bemühen um die Erfüllung der christlichen Verpflichtung zum Engagement ableiten.

Zentral ist in mehreren der untersuchten Texte auch die Erfahrung der Empörung bzw. der Wut. Hardt und Negri sehen darin das „Rohmaterial“ jedes Aufbegehrens und in der damit verknüpften Stärke eine Basis für die Durchsetzungsfähigkeit rebellischen Handelns. Für sie hat die Artikulation und Verknüpfung der unterschiedlichsten Unrechtserfahrungen während der Proteste von Seattle

1999 dabei den Charakter eines Schlüsselerlebnisses. Bourdieu nennt die legitime Wut eine zentrale Motivation für sein eigenes Engagement. Jung Mo Sung erhebt die Empörung sogar zur „Gründungserfahrung“ der Befreiungstheologie.

Dass die Autoren besonders in Bezug auf Mitleid und Empörung immer auch eigene Erfahrungen artikulieren, zeigen sie nicht nur durch die häufige Verwendung der ersten Person Singular an, sondern auch, indem sie hervorheben, dass nicht jeder diese Erfahrungen von Mitleid und Empörung macht, sondern viele ihr gegenüber „taub“ bleiben. Damit verweisen sie implizit auch auf die Erfahrung, dass die eigene Empörung angesichts von Ungerechtigkeit und Elend von der Mitwelt nicht geteilt wird.

Gerade diese Beobachtung – dass die aus ihrer Sicht angemessenen Emotionen oftmals ausbleiben – bildet bei vielen der Autoren die Grundlage ihres Plädoyers für eine bestimmte *Form* des politischen Engagements, nämlich die Erhöhung der Sensibilität und das Hervorrufen dieser Emotionen. Im Sinne Rortys fordern und praktizieren sie also Formen von „sentimental education“, wobei sie unterschiedliche Problemdiagnosen und unterschiedliche Strategien ins Spiel bringen. Hardt und Negri sprechen explizit von „sentimental education“ und stellen dabei besonders die Korrektur „korumpierter“ Formen der Liebe in den Mittelpunkt. Bourdieu sieht hingegen in der zusammenhanglosen Präsentation von Schreckensszenarien in den Medien den Grund für das Ausbleiben von Empörung und plädiert somit implizit für eine bessere und differenziertere Berichterstattung. Joseph Stiglitz betont die Bedeutung der persönlichen Interaktion mit den Betroffenen bestimmter Politiken im Gegensatz etwa zu den „ferngesteuerten“ Intervention des IWF. Susan George plädiert für einen kritischen Umgang mit verschleiernenden Diskursen als Grundlage für das Aufkommen der angemessenen Wut. Leonardo Boff sieht in der Tradition Rousseaus die Dominanz der (instrumentellen) Vernunft als Grund für die mangelnde Sensibilität und nimmt besonders die Religionen und Kirchen in die Pflicht, „Resonanzräume“ für den „Schrei der Armen“ zu schaffen. Für den Versuch, die notwendige „compaixão“ aufkommen zu lassen, setzt er darüber hinaus auf die Orientierung an emotional sensiblen Vorbildern. Die angestrebte „mentale Revolution“ soll dabei als Basis für eine globale „Ethik des Mitgefühls“ dienen. Míguez, Rieger und Sung streben eine „Kultur der Sensibilität“ an und setzen dabei vor allem auf die Anerkennung aller Menschen als Personen unabhängig von ihrem marktbezogenen „Wert“.

An der doppelten Rolle von Emotionen als Motiv für das Handeln und als Gegenstand von Handlungsstrategien wie der Gefühlserziehung zeigt sich auch, dass sich die Autoren an der Frage des epistemischen Stellenwertes der Emotion abarbeiten und dabei in Inkonsistenzen verstricken. Zum einen wird der Wert

von Emotionen als unmittelbare und sogar privilegierte Erkenntnisquelle präsentiert, etwa wenn Hardt und Negri von den „real and urgent grievances“ sprechen, Bourdieu ein „Pflichtgefühl“ auf der Grundlage von Wut beschreibt oder Boff „compaixão“ und „verdade“ in einem Atemzug nennt. Dass sie jedoch die Veränderung oder das Hervorrufen von Emotionen als Aufgabe betrachten, zeigt, dass es aus ihrer Sicht durchaus falsche Emotionen gibt oder die eigentlich angemessenen Emotionen ausbleiben können. Damit legen sie implizit selbst Kriterien für die Bewertung von Emotionen zu Grunde. Dies zeigt sich teilweise an der Verwendung qualifizierender Adjektive wie „fureur légitime“ (Bourdieu), „ethical indignation“ (Sung) oder „iracundia sagrada“ (Boff). Damit deuten sie an, dass sie etwa im Sinne Isers oder Sens eine praktisch-rationale oder spirituelle Validierung der Emotion für erforderlich halten. Dem entspricht auch der Zweifel am eigenen Empfinden, den Bourdieu zum Ausdruck bringt, wenn er die Beschreibung des wutbasierten Pflichtgefühls durch den Einschub eines „peut-être illusoire“ relativiert.

Das Verhältnis zwischen der Emotion und anderen Erfahrungsdimensionen thematisieren die meisten Autoren kaum oder gar nicht. Leonardo Boff macht jedoch deutlich, dass er den „pathos“ gegenüber dem „logos“ durchaus als überlegene Erkenntnisquelle ansieht. Nur Susan George plädiert explizit für eine Kombination von Vernunft und Gefühl: „Be angry but be smart“.

Nur die Theologen machen die emotionale Erfahrung auch explizit zum Ausgangspunkt für die Formulierung von *Zielen* des politischen Engagements: Boff fordert den Einsatz für eine „Globalisierung eines Habitus des kollektiven Mitleids“; Míguez, Rieger und Sung setzen sich das Ziel einer gerechten Sozialordnung, in der Sensibilität für das Leiden anderer möglich ist. Implizit spielt die Zieldimension jedoch auch bei einigen anderen Autoren eine Rolle, insofern sie nämlich betonen, dass das Erleben von Emotionen der Freude und Liebe nicht nur die Aussichten auf den Erfolg des jeweiligen Engagements erhöht, sondern selbst bereits ein Ziel des Handelns darstellt. Diese Sichtweise artikulieren besonders die Zapatisten und Hardt/Negri. Indem sie die Ebene des subjektiven Erlebens so in den Mittelpunkt stellen, begeben sie sich jedoch in die Nähe zu einem dem vorherrschenden Konsumismus verwandten „Hedonismus der Erfahrung“ (Pleyers 2010: 54), bei dem die eigentlichen Anlässe für Protest oder Widerstand und die möglichen Auswege aus dem Blick geraten (vgl. *ibid.*: 56.; 201).

Während sich in der Artikulation der emotionalen Erfahrung und ihrer Thematisierung als Motiv, Form und Ziel politischen Handelns deutliche Gemeinsamkeiten zeigen, variiert die Wahl der ideengeschichtlichen Vorbilder erwartungsgemäß stark zwischen den verschiedenen Autorengruppen. Eine auffällige

Überschneidung gibt es jedoch auch hier: Franz von Assisi wird sowohl von Hardt und Negri, als auch von Leonardo Boff zum Vorbild erklärt. Dabei betonen Hardt und Negri besonders seine Fähigkeit, Liebe und Freude zur Grundlage von Gemeinschaft und Stärke zu machen, während Boff seine Sensibilität zum Modell für eine Ethik des Mitleids erhebt.

In ihrem Plädoyer für einen neuen globalen Patriotismus und eine Stärke, die aus Empörung erwächst, berufen sich die Zapatisten vorrangig auf die patriotische mexikanische Rhetorik des neunzehnten Jahrhunderts, während Hardt und Negri besonders auf Autoren der Renaissance und Neuzeit rekurrieren, allen voran auf Machiavelli und Spinoza. In Bezug auf die von ihnen geforderte „Gefühlserziehung“ orientieren sie sich hingegen an postmodernen Autoren, insbesondere Deleuze und Guattari.

Die ökonomisch-soziologische AutorInnengruppe bedient sich bei der Artikulation und Einordnung emotionaler Erfahrungen keiner Rekurse auf die Ideengeschichte, sondern benennt nur die Kontrastfolie eines distanzierten Denkens und Handelns, in dem das Leiden einzelner keine Rolle spielt, wie sie es nationalen Regierungen, Konzernen und internationalen Finanzinstitutionen zuschreiben.

Die Theologen rekurrieren hingegen auf sehr verschiedene biblische und nichtbiblische Vorbilder. Mit Blick auf die Empörung rekurriert Boff beispielsweise auf den Inkagelehrten des sechzehnten Jahrhunderts Poma de Ayala sowie auf den neuzeitlichen Theologen und Revolutionär Thomas Münzer. Für die Thematisierung des handlungsmotivierenden Mitleids berufen er und alle hier betrachteten Theologen sich auf die Passage aus der Exoduserzählung, wonach Gott den „Schrei seines Volkes“ wahrgenommen und sich seiner erbarmt hat.

Duchrow und Hinkelammert erinnern zusätzlich an das Zinsverbot und das Gebot zur Rückerstattung lebensnotwendiger verpfändeter Güter aus der Exoduserzählung. Außerdem ist Bonhoeffer ein Referenzpunkt für sie, wenn sie die Trauer angesichts des Versagens der Christen an ihren Aufgaben artikulieren. In der Wahl der historischen Vorbilder zeigt sich hier ein genereller Unterschied zu Hardt und Negri. Während letztere in Autoren der frühen Neuzeit auch in Fragen der politischen Bedeutung von Emotionen Vorbilder erkennen, verorten Duchrow und Hinkelammert in der Frührenaissance einen verhängnisvollen kulturellen Umbruch, der die Inhumanität der folgenden Jahrhunderte einleitete.

In der Gesamtschau ergibt sich zunächst der Befund, dass die emotionale Erfahrungsdimension in allen drei Autorengruppen eine wichtige Rolle spielt. Sie sind damit Teil der umfassenderen theoretischen und praktischen Bewegung, die die Emotionen als handlungsleitende Erfahrungen ernst nehmen will.

Dies gilt auch für die grundsätzlich an der soziologischen und ökonomischen Wissenschaft orientierten Autoren Bourdieu, Stiglitz und George. Am wichtigsten für das Zusammenspiel von Motiven, Formen und Zielen des geforderten politischen Engagements ist die emotionale Erfahrung jedoch für die Theologen Boff sowie Miguez, Rieger und Sung, die sie bis zur Identifikation an die religiöse Erfahrung annähern.

6 Kreative Erfahrung und Globalisierungskritik

„Podemos dizer que a razão moderna está cativa nas malhas do poder economico e político. É pela fantasia que a sociedade e os oprimidos conseguem transcender a prisão e entrever um mundo distinto deste, perverso, que lhes nega participação e vida“ (Boff 1993: 104).¹²²

„La loca locura de una convocatoria a los cinco continentes para reflexionar críticamente sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, encontró que no estaba sola en su delirio y, pronto, locuras de todo el planeta empezaron a trabajar en traer el sueño a reposar en la realidad [...]. Un sueño soñado en los cinco continentes puede llegar a hacerse realidad en la realidad“ (EZLN 1996c).¹²³

„Everything said here is a work in progress – my modest contribution to the movement’s ongoing appeal to the collective imagination and to our collective will to create another world“ (George 2004: 159).

„Durch die Fantasie“, kann die Gesellschaft, so Leonardo Boff in der zitierten Passage, das Gefängnis des Status quo transzendieren und eine andere Welt

122 Wir können sagen, dass die moderne Vernunft gefangen ist in den Maschen der wirtschaftlichen und politischen Macht. Durch die Fantasie schaffen es die Gesellschaft und die Unterdrückten, aus dem Gefängnis auszubrechen und eine Welt zu errahnen, die anders ist als diese perverse Welt, die ihnen Teilhabe und Leben verweigert.

123 Die verrückte Verrücktheit eines Aufrufs an alle fünf Kontinente, kritisch über unsere Vergangenheit, unsere Zukunft und unsere Gegenwart zu reflektieren, fand heraus, dass sie in ihrem Delirium nicht alleine war, und bald begannen die Verrücktheiten des ganzen Planeten, daran zu arbeiten, den Traum in die Realität zu holen [...]. Ein auf fünf Kontinenten geträumter Traum kann Realität werden in La Realidad.

erahnen. Die Zapatisten beschwören hingegen die „verrückte Verrücktheit“ ihres Aufrufs, sich im Hochland von Chiapas mit Menschen aus fünf Kontinenten zu versammeln und betonen, dass der „Traum“ sich dort erfüllt hat. Susan George stellt ihre Veränderungsvorschläge als einen Beitrag zur „kollektiven Imagination“ einer Bewegung dar. Boff, die Zapatisten und George verweisen also aus unterschiedlichen Perspektiven auf die Erfahrungsdimension der Kreativität. Wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, taucht diese Erfahrungsdimension in den Texten der Globalisierungskritik als Motivation, Form und Ziel politischen Engagements auf. Dazu wird zunächst die Struktur der kreativen Erfahrung charakterisiert, bevor drei Themenkomplexe diskutiert werden, die für die Argumentation der Globalisierungskritik zentral sind: Die Aneignung der vormals als transzendent gedachten Kreativität durch den Menschen, die Frage nach dem Subjekt der kreativen Erfahrung (Individuum vs. Kollektiv), sowie die Bedeutung der Kreativität für die Überzeugung von der Formbarkeit politischer Ordnung, allen voran in Utopismus und Vertragsdenken.

6.1 DIE KREATIVE ERFAHRUNG

6.1.1 Zur Struktur der kreativen Erfahrung

Unter der kreativen Erfahrung soll diejenige Form der Imagination verstanden werden, durch die etwas – zumindest für den Erfahrenden – völlig Neues hervorgebracht wird.¹²⁴ Das Organ der Erfahrung ist dabei die Imagination in ihrer occasionellen Ordnung, d.h. insofern sie nicht an die Kausalität der Dingwelt gebunden ist (vgl. Leidhold 2002: 140). Die Form der Partizipation ist damit nicht-gegenständlich. Die Quelle des Bezugs liegt beim Erfahrenden selbst, kann jedoch nicht – wie etwa die erinnernde Imagination – willkürlich hervorgebracht werden.

Ähnlich wie bei der religiösen Erfahrung können notwendige Bedingungen für eine kreative Erfahrung identifiziert werden. Dazu gehören die Vertrautheit

124 Wenn das dabei Imaginierte zu irgendeinem früheren Zeitpunkt schon von anderen hervorgebracht wurde, relativiert dies zwar in historisch-rückblickender Perspektive die Bedeutung der jeweiligen Vorstellung, negiert jedoch nicht ihren Charakter als kreative Erfahrung. Diesen Zusammenhang formuliert Margaret Boden, indem sie zwischen h-creativity (historical creativity) und p-creativity (psychological creativity) unterscheidet. Während h-creativity auch von der Gesellschaft als eindeutige historische Innovation anerkannt wird, ist p-creativity zunächst nur vom Subjekt selbst als Neues hervorbringend wahrgenommen (vgl. Boden 1994: 5).

mit dem jeweiligen Gebiet – z.B. Kunst, Musik, Mathematik etc. – sowie die ständige Übung im Umgang damit (vgl. Abel 2006: 3 f.). Eine Technik, die besonders für die künstlerische Kreativität als begünstigend gilt, ist das freie Assoziieren auf der Grundlage vorhandener Muster und Formen. Ein Hinweis darauf findet sich bereits in Leonardo da Vincis „Trattato della Pittura“, wo er empfiehlt, in den Wolken, in der Asche eines Feuers oder den Flecken auf einer Wand neue Formen und Gestalten zu entdecken und so den Geist „a varie invenzioni“ anzuregen (Leonardo 1817 [1651]: 60 f.; vgl. Gombrich 1985 [1966]: 82 f.).

Das eigentliche Eintreten der kreativen Erfahrung ist jedoch letztlich kontingent und wirkt in der Erfahrung wie eine äußere Einwirkung. Diesem Charakteristikum der kreativen Erfahrung entsprechen auch sprachliche Ausdrücke wie „einen Geistesblitz haben“ oder „inspiriert werden“. Dass die kreative Erfahrung nicht willkürlich herbeigeführt werden kann, hat zu verschiedenen Spekulationen über ihren Ursprung geführt. Zu den bekannten Topoi gehören hier die göttliche Inspiration und der Traum. Beide Vorstellungen verbindet Michelangelos Kohlezeichnung „Il Sogno“ von ca. 1533 – eines der eindrucklichsten Zeugnisse der Reflexion der kreativen Erfahrung im Medium der Kunst (vgl. Ruvoldt 2003: 100). In der Bildmitte zeigt es einen auf eine Kugel gelehnten Akt, der von einer senkrecht hinabstürzenden Engelsfigur mit einer Trompete angeblasen wird. Diese zielt dabei nicht auf das Ohr des jungen Mannes, sondern auf die Mitte seiner Stirn und damit die Stelle, an der die Tradition der Renaissancemedizin die „*imaginatio*“ lokalisierte (vgl. *ibid.*: 89). Mit dieser Darstellung der Inspiration verknüpft Michelangelo den Titel „Der Traum“ und die an einen Schlafenden erinnernde Körperhaltung.

In Berichten über kreative Erfahrungen steht oft das Element des Durchbruchs, des Überraschenden, des Unerwarteten im Umgang mit bekannten Problemen im Mittelpunkt (vgl. Lenk 2000: 120). Derartige „Aha-Erlebnisse“ werden dabei oft auch als „visionäre“ Erfahrung geschildert. So spricht etwa Mozart davon, dass er ein Stück „mit einem Blick“ übersehen hat und der Mathematiker Poincaré formuliert, dass er die Lösung eines bestimmten mathematischen Problems mit einem Mal mit seinem inneren Auge wahrnahm (vgl. *ibid.*: 189 f.; Poincaré 1952 [1910]: 24), und zwar verbunden mit den Charakteristika von „Schönheit, Plötzlichkeit und unmittelbarer Sicherheit“ (*ibid.*: 26). Selbst in Disziplinen wie Musik und Mathematik spielt für die kreative Erfahrung offenbar nicht das sukzessive und analytische Vorgehen, sondern der einmalige Durchbruch eine zentrale Rolle, wenn auch die kontinuierliche Beschäftigung mit dem Problem zentrale Voraussetzung für einen solchen Durchbruch bleibt (vgl. Lenk 2000: 189 f.; Poincaré 1952 [1910]: 27). Graham Wallas, der bereits

in den 1920er Jahren ausgehend von Poincarés Schilderungen ein Phasenmodell der kreativen Erfahrung entwickelt, unterteilt diese vorausgehende Periode der kontinuierlichen Auseinandersetzung noch einmal in „preparation“ und „incubation“ (vgl. Wallas 1926; Matthäus 1976).

Eng verknüpft mit ihrer Kontingenz ist eine weitere Besonderheit der kreativen Erfahrung. Diese liegt darin, dass sie offenbar nicht bei allen Menschen mit gleicher Häufigkeit, Intensität und Wirkung vorkommt. Diese Beobachtung bietet seit Jahrhunderten Anlass für kontroverse Diskussionen um die Frage, was die Menschen auszeichnet, die besonders bahnbrechende Innovationen in Kunst, Wissenschaft und Technik hervorgebracht haben. In der Psychologie wird mit verschiedenen Methoden versucht, Charakteristika besonders „kreativer“ Persönlichkeiten zu identifizieren (vgl. Matthäus 1976: 1196). Hier werden sowohl bestimmte Eigenschaften (z.B. Originalität), als auch bestimmte Fähigkeiten (z.B. metaphorisches Denken, Flexibilität, Visualisierungsfähigkeit) und schließlich Stile (z.B. die Tendenz zum Hinterfragen von Konventionen) diskutiert (vgl. Sternberg/Tardif 1988: 434 f.; Matthäus 1976: 1195). In besonders vielen Studien zu der Frage wird der Fähigkeit, die jeweils richtigen, d.h. wichtigen und gleichzeitig lösbaren, „Probleme“ zu identifizieren ein hoher Stellenwert beigemessen (vgl. *ibid.*: 435). Daneben gibt es seit Jahrhunderten den Topos der Verknüpfung von Kreativität und Wahnsinn. So identifiziert im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert der Psychiater und Kriminologe Cesare Lombroso „epileptische Psychosen“ als Ursprung kreativen Schaffens (vgl. Matthäus 1976: 1196; Lombroso 1887 [1872]; 1890). Der Topos von der „dunklen Seite“ kreativen Talents ist hingegen schon wesentlich älter. Michelangelo zitiert ihn in „Il Sogno“, indem er rund um die Zentralfigur eine Gruppe Figuren platziert, die bestimmte mit der Melancholie assoziierte Todsünden repräsentieren (vgl. Ruvoldt 2003: 103).

Eine weitere Besonderheit besteht in der herausragenden Bedeutung der jeweiligen Umsetzung der Erfahrung. Noch stärker als andere Erfahrungsdimensionen ist die kreative Erfahrung als Bedingung ihrer Wirkmächtigkeit an ihre Artikulation, bzw. an die „Elaborationsfähigkeit“ (Lenk 2000: 96) des Erfahrenden gebunden. Ein „Geistesblitz“ muss „ausbuchstabiert werden z.B. in ein Gemälde, in eine Komposition, in eine Theorie, in ein technisches Artefakt, in eine Maschine“ (Abel 2006: 8). Nachdem das Neue erfahren wurde, muss es zunächst kritisch geprüft und, sofern als wichtig und wertvoll erkannt, fixiert und realisiert werden. Nur so kann ihm auch Dauer verliehen werden. Erst in der Realisation kommen dann Handeln und Herstellen ins Spiel (vgl. Leidhold 2001: 70 f.; Leidhold 2002: 130). Auf den Zusammenhang zwischen kreativer Erfahrung und Umsetzung verweist auch Michelangelo in seiner Zeichnung „Il

Sogno“, indem er die zentrale Figurengruppe zusätzlich mit unvollendet gelassenen oder nur angedeuteten Skizzen umgibt: Gerade die Skizze gilt in der Renaissance als die künstlerische Form, die das Moment der kreativen Erfahrung am unmittelbarsten zum Ausdruck bringt (vgl. Ruvoldt 2003: 92). Zusammen mit der ausgestalteten Figurengruppe reflektiert Michelangelo hier also die verschiedenen Stufen in der Umsetzung der kreativen Erfahrung in einem Werk.

Im Folgenden werden drei Aspekte beleuchtet, die für das Verständnis der Kreativität in der Globalisierungskritik zentral sind: Der Prozess der Aneignung der Kreativität durch den Menschen zwischen dem ausgehenden Mittelalter und der frühen Neuzeit, die Debatte über die Möglichkeit einer „kollektiven Kreativität“ und die Implikationen der kreativen Erfahrung für die Gestaltbarkeit der politischen Ordnung.

6.1.2 Der Mensch als zweiter Gott – Die Aneignung der göttlichen Kreativität durch den Menschen

„It all began with a revolution. In Europe, between 1200 and 1600 [...] something extraordinary happened. Humans declared themselves masters of their own lives, producers of cities and history, and inventors of heavens“ (Hardt/Negri 2001: 70).

Hardt und Negri betonen hier die Verbundenheit ihres eigenen Projektes mit der Spanne zwischen 1200 und 1600, in der – so ihre Rekonstruktion – die Menschen sich als Erfinder ihrer selbst entdeckten. Damit beziehen sie sich auf den Prozess, durch den die vormals transzendent und göttlich gedachte Kreativität als menschliche Fähigkeit erkannt und artikuliert wird. Dieser wird im Folgenden skizziert.

Die meisten Denker der griechischen und römischen Antike thematisierten die menschliche Kreativität entweder gar nicht oder lehnten sie als vermessen ab. Paradigmatisch hierfür ist der Mythos des Prometheus, in dem die Innovation, die den Menschen das Feuer bringt, als Übertretung bewertet und mit ewigem Leiden bestraft wird (vgl. Leidhold 2001: 55). Auch in einer frühen literarischen Reflexion auf die menschliche Kreativität schwingt Erschrockenheit angesichts dieser Fähigkeit des Menschen mit (vgl. Sophokles 1966: 41 f. [Vers 364–367], vgl. Meier 1980: 210 f.). Zahlreiche Zeugnisse finden sich dafür, dass bei den Protagonisten der griechischen Polis eine allgemeine politische „Neuerungs-skepsis“ (ibid.: 482) herrschte und das Althergebrachte und Traditionelle immer als das Ehrwürdige angesehen wurden.

Die klassische Metaphysik scheint die Kreativität dementsprechend „vergesen“ zu haben (Abel 2006: 16). So war die platonische Philosophie vom Grundgedanken der Nachahmung geprägt, wonach der Stoff nach dem Urbild der Idee

gestaltet wird und sich die Kunst durch Mimesis auf die Natur bezieht. Aristoteles' Metaphysik interpretiert Veränderungen hingegen als die Überführung von Potenzialität in Aktualität. Für Kunst und Dichtung legt auch er das Paradigma der Mimesis zu Grunde, allerdings durchaus nicht im Sinne einer „stumpfen“ Kopie der Wirklichkeit, sondern in einem sehr allgemeinen und weiten Sinn (vgl. Schmidt 1985a: 11). Dies wird deutlich, wenn er in seiner Poetik (1451 a36 ff.) klar zwischen Dichtkunst und Geschichtsschreibung unterscheidet: Während es die Aufgabe der „historía“ ist, das wirklich Geschehene darzustellen, geht es dem Dichter („poietés“) darum, das zu schildern, was geschehen könnte (vgl. Kamp 2010: 35–37).

Im Christentum sind Kreativität und Schaffenskraft an die Idee der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts gebunden, die ihrerseits aber dadurch gewissermaßen relativiert ist, dass die Theologie unter dem Einfluss der platonischen Metaphysik lange Zeit von einer Schöpfung als Imitation der ewigen Ideen ausging (vgl. Leidhold 2001: 57 f.). Der erste christliche Denker, der die menschliche Fantasie nicht – wie etwa Augustinus – in Bausch und Bogen verdammt, ist der Frühcholastiker Richard von St. Victor. Dieser unterscheidet in seiner Schrift „Benjamin Major“ drei Formen von Imagination, die er als „creatrix, moderatrix et reparatrix imaginatio“ (Richard v. St. Viktor 1996: III,I [55]) bezeichnet. Er liefert damit eine erste Bestimmung der kreativen Erfahrung, indem er sie als eine Spezies der Imagination charakterisiert. Diese Unterform zeichnet sich dadurch aus, dass sie auf der Basis des Bekannten neue Gebilde frei erschafft (vgl. Leidhold 2001: 57; Palmén 2014: 61).

Zentral für die Entwicklung der kreativen Erfahrung ist des weiteren William of Ockham, der die christliche Idee der „creatio ex nihilo“ konsequent zu Ende denkt: Er lässt die vermittelnde Rolle von Ideen, Prinzipien oder Allgemeinbegriffen wegfallen und attestiert dem Schöpfergott damit einen völlig ungebundenen Willen (vgl. Quotlibet VI, q 1: Ockham 2000: 67–75). Dieses neue Gottesbild überträgt Ockham dann im zweiten Schritt auf den Menschen, dessen schöpferischen Willen er ebenfalls als frei und ungebunden denkt (vgl. Sentenzenkommentar, I, d 1 q6: Ockham 2000: 125–139; Leidhold 2001: 58 f.). Als das menschliche Pendant zur göttlichen Omnipotenz setzt Ockham dabei die „duplex potestas“, womit er die doppelte Befugnis bezeichnet, sich Eigentum zu schaffen und sich politisch zu organisieren. Insofern kommt der Gedanke von der menschlichen Gestaltungskraft in Analogie zur göttlichen zuerst mit Bezug auf das politische Handeln zum Ausdruck (vgl. Ockham 1992 [1340–1347]: 91 f.; Leidhold 2001: 60 f.).

Nicolaus Cusanus formuliert dieses neue Verständnis von der menschlichen Kreativität dann explizit, wenn er in seiner Schrift „Über den Beryll“ den Men-

schen mit Verweis auf Hermes Trismegistus als „secundus deus“ bezeichnet und dies folgendermaßen erläutert:

„Denn wie Gott Schöpfer der realen Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der Verstandesseienden und der künstlichen Formen, die lediglich Ähnlichkeiten seiner Vernunft sind, so wie die Geschöpfe Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft sind. Also hat der Mensch die Vernunft, die im Erschaffen Ähnlichkeit der göttlichen Vernunft ist“ (Nicolaus Cusanus 2002 [1458/1459]: 9).

Die Begründung für die Übernahme dieser Überzeugung ist revolutionär: Denn der Mensch wird an dieser entscheidenden Stelle eben aufgrund seiner eigenen Kreativität zum zweiten Gott erklärt, die „in der Bedingung der Endlichkeit die Entsprechung der regulativ zu denkenden göttlichen Kreativität darstellt“ (Kreuzer 2006: 413 f.; vgl. auch Flasch 2001: 77 ff.).

Die von Cusanus herausgearbeitete Kreativität des Menschen überträgt Giovanni Pico della Mirandola in seiner berühmten „Oratio de Dignitate Hominis“ auf paradigmatische Weise auf die Selbstschöpfung des Menschen: In diesem revolutionären Text stellt er den Menschen als einziges Wesen vor, dem von Gott keine festgelegte Natur zugeteilt wurde und das es daher in der Hand habe, sein Wesen als sein eigener Bildhauer und Schöpfer – „plastes et fictor“ (Pico della Mirandola 1997 [1496]: 8) – zu formen.

Cusanus' Ausführungen und Picos wirkmächtige neue Anthropologie sind Teil einer allgemeinen Explosion kreativer Energie, die sich ab der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts auch auf der Ebene von Künsten, Architektur, Ingenieurswesen, Naturwissenschaften und nicht zuletzt in der Erweiterung der bekannten Erdoberfläche ereignet. In der Malerei wenden sich die Künstler etwa von den jahrhundertlang verwendeten Musterbüchern ab und dem kreativen Experimentieren zu (vgl. Ruvoldt 2003: 92; Gombrich 1985 [1966]: 79–86). Gleichzeitig beginnen sie, sich dagegen zu verweigern, genaue Weisungen über Motive und Ausgestaltung von ihren Auftraggebern entgegen zu nehmen (vgl. Kemp 1977: 358 f.). Von dem Architekten Brunelleschi wird berichtet, dass er anderen nachdrücklich empfahl ihre Erfindungen („invenzioni“) gegen Piraterie zu schützen (vgl. *ibid.*: 351).

Die italienische Renaissance zeichnet sich dabei nicht nur durch die Produkte künstlerischer Innovation aus sondern auch durch eine intensive Fortsetzung der Reflexion der kreativen Erfahrung durch die Künstler selbst. Prominent werden in der Kunsttheorie der Renaissance die Begriffe „fantasia“ und „inventio“. Die Avantgarde bilden hier die Architekten. So betont etwa Leon Battista Alberti, dass der Architekt etwas nach seiner eigenen „inventio“ schaffen muss, ohne

dabei jedoch Dekorum und Disziplin zu vernachlässigen (vgl. Alberti 1966 [1485]: 9.10; vgl. Kemp 1977: 351). In seinem Traktat über die Malerei stellt er dann Skulptur, Architektur und Malerei gemeinsam auf die höchste Stufe der Künste und schreibt ihnen quasi-göttliche Macht zu: Indem der Maler das Bild lebendiger Wesen formt, erscheint er wie ein Gott unter den Sterblichen (Alberti 2002 [1436]: 100 [Buch 2, Kap.25]; vgl. Kemp 1977: 393). Der Architekt und Maler Francesco di Giorgio unterscheidet in seinen zwischen 1478 und 1490 entstandenen „*Trattati de architettura civile e militare*“ die Werke der Tiere – etwa der Bienen, Spinnen und Schwalben – von denen der Menschen. Der Verweis auf die Werke der Tiere ist dabei ein viel verwendeter aristotelischer Topos. Allerdings liefert Francesco eine völlig neue Begründung für die qualitative Unterscheidung und damit eine neue Charakterisierung der menschlichen Schöpfungskraft: Während die Werke der Tiere immer gleich bleiben, seien die Erfindungen des menschlichen Geistes „nahezu unbegrenzt“ („quasi infinite“, di Giorgio 1967 [1841]: 505, vgl. Kemp 1977: 354; 396).

Eine sehr ähnliche Position vertritt auch Leonardo da Vinci, jener „uomo universale“, der das Kreativitätsideal der Renaissance durch seine Tätigkeit in Wissenschaft, Kunst und Ingenieurswesen paradigmatisch verkörpert. Er formuliert selbstbewusst, dass die Werke des Malers „infinite più“ – „unendlicher“ – sind als die der Natur, was allerdings im Widerspruch zu späteren Aussagen steht (vgl. Leonardo 1817 [1651]: 89; vgl. Kemp 1977: 377). Ab etwa 1500 verwendet er auch das Verb „*creare*“ im Zusammenhang mit dem Schaffen von Bildern und Musik – wenn auch in Konkurrenz mit dem allgemeineren „*fare*“ und anderen Ausdrücken (vgl. Kemp 1977: 383). Die darin bereits enthaltene Konnotation des göttlichen Schaffens macht er explizit, wenn er den Maler als „*Signore e creatore*“ bezeichnet, der alles erschaffen kann, was er möchte, sei es schön oder angsteinflößend, lustig oder mitleiderregend (Leonardo 1817 [1651]: 6; vgl. auch Kemp 1977: 383).

Trotz aller berechtigten Kritik an der Idealisierung der Renaissancekunst in der Tradition Jacob Burckhardts (vgl. Wyatt 2014: 2) lässt sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert insofern durchaus ein entscheidender Umbruch in der Wertschätzung und Anwendung von Kreativität verzeichnen. Insgesamt stand die kreative Imagination für die Renaissance jedoch nie im Widerspruch zur gleichzeitig zur Norm erhobenen „*imitatio*“, die sich sowohl auf die antiken Meister, als auch auf die Natur bezog. Vielmehr verstanden etwa Autoren wie Manetti und auch der späte Leonardo diese Pole als in völliger Harmonie zueinander (vgl. Kemp 1977: 350; 372; 381). Auch die Vorstellung von der menschlichen Schöpfungskraft als „göttlich“ wird in der Renaissance, beispielsweise bei

Alberti, zunächst immer gleichzeitig durch Einschübe wie „quasi“ oder „paene“ relativiert (vgl. *ibid.*: 393).

Dies ändert sich jedoch mit der Verherrlichung menschlicher, besonders literarischer, Kreativität in der Geniezeit, deren Hochblüte im deutschsprachigen Raum in die Spanne zwischen 1760 und 1775 fällt. Sie geht sowohl einher mit der Emanzipation der Dichter von ihrer Rolle als Gelehrte oder Hofdiener, als auch mit einer Infragestellung von Autorität (vgl. Schmidt 1985a: 1–6). Die Loslösung von althergebrachten sozialen, politischen und geistigen Autoritäten wird dabei dadurch ermöglicht, dass das schöpferische „Genie“ als „plausiblere Autorität“ (*ibid.*: 264) auf den Plan tritt.

Symbolfigur für das schöpferische Genie ist dabei Prometheus, der bereits in der antiken Mythologie als Schöpfungsfigur auftaucht, dann jedoch für seine Hybris bestraft wird. Mit der wachsenden Wertschätzung der Kreativität ab der Frührenaissance finden sich zunehmend positiv konnotierte Referenzen auf diese Figur, angefangen bei Boccaccio, über Erasmus, Bovillus, und den Kunsttheoretiker Filippo Villani, bis hin zu Shaftesbury (vgl. *ibid.*: 256–259).

Während Shaftesbury den Dichter jedoch als „just Prometheus under Jove“ (Shaftesbury 1711: 207) bezeichnet, ist das Verhältnis in Goethes berühmter Prometheus-Ode umgekehrt (vgl. Schmidt 1985a: 259): Hier steht der Prometheus nicht unter dem Schöpfergott, sondern befiehlt als lyrisches Ich dem Zeus gleich zu Beginn: „bedecke Deinen Himmel“. Dabei gilt die „Kampfansage“ (*ibid.*: 261) nicht nur irgendeinem Zeus, sondern auch explizit dem christlichen transzendenten Schöpfergott und der vom Christentum geforderten Weltabkehr. An seine Stelle setzt sich der Dichter/Prometheus mit „blasphemischem Pathos“ (*ibid.*: 268), wenn er eindeutige Bibelzitate („Herrlichkeit“, „nach meinem Bilde“) verwendet, um seine eigene Schöpfungskraft zu charakterisieren (vgl. *ibid.*: 265–268). Alle Vorbehalte im Vergleichen von menschlicher und göttlicher Kreativität, wie sie Hochmittelalter und Renaissance kennzeichnen, sind damit aufgehoben.

Diese Vorstellung wird in der Folgezeit wieder relativiert, und auch die Protagonisten der Geniezeit wie Goethe und Herder nehmen später ihren uneingeschränkten Enthusiasmus für das Genie zurück (vgl. Schmidt 1985b: 1f.). Dennoch bleibt das Bewusstsein, dass der Mensch die vormals nur Gott zugeschriebene Schöpfungskraft besitzt, über Jahrhunderte wirkmächtig. Allerdings entwickelt sich eine intensive Debatte darüber, wer das eigentliche Subjekt der kreativen Erfahrung ist. Da diese Debatte auch für die Globalisierungskritik zentral ist, wird sie im Folgenden genauer beleuchtet.

6.1.3 Die kreative Erfahrung – individuell oder kollektiv?

„We have to rid ourselves of the notion that innovation relies on the genius of an individual. We produce and innovate together only in networks. If there is an act of genius, it is the genius of the multitude“ (Hardt/Negri 2005: 338).

Hardt und Negri wenden sich hier explizit gegen die Idee des genialen Individuums und vertrauen stattdessen auf den „Genius der Multitude“. Damit sind sie Teil einer Entwicklung, die die Auseinandersetzung des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts mit der Kreativität prägt: Neben die Identifikation des Individuums als Subjekt der Kreativität tritt die konkurrierende Vorstellung von der kollektiven Kreativität. Neben die Betonung der Besonderheit des kreativen Talents tritt dessen Negierung.

So wird in der Kunst die Idee des schöpferischen Genies ironisch gebrochen, wie etwa in den Arbeiten Sigmar Polkes, oder dadurch ad absurdum geführt, dass Künstlerkollektive auftreten, bei denen das Werk des Einzelnen nicht mehr erkennbar sein soll. Joseph Beuys' Mottospruch „Jeder Mensch ist ein Künstler“ ist ebenfalls Teil des Programms, die Hervorhebung und Verehrung des Künstlerisch-Genialen zu unterminieren, wobei allerdings gleichzeitig die Kreativität „jedes Menschen“ nicht negiert, sondern betont wird (vgl. Beuys 1975).

In den 1980er Jahren wendet sich der Psychologe Robert Weisberg in seinem einflussreichen Buch „Creativity“ (1986) gegen „Genius and other myths“, wie es im Untertitel heißt, und erklärt, so der zweite Teil des Untertitels, „What you, Mozart, Einstein, and Picasso have in common“. Dabei negiert er nicht die Möglichkeit kreativer Produkte, wohl aber deren Status des Außergewöhnlichen. Indem er etwa die Prozesse nachzeichnet, die zu berühmten Entdeckungen und Erfindungen in Wissenschaft und Kunst geführt haben, versucht er nachzuweisen, dass Kreativität nichts anderes ist als „activity resulting from the ordinary thought processes of ordinary individuals“ (ibid.: 12). Dies exerziert er etwa am Fall der „Erfindung“ des Kubismus, der Collage und des Mobiles durch (vgl. ibid.: 111–136), die er in kleine, evolutionäre und problembezogene Zwischenschritte unterteilt, ohne dabei jedoch nachweisen zu können, dass die kreative Imagination als eigene Erfahrungsdimension hierbei keine Rolle mehr spielt.

Daneben lässt sich eine Tendenz beobachten, die Kreativität von der individuellen Erfahrung ganz abzukoppeln und auf den gesamten Kosmos zu übertragen, so etwa in der Kosmologie Alfred North Whiteheads (vgl. Whitehead 1979 [1929]). Insofern findet ideengeschichtlich gewissermaßen eine Rückkehr zum Anfang statt, allerdings ohne den Bezug zu Gott (vgl. Leidhold 2001: 67; Abel 2006: 20).

Eine weitere Entwicklung im Verständnis der Kreativität führt ebenfalls zu einer Loslösung von der individuellen Erfahrung: Die Grundlage bilden Beobachtungen über die Wirkung „kreativer Atmosphären“ in Städten, Szenen, Subkulturen und virtuellen Netzwerken. So scheinen bestimmte Konstellationen von Personen, die an ähnlichen Problemen arbeiten, „inspirierend“ zu wirken, wofür es verschiedene historische Beispiele gibt, wie etwa das künstlerische Gravitationszentrum Florenz um 1500, die Göttinger Universität zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts oder das „Silicon Valley“ der neunziger Jahre (vgl. Lenk 2000: 92). Zu den Faktoren, mit Hilfe derer solche Orte sich positiv auf Kreativität auswirken können, werden etwa spezifische Publikumserwartungen, Bildungs- und Einstellungsgelegenheiten, die Zirkulation von Wissen, sowie die Verfügbarkeit von Vorbildern und Gleichgesinnten („peer-groups“) genannt (vgl. zusammenfassend Sternberg/Tardif 1988: 439). Aufgrund der höheren Dichte solcher Gelegenheiten und Personen gilt daher allgemein die Stadt – neben speziellen Projekten wie Künstlerkolonien – als zuträglich für individuelle kreative Erfahrung, sowie gleichzeitig als Objekt der kreativen Intervention.

Im Zuge der stärkeren Fokussierung dieser Prozesse, insbesondere mit Betonung auf der Wirkung virtueller Vernetzung, gewinnt schließlich der Gedanke an Stoßkraft, dass nicht mehr das Individuum, sondern ein Kollektiv oder „der Schwarm“ insgesamt kreativ ist. Dazu passen die Ansätze der „Creative Commons“ Bewegung, die gegenüber der individuellen die gemeinschaftliche Kreativitätsleistung in den Mittelpunkt stellt und dieser Neugewichtung auch durch ein verändertes – nämlich weniger striktes – Urheberrecht Ausdruck verleihen will (vgl. Lessing 2004).

Teil dieser Reflexion ist auch eine Richtung der Arbeitssoziologie, die davon ausgeht, dass in neuen Formen immaterieller Arbeit die eigentlichen Produkte durch die Kreativität einer Gruppe zu Stande kommen, in der die Leistungen der Einzelnen aufgehen und daher auch als Gemeingut verstanden werden müssen (vgl. Lazzarato 2002: 109 f.). In diesem Zusammenhang wird auch der Begriff der „Multitude“ wiederentdeckt, den Hardt und Negri aufnehmen und zu einem Schlagwort der Globalisierungskritik machen.

Indem sie die Arbeit als das zentrale Feld der Kreativität identifizieren, beziehen diese Autoren die Gegenposition zu Hannah Arendt. Diese versteht innerhalb der drei prinzipiellen Tätigkeiten, die die „Vita Activa“ ausmachen – Arbeiten, Herstellen und Handeln – das Arbeiten als Kennzeichen des „Animal laborans“ im wahrsten Sinne des Wortes als gänzlich unkreativ (vgl. Arendt 2007 [1967]: 16 ff.). Als „Mühsal, die so gar nichts Dauerndes zustande bringt“ (ibid.: 104) dient sie der regelmäßigen Reproduktion des menschlichen Lebens. Den herstellenden „Homo faber“, tituliert sie hingegen als „Schöpfer der Welt“

(ibid.: 165), der auf prometheische Weise die von Gott geschaffene Natur für seine Zwecke umformt. Der Herstellungsprozess bringt dabei ein „ganz und gar neues Ding“ (ibid.: 169) hervor.

Als diejenige menschliche Aktivität, in der es primär um das Hervorbringen des Neuen geht, versteht sie jedoch das Handeln, das für sie gleichzeitig „die politische Tätigkeit par excellence“ (ibid.: 18) darstellt. Insofern als das Handeln auf der Fähigkeit beruht, „selbst einen neuen Anfang zu machen“ (ibid.) ist es für sie auch die Sphäre, in der die menschliche Natalität, also die Tatsache des Geborensseins, eigentlich zum Ausdruck kommt. Den Ausspruch des Predigers Salomo, es gebe „nichts Neues unter der Sonne“ relativiert Hannah Arendt dementsprechend, indem sie hinzufügt „es sei denn, dass Menschen das Neue, das in die Welt kam, als sie geboren wurden, handelnd als einen neuen Anfang in das Spiel der Welt werfen“ (ibid.: 259). Am deutlichsten zeigt sich diese Fähigkeit, einen neuen Anfang zu machen für Arendt daher in politischen Umbrüchen, in denen neue Formen, Verfahren und Institutionen hervorgebracht werden (vgl. Bluhm 2001: 82). Auch in der Ideengeschichte hat die Entdeckung der Kreativität weitreichende Folgen für die Vorstellungen von der „Plastizität des Politischen“ (Forst 2006: 93). Diesem für die Globalisierungskritik zentralen Zusammenhang ist der folgende Abschnitt gewidmet.

6.1.4 Kreativität und die Plastizität des Politischen: Innovation, Utopie und Vertragsdenken

„Den Himmel auf Erden versprechen – das kann schief gehen. Das kann zur Hölle führen. Ebenso gut kann daraus eine gute Welt entstehen, die dem Himmel nahe kommt. Die Hölle versprechen – das kann nicht schief gehen“ (Duchrow/Hinkelammert 2002: 165).

Die Theologen Duchrow und Hinkelammert wenden sich hier gegen den Vorwurf, der menschliche Versuch, politische Idealvorstellungen und Utopien in die Realität zu übersetzen, führe notwendigerweise in den Totalitarismus. Wie andere Globalisierungskritiker intervenieren sie so in eine Debatte über die Potenziale und Gefahren, die die Umsetzung der menschlichen Kreativität im Politischen birgt.

Das Politische ist der Bereich, in dem das Bewusstsein für die menschliche Fähigkeit zur Kreativität zuerst zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Leidhold 2001: 61). Erste Äußerungen in dieser Richtung finden sich in Thukydides' Korintherrede (vgl. Thukydides 1912: 51 f.) sowie, nach einer Jahrhunderte andauernden Konzentration auf Tradition und Wiederholung, bei Dante (Dante 1989 [1312/13]: 61) und Ockham (1992 [1340–1347]: 91 f.).

Zum allgemeinen Durchbruch kommt die Hochschätzung der Innovation in der Politik dann im sechzehnten Jahrhundert, was etwa Machiavelli zu Beginn seiner *Discorsi* zum Ausdruck bringt, wenn er seine politischen Einsichten mit der Entdeckung neuer Meere und Länder vergleicht und sich so selbstbewusst zum Kolumbus des politischen Denkens stilisiert (vgl. Machiavelli 1977 [1531]: 4).

Sein Zeitgenosse Thomas Morus – dessen politische Vorstellungen ansonsten von denen Machiavellis maximal abweichen – teilt mit dem Autor des „*Principe*“ und der „*Discorsi*“ die Vorstellung von der „Plastizität des Politischen, von der technischen Herstellbarkeit der guten und effizienten Ordnung“ (vgl. Forst 2006: 93; vgl. auch Habermas 1978 [1963]: 60). Neben der neuen Anthropologie, die die Schöpfungskraft des Menschen in den Mittelpunkt stellt, spielen für die Explosion utopischen Denkens auch der Einfluss der Übersetzung von Platons „*Politeia*“ ins Lateinische im fünfzehnten Jahrhundert eine wichtige Rolle, sowie die enorme Erweiterung des bekannten geographischen Horizontes, auf die bereits Machiavelli angespielt hatte.

Der Durchbruch utopischen Denkens im sechzehnten Jahrhundert, für den Morus das Paradigma liefert, ist laut Rainer Forst noch in einer weiteren Hinsicht verknüpft mit dem Thema der Kreativität: Das Ersinnen utopischer Gebilde ist nicht nur Ausdruck allgemeinen Vertrauens in die Schöpferkraft des Menschen, sondern beweist letztlich auch, dass ein perfektes, konfliktfreies Gemeinwesen doch nicht vorzustellen und herzustellen ist. Hinweise auf die Unmöglichkeit völliger Perfektion im Politischen finden sich in den utopischen Texten selbst in Form von Übertreibungen und ironischen Brechungen, etwa wenn in der „*Utopia*“ der Gewährsmann der Insel „*Hythlodäus*“, also „*Unsinnserfahrener*“, heißt und gleichzeitig die Erzählerfigur Morus, die denselben Namen trägt wie der Autor, einiges an der Insel als unsinnig und unverständlich bezeichnet (vgl. *ibid.*: 95–98). Ein weiteres Beispiel für solche ironischen und distanzierenden Momente im Utopischen liefert Fourier, der sich selbst als die „*Maske des Harlekin*“ tragend stilisiert (vgl. Manuel/Manuel 1979: 28). Insofern lässt die Utopie durchaus Raum für immer weitere Annäherungen und Verbesserungen, die der menschlichen Kreativität entspringen (vgl. Forst 2006: 101).

Der allgemeine „*Geist des Machens*“ (Saage 2006: 105) liegt auch einem weiteren *Novum* des politischen Denkens zu Grunde, das im siebzehnten Jahrhundert seinen Siegeszug antritt, nämlich der Vertragstheorie. Wie die Utopie und im Gegensatz zur aristotelischen These von der Natürlichkeit des politischen Zusammenlebens versteht das Vertragsdenken das Gemeinwesen als ein Kunstprodukt des Menschen (vgl. *ibid.*). So vergleicht Thomas Hobbes die Schaffung

des Leviathan, des „sterblichen Gottes“ (Hobbes 1966b [1651]: 134), durch den Menschen mit der göttlichen Schöpfung (vgl. *ibid.*: 5; Leidhold 2001: 66).

Anders als bei Hobbes spielt das kreative Potenzial des Menschen im Vertragsdenken Spinozas nicht nur im Moment der Staatsgründung eine Rolle, sondern soll auch darüber hinaus aufrecht erhalten werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund präferiert Spinoza die demokratische Regierungsform (vgl. Spinoza 1994a [1670]: 236–240 [Kap. 16]); Saage 2006: 107; Euchner 1993: 127). Nach Rainer Forst zeigt sich in dieser Aufrechterhaltung eines Spielraums für die menschliche Kreativität eine weitere Parallele zwischen bestimmten Spielarten des Vertragsdenken und der Utopie.

Ein wichtiger Unterschied zwischen beiden liegt hingegen darin, dass die Vertragstheorie nicht von einer Veränderung des Menschen durch die Schaffung des Staates ausgeht (vgl. Forst 2006: 116). Die menschliche Natur ist vor und nach dem Vertragsschluss dieselbe. Das utopische Denken legt hingegen größtes Gewicht auf die Veränderung der menschlichen Natur durch die Schaffung einer neuen und besseren Form des Zusammenlebens. Dies gilt bereits für die Utopier des Morus, zeichnet aber auch das große utopische Projekt des zwanzigsten Jahrhunderts aus, für das Ernst Bloch steht. Er tritt nach der Diskreditierung der Utopie durch Marx und Engels mit dem Ziel an, das utopische Element im Rahmen des marxistischen Denkens wieder stark zu machen. Dabei beruft er sich explizit auf historische Phasen, in denen die menschliche Kreativität eine zentrale Rolle spielte, unter anderem Renaissance und Geniezeit, und hebt dabei in der Manier des Pico della Mirandola die Formbarkeit des Menschen hervor: „Der Mensch fühlt sich in solchen Zeiten deutlich als nicht festgestelltes Wesen, als eines, das zusammen mit seiner Umwelt eine Aufgabe ist und ein riesiger Behälter voll Zukunft“ (Bloch 1985 [1959]: 135).

Die extremste Formulierung dieser Hoffnung auf die revolutionäre Transformation des Menschen selbst findet sich bei Leo Trotzki, der für den Kommunismus die Erwartung äußert: „Der durchschnittliche Menschentyp wird sich bis zum Niveau des Aristoteles, Goethe und Marx erheben. Über dieser Gebirgskette werden neue Gipfel aufragen“ (Trotzki 1968 [1924]: 215).

Gerade im Vertrauen des Utopismus auf die positive Umformung des Menschen durch die staatlichen Institutionen liegt jedoch eines seiner größten Probleme und damit auch eine Hauptangriffsfläche für Kritik. Zum einen kann der Utopismus nicht erklären, wie unvollkommene Menschen das „autopoietische Kunststück“ (Forst 2006: 94) vollbringen sollen, zunächst eine vollkommene Gesellschaft und dadurch dann vollkommene Individuen zu erschaffen. Noch schwerwiegender ist jedoch die Tendenz zu Kontrolle und Repression, die einer Vorstellung von der Schaffung und Formung des Menschen durch die staatlichen

Institutionen innewohnt (vgl. Saage 2001: 112 und passim). Gerade auf diesen Punkt haben dann auch die wirkmächtigen Kritiker utopischen Denkens in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts wie Hayek, Popper oder Jonas abgehoben.

In direkter Auseinandersetzung mit Bloch lehnt etwa Hans Jonas die Utopie als gefährliche Versuchung der Menschheit ab und plädiert stattdessen für eine Ethik der Verantwortung. An Stelle eines „erbarmungslosen Optimismus“ auf der Basis von „utopische[m] Vertrauen in den zukünftigen Menschen gepaart mit Misstrauen in den gegenwärtigen“ verlangt er eine „barmherzige Skepsis“ gegenüber den Fantasien von der Schöpfung anderer Welten und neuer Menschen (Jonas 1984 [1979]: 386).

Eine andere politisch relevante und besonders wirkmächtige Aneignung von der Vorstellung des Menschen als „Schöpfers seiner selbst“ findet sich im Existentialismus Sartres, dessen Maxime er im berühmten Satz „L’existence précède l’essence“ (Sartre 1970 [1946]: 17) zusammengefasst hat. Zwar bewegt sich auch sein Denken im Horizont des Marxismus, jedoch kommt es ihm nicht primär auf die Formung des Menschen durch die neuen Strukturen an. Stattdessen sieht er in der Aufgabe des Menschen, sich selbst zu formen, den Anlass für politisch veränderndes Handeln: Wie Pico della Mirandola versteht er den handelnden Menschen als Künstler und benennt dabei explizit die Kreativität als die Gemeinsamkeit zwischen Kunst und Moral: Der Schöpfer eines Kunstwerkes und der handelnde Mensch teilen dieselbe „situation créatrice“ (ibid.: 77) und in beiden Fällen geht es um „création et invention“ (ibid.). Aus der Idee, dass der Mensch für seine „Essenz“ selbst zu sorgen hat, ergibt sich also unmittelbar ein Auftrag zum Handeln: Denn wenn der Mensch nichts ist als sein Projekt und es außerhalb des Handelns keine Realität geben kann, existiert der Mensch nur insofern er sich in seinen Handlungen realisiert (vgl. ibid.: 55). Dementsprechend bezeichnet Sartre den Existentialismus dann auch als dem Quietismus diametral entgegengesetzte „morale d’action et d’engagement“ (ibid.: 63). „Engagement“ bezeichnet in diesem Zusammenhang jedes vorbehaltlose und persönlich verantwortete Einlassen auf eine Handlung und damit mehr als politisches Engagement. Dennoch macht Sartre deutlich, dass politisches Handeln Teil dieses „Projekts“ ist, durch das der Mensch sich selbst realisiert, nicht zuletzt indem er den Großteil seiner Beispiele aus dem politischen Bereich wählt, wie etwa den Kampf in Widerstandsorganisationen oder das Wirken in einer Gewerkschaft.

In der aktuellen politischen Großwetterlage steht einem großen Vertrauen in die Optimierungs- und Selbstschöpfungsfähigkeiten des Individuums (vgl. Forst 2006: 94) ein umfassender „Gestaltungs- und Verstehbarkeitspessimismus“ (Rosa 2001: 39) in politischen Fragen gegenüber: Gerade „im Zeitalter der Glo-

balisierung“ (ibid.: 35) werden häufig – besonders ökonomische – „Sachzwänge“ geltend gemacht und die Gestaltungschancen der Politik sowie der Spielraum für kreative Veränderung wirken sehr geschrumpft. Auf der Ebene der Reflexion entspricht dieser Erfahrung eine theoretische Relativierung der individuellen Eingriffsmöglichkeiten, so etwa im Poststrukturalismus und in der Systemtheorie (vgl. ibid.: 35 f.).

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, wendet sich die Globalisierungskritik unter dem Motto „eine andere Welt ist möglich“ gerade gegen einen solchen Fatalismus und hebt dabei besonders die Kreativitätsschancen der globalen Lebens- und Arbeitswelt hervor.

6.2 KREATIVITÄT, PHILOSOPHISCHE REFLEXION UND RADIKALE VERÄNDERUNG

6.2.1 EZLN

In den Erklärungen des „Ejército Zapatista de Revolución Nacional“ spielt die Kreativität eine zentrale Rolle. Dies zeigt sich bereits an der großen Häufigkeit, mit der die Zapatisten Formulierungen verwenden wie „neue Formen des Kampfes“ (EZLN 1994), „etwas Neues und Gutes schaffen“ (EZLN 1996a) oder „neue Art Politik zu machen“ (EZLN 1996c). Das Neue, das sie anstreben, bezeichnen sie dabei als andere „Welt“, in der – im Gegensatz zur Welt der „Mächtigen“ – alle Platz haben. So heißt es in einer berühmt gewordenen Formel:

„En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos. El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos“ (EZLN 1996a).¹²⁵

Teil dieser angestrebten neuen Welt ist auch „un nuevo tiempo de vida“ (ibid.), wobei sie die von ihnen angestrebte „neue Zeit des Lebens“ der „Uhr des Todes“ („reloj de muerte“, ibid.) gegenüberstellen und so ihr politisches Projekt mit dem Leben, das ihres Gegners hingegen mit dem Tod assoziieren. Die Semantik des Lebens verbinden sie mit einer Semantik von Schöpfung und Wachstum, wenn sie fortfahren: „En silencio se siembra la palabra. Para que florezca a gritos se

125 In die Welt des Mächtigen passen nur die Großen und ihre Diener. In die Welt, die wir wollen, passen alle. Die Welt, die wir wollen, ist eine, in die viele Welten passen.

calla“ (ibid.): Die Worte werden also in ihrem Bild in der Stille „gesät“, um dann zu lauten Schreien „aufzublühen“.

Ein weiterer viel zitierter Satz der EZLN rekuriert ebenfalls auf das menschliche Potenzial zum Erschaffen ganzer Welten. Die „Erste Erklärung aus La Realidad“, die zu dem weltweiten Treffen „für die Menschlichkeit und gegen den Neoliberalismus“ aufruft, schließt mit den Worten: „No es necesario conquistar el mundo. Basta con que lo hagamos de nuevo. Nosotros. Hoy“ (EZLN 1996b). Die Aussage hat einen deutlichen motivierenden Charakter: Während die „Eroberung“ der Welt ohnehin unmöglich und zudem – gerade im „erober-ten“ Lateinamerika – sehr negativ konnotiert ist, „genügt es“, sie neu zu schaffen. Das „basta con que“ kokettiert dabei mit dem Widerspruch zwischen scheinbarer Bescheidenheit und einem extrem hohen Anspruch. Durch die nachgeschobenen Wörter „Wir. Heute“ unterstreichen die Zapatisten, dass sie diese Alternative zur „Eroberung“ für möglich halten und machen gleichzeitig den Appell an alle Gleichgesinnten explizit, sich für dieses hoch gesteckte Ziel einzusetzen.

Auch die „Zweite Erklärung aus La Realidad“, die als Schlussdokument nach dem „Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo“ formuliert wurde, thematisiert die Kreativität:

„La loca locura de una convocatoria a los cinco continentes para reflexionar críticamente sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro, encontró que no estaba sola en su delirio y, pronto, locuras de todo el planeta empezaron a trabajar en traer el sueño a reposar en la realidad, a lavarlo en el lodo, a crecerlo bajo la lluvia, a mojarlo bajo el sol, a hablarlo con el otro, a irlo dibujando, dándole forma y cuerpo. [...] Un sueño soñado en los cinco continentes puede llegar a hacerse realidad en la realidad“ (EZLN 1996c).¹²⁶

Mit dem Wortfeld von Wahnsinn und Verrücktheit („die verrückte Verrücktheit“/„Delirium“) und mit der Anspielung auf den „Traum“ deuten die Zapatisten hier einerseits den äußeren Anschein an, es handle sich bei ihren Ideen zur Weltveränderung um reine Illusionen, verweisen aber auch auf Bewusstseinszu-

126 Die verrückte Verrücktheit eines Aufrufs an alle fünf Kontinente, kritisch über unsere Vergangenheit, unsere Zukunft und unsere Gegenwart zu reflektieren, fand heraus, dass sie in ihrem Delirium nicht alleine war, und bald begannen die Verrücktheiten des ganzen Planeten, daran zu arbeiten den Traum in die Realität zu holen, ihn im Schlamm zu baden, ihn im Regen heranzuhiehen, ihn unter der Sonne zu wässern, ihn mit dem anderen zu besprechen, ihn zu zeichnen und ihm dabei Form und Körper zu geben. [...]. Ein auf fünf Kontinenten geträumter Traum kann Realität werden in La Realidad

stände, die mit Kreativität assoziiert werden. Gleichzeitig spielen sie mit der Doppelbedeutung von „La Realidad“ um auszudrücken: Der Traum der Teilnehmer aus fünf Kontinenten kann zur „Realität“ gemacht werden, wie das Treffen im Ort „La Realidad“ gezeigt hat.

Darüber hinaus bedienen sie sich hier erneut der Metaphorik des Pflanzens, Wachsens und Gedeihens, verbunden mit Anklängen an das künstlerische Schaffen, wenn sie ausmalen, wie damit begonnen wurde, den Traum, „im Regen großzuziehen“ und „unter der Sonne zu gießen“, um ihn schließlich „zu zeichnen“ und „ihm Form und Körper zu geben“. Damit unterstreichen sie die Parallelität zwischen dem menschlichen Erschaffen einer anderen Welt durch politisches Handeln und dem – göttlichen – Schaffen in der Natur, wie es etwa im Popol Vuh und anderen Schöpfungsmythen der Maya, aber auch im jüdisch-christlichen Schöpfungsbericht geschildert wird.

Das Bewusstsein über dieses Potenzial ist für die Zapatisten dabei Motivations für politisches Handeln. Denn es widerlegt diejenigen, die die Zeit am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts als „sinónimo de desesperanza, de amargura y de cinismo“ (ibid.) charakterisieren. Hoffnungslosigkeit, Verbitterung und Zynismus sind Grundhaltungen, die zu politischer Apathie führen. Das Potenzial zur schöpferischen Veränderung bietet hingegen die Basis dafür, diese Grundhaltungen zu überwinden und sich für die gewünschten Veränderungen einzusetzen.

Dass sie das Treffen in „La Realidad“ im Sinne eines „präfigurativen Aktivismus“ (Pleyers 2010: 38) tatsächlich als Vorwegnahme ihrer politischen Ziele verstehen, verdeutlichen die Zapatisten an anderer Stelle in derselben Erklärung, wenn sie formulieren:

„Un mundo hecho de muchos mundos se encontró estos días en las montañas del sureste mexicano. Un mundo hecho de muchos mundos se abrió espacio y conquistó su derecho a ser posible, levantó la bandera de ser necesario, se clavó en medio de la realidad de la Tierra para anunciar un futuro mejor“ (ibid.).¹²⁷

„Eine Welt, die aus vielen Welten gemacht ist“ – die Formel für die von ihnen angestrebte bessere Welt – hat sich also, so ihre Interpretation hier, „einen Raum eröffnet“. Indem sie diese Welt selbst als schaffendes Subjekt benennen, deuten sie einerseits auf eine Art kosmische Kreativität hin. Aus der Tatsache, dass sie

127 Eine Welt, die aus vielen Welten gemacht ist, befand sich in diesen Tagen in den Bergen des mexikanischen Südostens. Eine Welt, die aus vielen Welten gemacht ist, öffnete sich einen Raum und eroberte ihr Recht darauf, möglich zu sein, hisste ihre Fahne, notwendig zu sein und schlug ihren Pflock mitten in die Wirklichkeit der Erde, um eine bessere Zukunft anzukündigen.

selbst das Treffen im „mexikanischen Südosten“ ins Leben gerufen haben, lässt sich schließen, dass sie hier jedoch auch eine persönliche Erfahrung der Kreativität artikulieren.

Explizit machen sie diese Referenz auf die eigene kreative Erfahrung, in der „Fünften Erklärung aus der Selva Lacandona“, in der sie die erste Person Singular zusammen mit Schöpfungsmetaphern verwenden. Die Welt, die sie dabei sind zu schaffen, bezeichnen sie dabei als „Casa de la luz y la alegría“ (EZLN 1998). Über dieses Haus sagen sie: „Así la nacimos, así la luchamos, así la creceremos“ (ibid.). Sie beanspruchen also für sich, das „Haus des Lichts und der Freude auf die Welt gebracht und erkämpft“ zu haben und verpflichten sich, es in Zukunft „wachsen zu lassen“.

Die menschliche Kreativität ist für die Zapatisten des EZLN also gleichzeitig ein Motiv und eine Form politischen Engagements: Das Bewusstsein über die Fähigkeit zur Schaffung einer „Welt, in der viele Welten Platz finden“ motiviert dazu, dieses Potenzial auch zu nutzen und die Apathie zu überwinden, die aus Zynismus, Hoffnungslosigkeit und Verbitterung erwächst. Gleichzeitig plädieren die Zapatisten für eine Form politischen Handelns, die das erstrebte Ziel vorwegnimmt, indem es die erhoffte Welt im Kleinen „erschafft“ – etwa in Form des „interkontinentalen Treffens“ in La Realidad – und so seine Realisierbarkeit aufzeigt.

6.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri

Die Aneignung der göttlichen Schöpfungskraft durch den Menschen (Empire)

Die erste Annäherung an das Thema der Kreativität unternehmen Hardt und Negri im Modus des ideengeschichtlichen Rekurses auf die „Revolution“, die den Umbruch am Ende des Mittelalters markiert:

„It all began with a revolution. In Europe, between 1200 and 1600 [...] something extraordinary happened. Humans declared themselves masters of their own lives, producers of cities and history, and inventors of heavens“ (Hardt/Negri 2001: 70).

Als Ergebnis dieser Prozesse und wichtigstes Ereignis der Neuzeit bezeichnen sie „die Behauptung der Mächte *dieser* Welt und die Entdeckung der Ebene der Immanenz“ („the affirmation of the powers of *this* world, the discovery of the plane of immanence, ibid.: 71). Dabei verweisen sie auf Duns Scotus, Dante, Cusanus, Pico della Mirandola, Bacon und Galilei, die aus ihrer Sicht alle die Kraft des menschlichen Intellektes feiern und die menschliche Schaffenskraft in bestimmten Bereichen mit der göttlichen vergleichen (vgl. ibid.: 71–73).

Neben der Betonung der Singularität und der Hochschätzung menschlichen Wissens verweisen Hardt und Negri auch auf die in der Neuzeit entstehende Idee der Schöpfung des Menschen durch den Menschen selbst. Hier berufen sie sich auf eine Aussage von Carolus Bovillus, die sie folgendermaßen paraphrasieren:

„Through its own powerful arts and practices, humanity enriches and doubles itself, or really raises itself to a higher power: *homohomo*, humanity squared“ (ibid.: 72).¹²⁸

Im Mittelpunkt all dieser Prozesse steht für sie letztlich die Übertragung der vormals nur Gott zugeschriebenen Schöpfungskraft auf den Menschen. In diesem Sinne fassen die Autoren zusammen:

„What is revolutionary in this whole series of philosophical developments stretching from the thirteenth to the sixteenth centuries is that the powers of creation that had previously been consigned exclusively to the heavens are now brought down to earth“ (ibid.: 73).

Neben der menschlichen Aneignung ursprünglich göttlicher Schöpfungskraft auf dem Gebiet der Philosophie und Naturwissenschaften thematisieren Hardt und Negri auch die parallele Entwicklung auf dem Gebiet der Politik während der Frühen Neuzeit. Hier legen sie den Schwerpunkt auf den Prozess, durch den die Menschheit selbst zur Grundlage von Autorität wurde und sich so das zurtückeroberte, was die „mittelalterliche Transzendenz“ ihnen weggenommen hatte (vgl. ibid.). Dazu verweisen sie auf William of Ockham, der die Kirche in seinem „Short Discourse on Tyrannical Government“ als „*multitudo fidelium*“, das heißt als identisch mit der Gemeinschaft der Christen und nicht mehr über dieser stehend bezeichnet,¹²⁹ sowie auf Marsilius von Padua, der analog dazu die Grundlage von Macht und Gesetzen der Republik auf die Versammlung der Bürger verlagert. Darüber hinaus berufen sie sich auf Spinoza und seine Vorstellung von der Absolutheit der Demokratie, in der – so Hardts und Negris Interpretation – der Horizont der politischen Ordnung völlig in eins fällt mit dem der

128 Die Paraphrase bezieht sich auf den folgenden Satz aus dem Liber de sapiente: „The one who was by nature merely human [*homo*] becomes, through the rich contribution of art, doubly human, that is *homohomo*.“ Er ist offenbar eine eigene Übersetzung ins Englische, denn zitiert wird nur eine italienische, von Eugenio Garin herausgegebene Ausgabe des Textes (Carolus Bovillus 1987 [1510]: 73).

129 Sie zitieren aus Ockham (1992 [1340–1347]: 104).

Immanenz und es keiner übergeordneten Instanz oder Vermittlung mehr bedarf.¹³⁰

Spinoza stellt für Hardt und Negri dabei einen zentralen Referenzpunkt ihres eigenen programmatischen Umgangs mit der Kreativität dar. Dies zeigt sich auch an einer Passage zu Beginn von „Empire“, die mit „Political Manifesto“ überschrieben ist (ibid.: 63–66) und implizit auf den Anspruch der Autoren verweist, ein „potenzielles Manifest der postmodernen Revolution gegen das Empire“ („a potential manifesto of the postmodern revolution against Empire“, ibid.: 65). zu verfassen. In dieser Passage gehen sie zunächst mit Rückgriff auf Althusser auf die Parallelen zwischen Machiavellis „Principe“ und dem „Kommunistischen Manifest“ ein (vgl. ibid.: 63–65), um dann schließlich in Spinoza das Vorbild für die prophetische Stoßrichtung ihres eigenen Manifests zu finden:

„Perhaps along with Spinoza we should recognize prophetic desire as irresistible, and all the more powerful the more it becomes identified with the multitude. [...] [w]hereas Machiavelli proposes that the project of constructing a new society from below requires ‚arms‘ and ‚money‘ and insists that we must look for them outside, Spinoza responds: Don’t we already possess them? Don’t the necessary weapons reside precisely within the creative and prophetic power of the multitude?“ (ibid.: 65).

Die Verwendung der ersten Person Plural in dieser Passage zeigt, dass Hardt und Negri die Prozesse, durch die der Mensch sich in Philosophie, Anthropologie und Politik selbst zum Kreator erhebt, nicht nur ideengeschichtlich nachvollziehen, sondern zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen, indem sie ihre eigenen Kreativitätserfahrungen mit Rekurs auf die ideengeschichtlichen Vorbilder artikulieren.

„Neue produktive Kräfte“: Die Kreativität der immateriellen Arbeit (Empire und Multitude)

Mit der „kreativen und prophetischen Kraft der Multitude“ ist hier bereits die Form der Kreativität angesprochen, die im Zentrum von Hardts und Negris Argumentation steht, nämlich diejenige, die mit der Arbeit der Multitude verbunden ist, oder genauer, mit dem, was sie die „neuen produktiven Kräfte“ (Hardt/Negri 2001: 210) nennen:

130 Zu Spinoza verweisen Hardt und Negri hier nur auf Negris Buch „Savage Anomaly“ (Negri 1991).

„The new phenomenology of labor of the multitude reveals labor as the fundamental creative activity that through cooperation goes beyond any obstacle imposed on it and constantly re-creates the world“ (ibid.: 402).

Diese neue Phänomenologie der Arbeit – die ein zentrales Moment ihrer gesamten Argumentation darstellt – bezieht sich vor allem auf die vorherrschend gewordene Art der immateriellen Arbeit, die sie anhand von drei verschiedenen Entwicklungen festmachen: Erstens sehen sie die industrielle Produktion als zunehmend von Informationsverarbeitung und Kommunikation geprägt; zweitens verweisen sie auf die immaterielle Arbeit in Form von analytischen und symbolischen Aufgaben, wie dem Identifizieren und Lösen von Problemen und der strategischen Organisation der Arbeit anderer; als dritte Form der immateriellen Arbeit nennen sie die affektive Arbeit, in der es primär um die körperlich vermittelte Produktion und Manipulation von Affekten geht, wie etwa im Gesundheitswesen oder der Unterhaltungsbranche (vgl. ibid.: 293).¹³¹

In all diesen Formen immaterieller Arbeit kommt es laut Hardt und Negri darauf an, dass Menschen miteinander kooperieren, wobei diese Kooperation durch den Arbeitsprozess selbst hervorgebracht wird und nicht „von außen“ erzeugt werden muss. Die immaterielle Arbeit ist für Hardt und Negri also nicht nur insofern kreativ, als sie unerwartete oder nie dagewesene Produkte hervorbringt, sondern insofern die Menschen dadurch selbst die Grundlage für ihr Zusammenleben schaffen:

„Today productivity, wealth, and the creation of social surpluses take the form of cooperative interactivity through linguistic, communicational, and affective networks. In the expression of its own creative energies, immaterial labor thus seems to provide the potential for a kind of spontaneous and elementary communism“ (ibid.: 294).

Dass es sich bei der Kreativität qua immaterieller Arbeit um eine „kollektive“ Erfahrung handelt, die gleichzeitig für die eigene, individuelle theoretische Innovation Motivation und Kraft gibt, deuten die Autoren in diesem Zusammenhang folgendermaßen an:

131 Ihre Referenzautoren sind hier Christian Marazzi, Paolo Virno und Maurizio Lazzarato (vgl. oben, Kap. 6.1.3). Für Hardts und Negris Verwendung des Themas „immaterielle Arbeit“ als geschichtsphilosophisches Argument vgl. oben, Kap. 4.2.2.

„The force that must [...] drive forward theoretical practice to actualize these terrains of potential metamorphosis is still (and ever more intensely) the common experience of the new productive practices and the concentration of productive labor on the plastic and fluid terrain of the new communicative, biological and mechanical technologies“ (ibid.: 218).

Durch die immaterielle Arbeit hat der Mensch laut Hardt und Negri zudem die Möglichkeit und die Aufgabe, sich selbst neu zu erschaffen (vgl. auch Saar 2006: 818):

„[T]he new forms of labor power are charged with the task of producing anew the human (or really the posthuman). This task will be accomplished primarily through the new and increasingly immaterial forms of affective and intellectual labor power, the community that they constitute in the artificiality that they present as a project“ (Hardt/Negri 2001: 217).

Die Aneignung produktiver Kraft durch die Multitude bezeichnen Hardt und Negri dann auch als „demiurgische Operation“ (ibid.: 366), und knüpfen so wiederum an ihre frühneuzeitlichen Vorbilder an, die die Kraft, die Welt, Ordnung und den Menschen selbst zu schaffen von den Göttern oder Gott auf die Menschen übertragen.

Der Grundgedanke, dass der Mensch durch die neuen Formen immaterieller Arbeit neue Lebensformen und die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens schafft, spielt auch in „Multitude“ eine zentrale Rolle:

„This common production of the multitude implies a form of constituent power in so far as the networks of cooperative production themselves designate an institutional logic of society. Here again we can recognize the importance of the fact that in the production of the multitude the distinction between the economic and the political tends to disappear and that the production of economic goods tends also to be the production of social relationships and ultimately society itself“ (Hardt/Negri 2005: 350).

Im Zusammenhang mit der immateriellen Produktionsweise der Multitude verliert die Unterscheidung zwischen dem Ökonomischen und dem Politischen laut Hardt und Negri also ihre Bedeutung. Mit dieser Aussage entfernen sich die Autoren maximal vom Politikverständnis Arendts, das in Anknüpfung an die klassische Theorie gerade auf die klare Unterscheidung von Politik und Ökonomie abhob. Gerade die bei Arendt am weitesten von der Kreativität entfernte Tätigkeit, die Arbeit, wird bei Hardt und Negri zum Ausgangspunkt des politisch

Neuen. Ihre Überzeugung, dass die immaterielle Arbeit kreatives und innovatives Potenzial hat, begründen sie folgendermaßen:

„Indeed when the products of labor are not material goods but social relationships, networks of communication, and forms of life, then it becomes clear that economic production immediately implies a kind of political production, or the production of society itself. We are thus no longer bound by the old blackmail, the choice is not between sovereignty or anarchy. The power of the multitude to create social relationships in common stands between sovereignty and anarchy, and it thus presents a new possibility for politics“ (ibid.: 336).

Die Möglichkeit der Multitude, soziale Beziehungen gemeinsam zu schaffen, zeigt für sie also einen Ausweg aus der „erpresserischen“ Lage, zwischen Souveränität und Anarchie wählen zu müssen und ermöglicht so genuin Neues im politischen Denken und Handeln. Die Erfahrung, die sie hier artikulieren, ist die der Überwindung der Ohnmacht.

Dabei betonen sie, dass die Kreativität durch immaterielle Arbeit geographisch und sozial allgegenwärtig ist, es im globalen Zeitalter somit also kein Lumpenproletariat und keine „industrielle Reservearmee“ im Marxschen Sinne gibt. So verweisen sie darauf, dass die Armen, Arbeitslosen und Migranten, die keine Lohnarbeit verrichten, ebenfalls Teil der Multitude sind und an der gemeinsamen Produktion von Beziehungen und Kooperation teilhaben:

„The closer we look at the lives and activity of the poor, the more we see how enormously creative and powerful they are and indeed, we will argue, how much they are part of the circuits of social and biopolitical production“ (ibid.: 129).

Zur Begründung betonen die Autoren zunächst, dass die Armen effektiv in die verschiedensten formellen und informellen Arbeitsformen integriert sind und gleichzeitig die Grenze zwischen Angestellten und Arbeitslosen zunehmend unscharf wird (vgl. ibid.: 129; 131). Zudem verweisen sie darauf, dass die Produktion heute auf sprachliche Kompetenzen und sprachliche Gemeinschaften angewiesen ist und gerade im Bereich der Sprache die marginalen Gruppen die kreativsten Akteure einer Gemeinschaft sind, die neue linguistische Formen und Mischungen hervorbringen. Als Beispiel nennen sie Innovationen des afroamerikanischen Englisch (vgl. ibid.: 132).

Darüber hinaus betonen sie die Rolle der Migranten: Diese stehen nicht nur exemplarisch für den postmodernen Arbeitsmarkt selbst, der von allen Arbeitnehmern größte Flexibilität und Mobilität verlangt, sondern besitzen auch besondere kreative Fähigkeiten:

„Migrants may often travel empty-handed in conditions of extreme poverty, but even then they are full of knowledge, languages, skills, and creative capacities: each migrant brings with him or her an entire world“ (ibid.: 133).

Im Ergebnis sind die Armen für Hardt und Negri also nicht nur Teil der kreativen Gemeinschaft, sondern spielen sogar eine herausgehobene Rolle, wobei sie die Bezeichnung „repräsentativ“ nur verwenden, um sie sogleich durch den Ausdruck „gemeinsam“ zu ersetzen:

„And, in fact, the poor can serve in this regard as the representative, or, better, the common expression of all creative social activity“ (ibid.: 133).

Mit diesen Ausführungen kommen die Autoren also nicht nur dem Vorwurf zuvor, bestimmte Gruppen aus ihren Analysen auszuschließen, sondern konkretisieren ihre Überlegungen zur politischen Kreativität der Arbeit anhand der Figur der Armen und verleihen ihnen eine globale Relevanz.

Die Kreativität und das Karnevaleske: Narration und Organisation (Multitude)

Dennoch gehen Hardt und Negri nicht davon aus, dass die kreative Kraft der immateriellen Arbeit die gewünschte Form der globalen Demokratie gleichsam „automatisch“ hervorbringt:

„Needless to say that life in common tends to characterize the performance of immaterial production does not mean that we have realized a free and democratic society. [...] The most we can say at this point is that the wide social diffusion and economic centrality of these practices make possible a project for the creation of a democracy based on free expression and life in common. Realizing that possibility will be the project of the multitude“ (Hardt/Negri 2005: 202).

Es geht also darum, das kreative, konstituierende Potenzial durch ein politisches Projekt zu realisieren. Um sich der Frage zu nähern, wie eine nicht-souveräne Form der politischen Organisation zu Stande kommen könnte, nehmen die Autoren in „Multitude“ das Konzept des „Karnevalesken“ und seine Bezüge zur Kreativität in den Blick. Dabei rekurrieren sie zunächst darauf, wie das Karnevaleske in der europäischen Literatur auftaucht und von der Literaturkritik interpretiert worden ist, um es dann auf der Ebene der globalisierungskritischen Protestbewegungen zu identifizieren.

Im Bereich der Literatur konzentrieren sie sich hier zunächst auf Dostojewskis polyphone, dialogische Erzählweise, deren Ursprung sie in Anlehnung

an den Literaturwissenschaftler Mikhail Bakhtin im Folklore des Karneval und einem karnevalesken Weltbild verorten (vgl. *ibid.*: 210; Bakhtin 1984). In Fortführung von Bakhtins Überlegungen arbeiten Hardt und Negri zwei Elemente des Karnevalesken in der Literatur heraus: Zum einen die utopische Innovationsfähigkeit und zum anderen die konstruktive Kraft karnevalesker Sprache. Zum ersten Punkt führen sie aus:

„The carnesalesque thus sets in motion an enormous capacity for innovation – innovation that can transform reality itself. The carnesalesque, dialogue, and polyphonic narration, of course, can easily take the form of crude naturalism that merely mirrors daily life, but it can also become a form of experimentation that links the imagination to desire and utopia“ (*ibid.*: 210).

Zu den Vertretern dieser Erzählweise, die in ihrer Interpretation kreative Imagination, Verlangen und Utopie miteinander verknüpft, zählen Hardt und Negri neben Dostojewski auch Rabelais, Swift, Voltaire und Cervantes (vgl. *ibid.*). Den Schwerpunkt legen sie hingegen auf das zweite Element, die konstruktive Kraft, die sie der karnevalesken Sprache zuschreiben:

„There is another element of carnesalesque narration, however, that is even more important for describing and constructing reality. The polyphonic character of carnesalesque language, which is capable of both Rabelais’s laughter and Dostoyevski’s tears, has great constructive power itself. In a polyphonic conception of narrative there is no center that dictates meaning, but rather meaning arises only out of the exchanges among all the singularities in dialogue“ (*ibid.*: 210 f.).

Hier finden Hardt und Negri also in der polyphonen und karnevalesken Sprache das von ihnen beschworene Spezifikum der Multitude wieder: Im Dialog schaffen die Protagonisten die gemeinsame narrative Struktur ohne den Eingriff einer zentralen Instanz, wie etwa einer Erzählerfigur.

Entsprechend übertragen die Autoren das Konzept des Karnevalesken auf die Frage der politischen Organisationsformen der Multitude und finden die beiden anhand des literarischen Modells herausgearbeiteten Elemente des Karnevalesken in den verschiedenen Protestbewegungen, die im Kontext der Globalisierung entstanden sind. Zum ersten Punkt, der utopischen Innovationsfähigkeit, betonen sie die theatralischen und auf den Effekt des Unerwarteten setzenden Erscheinungsformen dieser Bewegungen:

„It is easy to recognize the performative, carnevalesque nature of the various protest movements that have arisen around questions of globalization. Even when they are ferociously combative, the demonstrations are still highly theatrical, with giant puppets, costumes, dances, humorous songs, chants, and so forth“ (ibid.: 211).

Analog zur Besprechung des Karnevalesken in der Literatur heben die Autoren auch in Hinblick auf die Protestbewegungen den zweiten Aspekt besonders hervor, indem sie betonen, dass die Proteste nicht nur in Bezug auf die „Atmosphäre“, sondern auch in Bezug auf die „Organisation“ karnevalesk sind:

„In political organization as in narration, there is a constant dialogue among diverse, singular subjects, a polyphonic composition of them, and a general enrichment of each through this common constitution. The multitude in movement is a kind of narration that produces new subjectivities and new languages. [...] This is the logic of the multitude that Bakhtin helps us understand: a theory of organization based on the freedom of singularities that converge in the production of the common. Long live movement! Long live carnival! Long live the common!“ (ibid.).

Mit „the multitude in movement“ meinen die Autoren die bereits politisch aktive Multitude, wie sie sie in den globalisierungskritischen Protestbewegungen erkennen. So wie die Charaktere in der polyphonen Literatur durch Dialoge die narrative Struktur hervorbringen, schaffen die Singularitäten als Teil der Multitude das Gemeinsame in einer unhierarchischen Netzwerkstruktur (vgl. ibid.: 211).

Dass sie am Ende der Passage den analytischen Sprachduktus verlassen und in eine Serie von folkloristisch anmutenden Vivats verfallen, soll wohl nicht nur ihrer Begeisterung für diese Bewegungen Nachdruck verleihen, sondern auch zum Ausdruck bringen, dass sie ihren eigenen – theoretischen – Beitrag als eine der Stimmen innerhalb einer karnevalesk-polyphonen Struktur und nicht als einen dem auktorialen Erzähler entsprechenden Kommentar verstehen wollen.

Auch wenn sie sich also in diesem Sinne nicht als „Vordenker“ der globalisierungskritischen Bewegungen verstehen wollen, die seit den 1990er Jahren in Erscheinung getreten sind, beziehen sie sich verstärkt auf diese Gruppen, um zu illustrieren, wie das „politische Projekt“ (ibid.: 212) aussehen kann, dessen die Multitude bedarf, um sich selbst „zur Existenz“ (ibid.) zu bringen. Dabei betonen sie, dass die Protagonisten dieses neuen Protestzyklus eben nicht nur ihren Feind gemeinsam haben, sondern auch die kreativen Vorgehensweisen:

„We should emphasize, once again, that what the forces mobilized in this new global cycle have in common is not just a common enemy – whether it be called neoliberalism, U.S. hegemony, or global Empire – but also common practices, languages, conduct, habits, forms of life, and desires for a better future. The cycle, in other words, is not only reactive, but also active and creative“ (ibid.: 215).

Auch hier schreiben die Autoren den Anti-WTO-Protesten in Seattle 1999 zentrale Bedeutung zu:

„The magic of Seattle was to show that these many grievances were not just a random, haphazard collection, a cacophony of different voices, but a chorus that spoke in common against the global system“ (ibid.: 288).

Die Proteste von Seattle erweisen sich also erneut als Schlüsselereignis, das nicht nur die gemeinsame Artikulation von gefühlten Missständen (grievances) ermöglicht (vgl. dazu oben, Kap.5.2.2), sondern auch für eine besondere Kreativitätserfahrung sorgt: die Schaffung eines Gesamtkunstwerks, das wie in einem Chor durch das dezentrale, aber harmonische Zusammenwirken verschiedener Akteure ermöglicht wird. Die Erfahrung der Schaffung von etwas völlig Neuem machten in Seattle viele Aktivisten, auch wenn es sich teilweise „nur“ um subjektive oder „psychologische“ Kreativität handelte (Boden 1994: 5; vgl. Kap. 6.1.1; vgl. Pleyers 2010: 53).

Neben den Ereignissen von Seattle 1999 greifen Hardt und Negri auch einzelne Bewegungsorganisationen als Beispiele für die Kreativität neuer politischer Projekte heraus. So verweisen sie etwa darauf, wie die Zapatisten Rekurse auf die mexikanische Nationalgeschichte mit Elementen der indigenen Mythologie verbinden, um „ein neues gemeinsames Leben“ (Hardt/Negri 2005: 213) zu schaffen.

Die Aktionsformen und Prinzipien der Zapatisten wiederum eigneten sich die italienischen Tute Bianche an, die Hardt und Negri als stärksten Ausdruck europäischer radikaldemokratischer Bewegungen sehen (vgl. ibid.: 264). Durch das Symbol des „weißen Overall“ verweisen die Mitglieder dieser Gruppe auf das Ende des „alten“ blue-collar-Proletariats und gleichzeitig auf die „Unsichtbarkeit“ der neuen Arbeiter ohne feste Verträge, Sicherheiten oder Identifikationsmarker (vgl. ibid.). Nach ihrer Entstehung in der Mitte der 1990er Jahre aus dem Kontext der autonomen Centri Sociali verknüpften sie, wie Hardt und Negri hervorheben, politischen Aktivismus mit der Ausrichtung riesiger, „karnevalesker“ Tanzparties auf Straßen und öffentlichen Plätzen (vgl. ibid.: 265).

Darüber hinaus betonen Hardt und Negri, dass die Tute Bianche erst durch ihre Reisen nach Chiapas und ihren inhaltlichen Austausch mit den Zapatisten

die Gemeinsamkeiten zwischen ihren eigenen Anliegen und denen der mexikanischen Indigenen entdeckten und ein kohärentes politisches Projekt entwickelten (vgl. *ibid.*: 266). Nachdem sie in Europa eine wichtige Rolle für die Organisation globalisierungskritischer Gipfelproteste, vor allem der Anti-G8-Proteste in Genua 2001, gespielt hatten, verschwanden sie. Dieses Verschwinden verstehen Hardt und Negri als bewusste Entscheidung, die der Herausbildung einer federführenden Organisation entgegenwirken sollte, nachdem die wichtigste Aufgabe erfüllt war (vgl. *ibid.*: 267). Die Bedeutung der Tute Bianche für das kreative Projekt der Globalisierungskritik formulieren sie zusammenfassend folgendermaßen:

„They had served a role in organizing the great protests around the international and global summit meetings; they had worked to expand the protest movements and given them political coherence; and they had tried to protect the protesters and direct their aggressiveness away from counterproductive violence and toward more creative – often ironic – forms of expression. What may have been most valuable in the experience of the White Overalls was that they managed to create a form of expression for the new forms of labor – their network organization, their spatial mobility, and temporal flexibility – and organize them as a coherent political force against the new global system of power. Without this indeed there can be no political organization of the proletariat today“ (*ibid.*).

Die „Erfahrung der White Overalls“, von der Hardt und Negri hier sprechen, überschneidet sich auch mit der Erfahrung der Autoren, die zur Bewegung der Tute Bianche in einer Beziehung der wechselseitigen Beeinflussung stehen (vgl. oben, Kap. 2.2.2). Sie artikulieren hier also auch die eigene Kreativitätserfahrung der Schaffung neuer politischer Kräfte, die den veränderten Arbeitsformen entsprechen und damit den pessimistischen Diagnosen widersprechen, wonach das Verschwinden der Arbeiterklasse auch das koordinierte Hinwirken auf radikale politische Veränderung unmöglich macht.

Gleichzeitig wird in der zitierten Passage auch deutlich: Die Autoren sehen eine kohärente politische Kraft also durchaus als notwendig an, obwohl sie es gleichzeitig begrüßen, dass eine Gruppe wie die Tute Bianche sich auflöst, bevor sich ihr Führungs- oder Vorbildcharakter verfestigt. Die Paradoxie lässt sich möglicherweise insofern auflösen, als dass Hardt und Negri implizit eine Art „Rotationsverfahren“ politischer Modellprojekte fordern, das eine Gefährdung des horizontalen und damit kreativen „Dialogs“ verschiedener Akteure und Organisationen verhindern soll.

Die „neue Wissenschaft“: kreative Imagination und politisches Projekt (Multitude und Commonwealth)

Das Spannungsverhältnis zwischen der spontanen dialogischen Schöpfungskraft der Multitude und der Notwendigkeit, dieses Potenzial in ein innovatives politisches Projekt zu fassen, thematisieren die Autoren nicht nur in Bezug auf Protestbewegungen, sondern auch in Hinblick auf die Rolle des politischen Denkens. In diesem Zusammenhang sprechen sie auch die Bedeutung der Intellektuellen und damit ihre eigene Rolle innerhalb der globalisierungskritischen Bewegung an. Dabei lehnen sie einerseits jegliche Vorstellung einer individuellen Kreativität oder Genialität ab und verweisen stattdessen auf das „Ingenium Multitudinis“ (Hardt/Negri 2005 336):

„We have to rid ourselves of the notion that innovation relies on the genius of an individual. We produce and innovate together only in networks. If there is an act of genius, it is the genius of the multitude“ (ibid.: 338).

Andererseits orientieren sich Hardt und Negri in ihrer gesamten Argumentation an der Vorgehensweise individueller politischer Denker der Ideengeschichte, angefangen bei Spinoza und Hobbes, über die Autoren der Federalist Papers bis hin zu Lenin, Marx und Foucault.

In ihren Bemühungen, den Prozess der Schaffung sozialer Beziehungen durch immaterielle Arbeit zu durchdenken, rekurrieren sie besonders auf Hobbes, jenen Autor, der nach Machiavelli die Entdeckung der kreativen Erfahrungsdimension am konsequentesten auf die politische Sphäre übertrug, indem er in seiner Vertragstheorie den Staat selbst als das Produkt menschlicher Schaffenskraft präsentierte. Die Anlehnung an Hobbes und gleichzeitige Abgrenzung von ihm machen die Autoren bereits visuell deutlich, indem sie als Titelillustration von „Multitude“ ein aus vielen kleinen menschlichen Figuren zusammengesetztes „M“ wählen, das an das berühmte Titelblatt des „Leviathan“ erinnert. Anders als dort gibt es in der verkörperten „Multitude“ jedoch keine Herrscherinstanz, sondern nur die Vielzahl kleiner und erkennbar unterschiedlicher Figuren. Mit diesem Titelbild verleihen die Autoren auch ihrem Anspruch Ausdruck, ein Werk von so bahnbrechender Bedeutung und so großer Kreativität wie den „Leviathan“ verfasst zu haben.

Gleichzeitig orientieren sie sich an Hobbes' Argumentationsstruktur, um sie umzukehren. Sie präsentieren den Übergang von „Empire“ zu „Multitude“ als Umkehrung des von Hobbes vollzogenen Schrittes zwischen seinen Hauptwerken „De Cive“ und „Leviathan“:

„Whereas Hobbes moved from the nascent social class to the new form of sovereignty, our course is the inverse – we work from the new form of sovereignty to the new global class. Whereas the nascent bourgeoisie needed to call on a sovereign power to guarantee its interests, the multitude emerges from within the new imperial sovereignty and points beyond it. The multitude is working through Empire to create an alternative global society. The multitude, in contrast to the bourgeoisie and all other exclusive, limited class formations, is capable of forming society autonomously; this, we will see, is central to its democratic possibilities“ (ibid.: xvii f.).

Hardt und Negri verfolgen also das Ziel, das Potenzial der Multitude herauszuarbeiten – um so neue Formen der Demokratie im globalen Zeitalter zu entwerfen, wie es die Revolutionäre der Neuzeit getan haben:

„[L]ike the revolutionaries of the early modern period, we will once again have to reinvent the concept of democracy and create new institutional forms and practices appropriate to our global age“ (ibid.: 238).

Das Motto, unter das Hardt und Negri dieses Projekt stellen, ist das der „neuen Wissenschaft“, das an Vico und seine „Nuova Scienza“ erinnert:

„The democracy of the multitude needs a new science, that is, a new theoretical paradigm to confront this new situation“ (ibid.: 353).

Die Aufgabe, die diese neue Wissenschaft zu erfüllen hat, teilen sie in zwei Momente, ein destruktives und ein konstruktives, wobei sie jeweils einen historischen Autor als Referenzpunkt für jedes der beiden Momente wählen.¹³²

Das destruktive Moment besteht in der Zerstörung von Souveränität als Vorbedingung für die Demokratie. Die Begründung für diese Notwendigkeit lautet, dass alle Formen von Souveränität laut Hardt und Negri Macht mit der Herrschaft des Einen gleichsetzen und so eine „volle und absolute Demokratie“ (ibid:

132 Diese zweischrittige Methode erinnert an Hardts und Negris philosophisches Programm, wie sie es zu Beginn von „Empire“ entwerfen (vgl. dazu Kap. 4.2.2). Dort wird das erste Moment jedoch als „dekonstruktiv“ bezeichnet (vgl. Hardt/Negri 2001: 47) und bezieht sich primär auf die Hinterfragung dominanter Narrative und Legitimationsdiskurse. Hier in „Commonwealth“ geht es hingegen mit dem „destruktiven“ Moment um die Frage, wie tatsächliche Souveränität abgelöst werden könnte. Das konstruktive Moment wird hier nicht unter dem Gesichtspunkt von Philosophie und Rationalität betrachtet, sondern unter dem Gesichtspunkt der kreativen Imagination.

353) unmöglich machen. Das Ziel, die Souveränität zu zerstören, präsentieren Hardt und Negri dabei als ihre Interpretation des Mottos der globalisierungskritischen Bewegungen:

„The multitude today needs to abolish sovereignty at a global level. This is what the slogan ‚Another world is possible‘ means to us: that sovereignty and authority must be destroyed“ (ibid.: 353).

Als Referenzautor für dieses Moment der „neuen Wissenschaft“ nennen sie Lenin, der in „Staat und Revolution“ die kommunistische und anarchistische Grundidee der Abschaffung des Staates neu durchdenkt. Allerdings betonen sie hier wieder ihre radikale Opposition zu Lenins Vorstellungen von Eliten oder Avant-Garden (vgl. ibid.: 353).

Die Zerstörung der Souveränität muss für Hardt und Negri einhergehen mit dem konstruktiven Moment, nämlich der Konstitution neuer demokratischer Strukturen (vgl. ibid.: 354). Hier berufen sich die Autoren auf James Madison als Paradigma. Mit Lenin und Madison kombinieren Hardt und Negri zwei Referenzautoren aus zwei entgegengesetzten Denkschulen – und verleihen so en passant erneut ihrem Anspruch Ausdruck, unorthodox und kreativ mit Traditionen umzugehen. Darüber hinaus ist Madison für sie jedoch vor allem deshalb relevant, weil er – so ihre Argumentation – von den real gegebenen Bedingungen seiner Zeit ausging und in Form der „Checks and Balances“ einen institutionellen Mechanismus entwickelte, der genau diese Bedingungen produktiv nutzte:

„Madison’s project was to discover an institutional form that could realize this utopian desire to the extent that the real conditions of his day would allow“ (ibid.: 354).

Analog dazu ist es Hardts und Negris Ziel, die institutionelle Form für die Demokratie des globalen Zeitalters zu entwerfen und dabei von den heutigen Voraussetzungen auszugehen, die sie in den von ihnen für zentral erklärten Formen immaterieller Arbeit erkennen:

„We need to build the project on the institutional mechanisms we recognized earlier, suggested by the emerging forms of biopolitical production. The institutions of democracy today must coincide with the communicative and collaborative networks that constantly produce and reproduce social life“ (ibid.: 354 f.).

So versuchen sie den Brückenschlag zwischen der zuvor herausgearbeiteten spontanen Kreativität der Multitude und der konzeptionellen Kreativität, die von dieser ausgeht, ihre Potenziale nutzt, aber nicht mit ihr identisch ist.

Damit wird auch klar, dass ihnen die marxistischen und republikanischen Autoren nur in Bezug auf die jeweilige Innovationsfähigkeit ihres Denkens, nicht aber in Hinblick auf die Inhalte als Vorbilder dienen. Stattdessen ist es das Ziel von Hardts und Negris „neuer Wissenschaft“, einen „mutigen Akt der politischen Imagination“ zu unternehmen:

„What is necessary is an audacious act of political imagination to break with the past, like the one accomplished in the eighteenth century“ (ibid.: 308).

Diesen Bruch mit der Vergangenheit wollen sie eben dadurch vollziehen, dass sie nicht nur auf die globale Dimension heutiger Gesellschaft rekurren, sondern auch auf die immaterielle Arbeit:

„Today, given not only the global scale of contemporary society but also the new anthropology and new productive capacities of the multitude, we too need a new science – or, maybe, following Foucault, an anti-science!“ (ibid.: 309).

Zu dieser Herangehensweise passt auch ein weiterer Aspekt von Hardts und Negris Programm, nämlich ihre Strategie, die Motivation und die innovative Kraft für die „neue Wissenschaft“ von den Protesten und Wünschen der Multitude zu beziehen:

„What we propose today, then, is not repeating old rituals and tired slogans but on the contrary going back to the drawing board, taking up research again, launching a new investigation in order to formulate a new science of society and politics. Conducting such a social investigation is not about piling up statistics or mere sociological facts; it is a matter of calling on ourselves to grasp the present biopolitical needs and imagine the possible condition of a new life, immersing ourselves in the movements of history and the anthropological transformations of subjectivity“ (ibid.: 312).

Der Ausdruck „Bewegungen der Geschichte“ ist dabei ambivalent gewählt, insofern er gleichzeitig die Bewegungen der Geschichte selbst und die sozialen und politischen Bewegungen, welche die oben genannten Forderungen und Wünsche äußern, meinen kann. Dass dabei einerseits die Vorstellung einer Planung „am Reißbrett“ evoziert wird und andererseits vom „Eintauchen“ in die gegenwärtigen und historischen Bedürfnisse und Bewegungen die Rede ist,

reflektiert das Spannungsfeld zwischen dem „Ingenium Multitudinis“ und dem Ingenium der Intellektuellen, das die gesamte Argumentation durchzieht.

In „Commonwealth“, dem dritten Teil der Trilogie, spielen die Autoren wiederum mehrfach auf Hobbes an: So betonen sie einerseits die Parallelität mit ihren eigenen Überlegungen, indem sie zwei der drei programmatischen Kapitel des Buches mit den Hobbesschen Titeln „De Corpore“ und „De Homine“ überschreiben und grenzen sich andererseits von ihm ab, indem sie das dritte Hauptkapitel mit der nicht bei Hobbes vorkommenden Überschrift „De Singularitate“ versehen. Mit dem Begriff der „Singularität“ versuchen die Autoren hierbei, das Spannungsfeld zwischen individueller (Imaginations-) leistung und „Ingenium Multitudinis“ aufzulösen, in dem sich ihre Charakterisierung der Aufgabe der Intellektuellen bewegt:

„[A]lthough critique – of normative structure, social hierarchies, exploitation, and so forth – remains necessary, it is not a sufficient basis for intellectual activity. The intellectual must be able also to create new theoretical and social arrangements, translating the practices and desires of the struggles into norms and institutions, proposing new modes of social organization“ (Hardt/Negri 2009: 118).

Obwohl die Autoren an dieser Stelle also den Anspruch an den Intellektuellen stellen, bereits vorhandene „Praktiken und Wünsche“ in Normen und Institutionen „zu übersetzen“, betonen sie im gleichen Atemzug die Ablehnung jeglicher Avantgarden:

„[T]here is no place for vanguards here or even intellectuals organic to the forces of progress in the Gramscian sense. The intellectual is and can only be a militant, engaged as a singularity among others, embarked on the project of co-research aimed at making the multitude“ (ibid.: 118).

Den Begriff der „Singularität“ verwenden die Autoren insgesamt in Anlehnung an Spinoza, um eine Existenzform des Einzelnen zu bezeichnen, die aus dem Dilemma zwischen der Vereinheitlichung in der Masse und der Vereinzelung der Individuen heraus weist (vgl. ibid.: 112; 194; Hardt/Negri 2005: 194). Diese Existenzform, die individuelle Imaginationskraft in ein gemeinsames Projekt einbringt und gleichzeitig aus diesem gemeinsamen Projekt schöpft, sehen sie auch für die Intellektuellen vor. Darüber hinaus entwickeln die Autoren in „Commonwealth“ ein weiteres Paradigma für die Tätigkeit der Intellektuellen, das an noch weiter in der Vergangenheit zurückliegende Vorbilder anknüpft:

„The function of the intellectual today, though in many ways radically different, shares some aspects with the one developed in the context of the patristics in the first centuries of Christianity. That was in many respects a revolutionary movement within an Empire that organized the poor against power and required not only a radical break with traditional knowledge and customs but also an invention of new systems of thought and practice, just as today we must find a way out of capitalist modernity to invent a new culture and new modes of life. Let's call this, then, only half facetiously, a new patristic, in which the intellectual is charged with the task not only to denounce error and unmask illusions, and not only to incarnate the mechanisms of new practices of knowledge, but also, together with others in a process of co-research, to produce a new truth“ (ibid.: 118).

Wie schon mit den Rekursen auf Augustinus und Franziskus in „Empire“ und „Multitude“ kokettieren Hardt und Negri auch hier mit der christlichen Tradition und verleihen der eigenen Aufgabe als Intellektuelle durch den Vergleich mit den Kirchenvätern nur auf „halb-scherzhafte“ Weise eine Aura der Autorität.

Insgesamt zeigt sich also, dass bei Hardt und Negri das Thema der Kreativität auf zwei Ebenen mit der Frage des Engagements verknüpft wird: Zum einen betonen sie die menschliche Fähigkeit, durch die Formen der immateriellen Arbeit und deren Übersetzung in institutionelle Arrangements genuin neue Strukturen zu schaffen und so die Richtung für die Lösung des Grundproblems der Demokratie im globalen Zeitalter vorzugeben. Die Argumentation ist dabei also insofern appellativ-motivierend, als sie dazu aufruft, das vorhandene Potenzial zur Schaffung neuer politischer Strukturen qua immaterieller Arbeit zu entfalten und in konkrete politische Projekte umzusetzen.

Im Mittelpunkt steht hier jedoch die Bedeutung der Kreativität als Form des Engagements: Durch den Einsatz von Kreativität in der immateriellen Arbeit legen die Menschen bereits die Basis für die Überwindung von Unterdrückung; durch den Einsatz karnevalesker Momente in Protestaktionen und Bewegungsorganisationen verleihen sie ihrer künstlerischen Kreativität Ausdruck und verknüpfen verschiedenste Traditionen zu neuen Konstellationen, wie etwa im Falle der Kooperation von Zapatisten und Tute Bianche. Schließlich steht die Kreativität auch im Mittelpunkt der „intellektuellen“ Tätigkeit, die in der Lage ist, nicht nur alte Denkgewohnheiten und Paradigmen zu zerstören, sondern auch neue Ideen und institutionelle Arrangements zu entwickeln. Als Vorbilder dienen hier zum einen die innovativen Theoretiker des ausgehenden Mittelalters und der Frühen Neuzeit, zum anderen die Vordenker der Amerikanischen Revolution.

6.3 KREATIVITÄT UND SOZIOLOGISCH-ÖKONOMISCHE KRITIK

6.3.1 Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu verhandelt die kreative Erfahrungsdimension primär unter dem Stichwort „Erfindung“. Angesichts der komplexen und raffinierten Formen der Beherrschung durch die Konzepte und Politiken des Neoliberalismus (vgl. Bourdieu 2001: 53) hält er es für notwendig, neue Formen des Kampfes und der Organisation von Militanz zu „erfinden“ („inventer“, *ibid.*; Bourdieu 1998: 63 f.).

Was er in „Contre-feux“ noch als Forderung formuliert, identifiziert Bourdieu im drei Jahre später erschienenen Band „Contre-feux 2“ bereits in Ansätzen als das gemeinsame Merkmal verschiedener europäischer Gruppen von Aktivisten. Zu diesen Gruppen zählt er etwa die Mobilisierungen der Arbeitslosen, Wohnungslosen oder die landwirtschaftliche Bewegung der „Confédération paysanne“, deren Vereinigung zu einer europäischen sozialen Bewegung Bourdieu als langfristiges Ziel anvisiert, die jedoch auch bereits globale Vernetzungen aufbauen, wie etwa zur brasilianischen Landlosenbewegung oder zu koreanischen Gewerkschaften (vgl. *ibid.*: 61). Diesen Gruppen ist laut Bourdieu gemeinsam, dass sie neue und originelle Aktionsformen entwickeln. Diese haben, so Bourdieu weiter, einen hohen Symbolgehalt und werden von Personen umgesetzt, die sich zu Meistern darin entwickelt haben, ein Ereignis zu schaffen („créer l'événement“, *ibid.*: 60) ohne ihre Aktionen auf mediale Inszenierungen zu reduzieren (vgl. *ibid.*: 59 f.).

Angesichts dieser und anderer Gemeinsamkeiten erklärt Bourdieu, dass eine Vereinigung dieser verschiedenen Gruppen zwar weder möglich noch wünschenswert ist (vgl. *ibid.*: 61), wohl aber eine Koordination von Forderungen und die Entwicklung kohärenter gemeinsamer Antworten (vgl. *ibid.*: 62 f.). Eine zentrale Voraussetzung dafür sieht er darin, eine neue Form der Kommunikation und Zusammenarbeit zwischen Aktivisten und Wissenschaftlern zu finden, die ihre politische Kraft aus der Kombination der Erfahrungen und Kompetenzen beider Gruppen beziehen und dadurch sowohl „systematisch“, als auch in allgemeinen Bestrebungen und Überzeugungen „verwurzelt“ sind (vgl. *ibid.*: 66 f., vgl. auch Bourdieu 1998: 65). Als neu bezeichnet Bourdieu also nicht nur die bereits eingesetzten Aktionsformen, sondern auch die noch zu schaffende Form der Zusammenarbeit von Aktivisten und Intellektuellen innerhalb einer europäischen sozialen Bewegung.

Obwohl diese Darstellung das Ziel einer komplementären Zusammenarbeit von Intellektuellen und Aktivisten suggeriert, ist bei Bourdieu nicht nur die

„Arbeitsteilung“ zwischen beiden Rollen viel deutlicher als etwa bei Hardt und Negri, sondern auch die Privilegierung der Rolle der Intellektuellen: Wenn Bourdieu etwa davon spricht, dass der Intellektuelle die kollektive Recherche nach neuen Formen politischer Aktion, neuen Formen der Mobilisierung und neuen Formen der Zusammenarbeit „organisieren oder orchestrieren“ („organiser ou orchestrer“, *ibid.*: 37) kann, evoziert er das Bild eines Orchesterdirigenten, der das Zusammenspiel der einzelnen Instrumente koordiniert, und hebt den Intellektuellen so deutlich aus der Gruppe der anderen Engagierten hervor.

Zur Rolle des Intellektuellen gehört es dabei, die sozialen Bedingungen zu schaffen, die „die kollektive Produktion realistischer Utopien“ („production collective d’utopies réalistes“, *ibid.*) ermöglichen. Als eine solche „realistische Utopie“ entwickelt Bourdieu die Idee eines Europas, in dem die verschiedensten kritischen Gruppen und Kräfte integriert und organisiert wären:

„Le mouvement social européen qu’il s’agit de créer a pour objectif une utopie, c’est-à-dire une Europe dans laquelle toutes les forces sociales critiques, aujourd’hui très diverses et très dispersées, seraient suffisamment intégrées et organisées pour être une force de mouvement critique; et il a lui-même quelque chose d’utopique tant sont immenses les obstacles – linguistiques, économiques, techniques – à un tel rassemblement“ (*ibid.*: 54).¹³³

Er verweist also darauf, dass bereits das Projekt der Schaffung einer europäischen sozialen Bewegung selbst angesichts der großen Hindernisse sprachlicher und sonstiger Art etwas Utopisches habe. Auffällig ist, dass die Form des Engagements – die Gründung einer europäischen sozialen Bewegung – und das Ziel dieses Engagements – ein Europa der vereinigten kritischen Kräfte – nahezu identisch sind.

In jedem Fall zeigt sich, dass Bourdieu den Begriff der Utopie im Zusammenhang mit der Frage nach Formen für politisches Engagement durchaus im positiven Sinn verwendet. Gleichzeitig bezeichnet er jedoch auch den Neoliberalismus in kritischer Absicht als eine Utopie, nämlich die der völligen Abwesenheit jeglicher Kontrollmechanismen für das Kapital und der Beherrschung aller

133 Die europäische soziale Bewegung, die es zu schaffen gilt, hat als Ziel eine Utopie, nämlich ein Europa, in dem alle sozialen kritischen Kräfte, die heute sehr unterschiedlich und verstreut sind, genügend integriert und organisiert wären, um eine Kraft der kritischen Bewegung zu sein; und dieses Ziel hat selbst etwas Utopisches angesichts der gigantischen Hindernisse sprachlicher, wirtschaftlicher und technischer Art, die einer solchen Vereinigung entgegenstehen.

Bereiche durch die Ökonomie (vgl. Bourdieu 1998: 108; 114 f.; Bourdieu 2001: 66; 98).

Neben der Kreativität von Intellektuellen und Aktivisten in der Schaffung neuer Formen der Zusammenarbeit untereinander und neuen politischen Aktionsformen, widmet sich Bourdieu jedoch auch der Bedeutung der Kreativität der Künstler. Diese Kreativität – so betont er – ist nicht einfach gegeben, sondern hängt von verschiedenen Faktoren ab, nämlich einerseits von der Autonomie des Schaffens und andererseits von der Anerkennung, Rezeption und Diskussion in einem Mikrokosmos der Produzenten, Rezipienten und Kritiker (vgl. *ibid.*: 81; 84). Diese Bedingungen der Autonomie und des stimulierenden Umfelds haben sich die Künstler, so Bourdieu weiterhin, seit der Renaissance mühsam erkämpft:

„Les peintres ont mis près de cinq siècles pour conquérir les conditions sociales qui ont rendu possible un Picasso; ils on dû – on le sait par la lecture des contrats – lutter contre les commanditaires pour que leur œuvre cesse d’être traitée comme un simple produit, évalué à la surface peinte et au prix des couleurs employées [...]“ (*ibid.*: 81).¹³⁴

Die Früchte genau dieses Kampfes um Autonomie und Anerkennung als „Kreative“ („créateurs“, *ibid.*), sieht Bourdieu durch das Eindringen der kommerziellen Logik in den Bereich der Kunst als gefährdet, die das Werk wieder zur Ware macht und den Künstler zum Techniker. Als Beispiel führt er die Tendenz an, dass etwa der Wert eines Films sich an der Menge der „special effects“ oder der Zahl auftretender „Stars“ bemisst (vgl. *ibid.*: 82). Bourdieu identifiziert dementsprechend einen Prozess der Rückentwicklung („involution“/„régression“, *ibid.*), durch den die lange erkämpften Voraussetzungen nicht nur für die Wertschätzung, sondern auch für die Schaffung von Werken wie derer Picassos wieder verloren gehen.

Die Sicherung der gefährdeten Voraussetzungen für künstlerische Kreativität versteht Bourdieu daher als ein wichtiges Ziel politischen Engagements, nicht zuletzt dessen der Künstler und Kreativen selbst:

134 Die Maler haben fast fünf Jahrhunderte gebraucht, um die sozialen Bedingungen zu erkämpfen, die einen Picasso möglich gemacht haben; sie mussten – das weiß man aus der Lektüre der Verträge – gegen die Auftraggeber kämpfen, damit ihr Werk nicht mehr ein einfaches Produkt war, dessen Wert sich anhand der bemalten Oberfläche und der verwendeten Farbe bemaß.

„Bizarrement, les producteurs les plus ‘pures’, les plus gratuits, les plus ‘formels’, se trouvent ainsi placés aujourd’hui, souvent sans le savoir, à l’avant-garde de la lutte pour la défense des valeurs les plus hautes de l’humanité. En défendant leur singularité, ils défendent les valeurs les plus universelles“ (ibid.: 91).¹³⁵

Indem sie ihre eigene Einzigartigkeit gegen das Eindringen der Marktlogiken verteidigen, verteidigen die scheinbar puristischsten und formalsten Künstler laut Bourdieu paradoxerweise also die höchsten Werte der Menschheit.

Die Kreativität ist bei Bourdieu also zum einen ein Ziel, zum anderen aber auch eine Form des Engagements. Zu den bereits praktizierten kreativen Formen des Engagements, die er favorisiert, gehören die „Schaffung“ medienwirksamer Ereignisse durch verschiedene Aktivisten wie Wohnungslose oder die Confédération Paysanne, aber auch die Verweigerung der Vereinnahmung durch die Marktlogik der „eigensinnigen“ Künstler.

Zugleich plädiert er für die Entwicklung „realistischer Utopien“, wozu er die „Erfindung“ neuer Formen der politischen Aktion und neuer Formen der Zusammenarbeit zwischen Aktivisten und Intellektuellen zählt. Obwohl er Aktivisten und Intellektuelle als gleichermaßen unverzichtbar bezeichnet, wird dabei doch deutlich, dass er den Intellektuellen die hervorgehobene Position eines Orchesterdirigenten zuschreibt.

6.3.2 Joseph Stiglitz

In Joseph Stiglitz’ Text „Globalization and its Discontents“, der sich primär der Diagnose der Fehler und Misserfolge der neoliberalen Globalisierung widmet, spielt die kreative Erfahrungsdimension keine zentrale Rolle. Allerdings betont Stiglitz an entscheidenden Stellen des Buches seine Überzeugung, dass die Globalisierung anders gestaltet werden kann. So formuliert er in der Einleitung:

„Globalization can be reshaped, and when it is, when it is properly, fairly run, with all countries having a voice in policies affecting them, there is a possibility that it will help create a new global economy in which growth is not only more sustainable and less volatile but the fruits of this growth are more equitably shared“ (Stiglitz 2002: 22).

135 Komischerweise befinden sich heute die „puristischsten“, willkürlichsten und „formalistischsten“ Künstler an der Vorfront des Kampfes für die Verteidigung der höchsten Werte der Menschheit – häufig ohne es zu wissen. Indem sie ihre Einzigartigkeit verteidigen, verteidigen sie die universellsten Werte.

Im Schlusskapitel wiederholt er den Schlüsselsatz „Globalization can be reshaped“ (ibid.: 215) und zählt die Reformen der internationalen Institutionen auf, die dazu aus seiner Sicht notwendig sind um seine Zielvorstellung, eine Globalisierung mit menschlichem Gesicht („globalization with a human face“, ibid.: 252; vgl. ibid.: 214–252) zu realisieren. Implizit erkennt Stiglitz also die Bedeutung der kreativen Erfahrung an, insofern er an die menschliche Fähigkeit glaubt, Neues zu schaffen. Das Thema wird in „Globalization and its discontents“ jedoch nicht ausgearbeitet.

6.3.3 Susan George

Bereits im Titel ihres Buches „Another world is possible if“, das gleichzeitig als Bestandsaufnahme und Hinterfragung globalisierungskritischer Grundpositionen dienen soll, macht George ihre Haltung zur Frage der Veränderbarkeit der Welt und damit auch zur menschlichen Kreativität deutlich: Sie hält die Schaffung einer anderen Welt durch die Protagonisten der Globalisierungskritik für möglich, allerdings nur in bestimmten Grenzen und unter bestimmten Voraussetzungen. Diese ausgleichende Position zeigt sich auch in ihrer Haltung gegenüber dem Utopischen. Einerseits charakterisiert sie ihre eigene Zielvorstellung als „realistisch“ und grenzt sie vom Utopischen ab:

„This is perhaps the real difference between the utopians and the realists. I consider my calls for international taxation and redistribution realistic, whereas demands to return to a simpler, more rural or communal era strike me as utopian“ (George 2004: 154).

Ihre Ablehnung „utopischer“ Ziele, wie etwa der Rückkehr zu einer ländlichen Lebensweise in kleinen Gemeinschaften geht dabei einher mit der gleichzeitigen Ablehnung eines verbreiteten Skeptizismus gegenüber tiefgreifenden Veränderungen: „All good ideas begin with minorities. Sceptics label all proposals for change utopian until one day they are achieved“ (ibid.: 137).

Dementsprechend bezeichnet sie ihre Zielvorstellungen für die Welt als „Visions of the possible“ (ibid.: 133), womit sie die Verankerung in der Realität und die visionäre Imagination von Veränderungen in einer Formel verbindet. Unter diesem Motto zählt sie verschiedene Möglichkeiten auf, den Bürgern Verfügung über große Mengen von Geld zu verschaffen und diese möglichst gerecht und partizipativ einzusetzen (vgl. ibid.: 133–159). Dazu gehört maßgeblich eine Ausweitung der weltweiten Bürgerdemokratie, die ihrerseits laut George durch gesteigerte Partizipationsmöglichkeiten einen größeren Erfindungsgeist in der Schaffung und Verteilung von Wohlstand freisetzen würde: „Meanwhile, as

citizen democracy gains more space, we can be more inventive concerning the creation and distribution of wealth“ (ibid.: 138).

Diese „Visionen des Möglichen“ über die Beschaffung und den Einsatz der notwendigen Finanzmittel versteht sie dabei nicht als abgeschlossenes Programm, sondern als Beitrag zu einer „kollektiven Vorstellungskraft“, die sie der Globalisierungskritik als Bewegung insgesamt bescheinigt: „Everything said here is a work in progress – my modest contribution to the movement’s ongoing appeal to the collective imagination and to our collective will to create another world“ (ibid.: 159).

Dabei bringt sie, wie die zitierte Passage verdeutlicht, die „kollektive Vorstellungskraft“ in unmittelbaren Zusammenhang mit dem „Willen zur Schaffung einer anderen Welt“. Den Anspruch der globalisierungskritischen Bewegung, als weltweite Bewegung eine Veränderung der gesamten Welt zu bewirken, interpretiert sie dabei als eine völlige Novität: „Only a broad, worldwide and long-term movement can accomplish what we have set out to do, something no one else has ever done in history“ (ibid.: 246). Die Fähigkeit, nie Dagewesenes zu imaginieren und es auch umzusetzen, spielt also bei Susan George eine wichtige Rolle für die Motivation politischen Engagements.

Ähnlich wie bei Bourdieu, Hardt und Negri setzt sie jedoch auch in Bezug auf die Formen von Engagement auf die menschliche Kreativität. Dabei identifiziert sie die in Brasilien, Großbritannien, den USA und Indien verbreiteten Praktiken als vorbildhaft: „Brazilians are fantastic in putting on colorful demos. A tradition of creative non-violence is especially lively in Britain, the United States and India“ (ibid.: 244). Als konkretes Beispiel nennt sie eine in Indien durchgeführte Aktion, in der öffentliches gemeinsames Gelächter, zusammen mit Parodien und Musik eine Provinzregierung zu Fall gebracht haben (vgl. ibid.: 244).

Somit spielt auch für George die menschliche Kreativität eine motivierende Rolle für politisches Engagement und dient gleichzeitig als wichtiges Element der von ihr favorisierten Formen des Einsatzes für die anvisierte „andere Welt“.

6.4 KREATIVITÄT, THEOLOGIE UND CHRISTLICHES ENGAGEMENT

6.4.1 Leonardo Boff

Für Leonardo Boff ist die Kreativität allen lebendigen Wesen eingeschrieben, dem Menschen jedoch in besonderer Weise, oder „par excellence“: „A criatividade é intrínseca aos seres vivos [...]. O ser humano é por excelência um ser criativo“ (Boff 1993: 33).

Dabei betont er ausdrücklich, dass dieses Menschenbild im christlichen Schöpfungsmythos mit seiner Aussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verankert ist (vgl. *ibid.*: 46), im Unterschied zu dem die griechische Antike prägenden Prometheus-Mythos, der menschliches Streben nach Kreativität von vornherein als Hybris disqualifiziert:

„O mito cristão da criação sempre acreditou, contrariamente ao mito grego de Prometeu, que o ser humano foi criado criador, para prolongar o ato criador de Deus e moldar com a responsabilidade de um filho a criação com criatividade e liberdade. No Homo sapiens et faber está presente Deus. Ele não aparece em si mesmo. Aparece por trás e dentro da ação criadora e livre do ser humano. Aqui reside o valor teológico do desencantamento e secularização do mundo; como dissemos, pelo retraimento de Deus, se possibilita a visibilização do ser humano como ator histórico“ (*ibid.*: 79).¹³⁶

Der Mensch wird laut Boff also in der christlichen Schöpfungserzählung „als schöpferisch geschaffen“. Mit der Betonung, dass der Mensch den Auftrag hat, den göttlichen Schöpfungsakt „mit der Verantwortung eines Sohnes“ fortzusetzen, deutet er an, dass Kreativität und Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht mit einer despotischen Verfügungsgewalt über die Welt verwechselt werden dürfen. Dieser Fehlschluss wurde laut Boff in der Vergangenheit oft aus dem

136 Im Gegensatz zum griechischen Prometheus-Mythos hat der christliche Schöpfungsmythos immer geglaubt, dass der Mensch als schöpferisch geschaffen wurde, um den Schöpfungsakt Gottes fortzusetzen und die Schöpfung mit der Verantwortung eines Sohnes, mit Kreativität und Freiheit zu prägen. Im Homo sapiens et faber ist Gott präsent. Er erscheint nicht als solcher. Er erscheint hinter und in dem schöpferischen und freien Handeln des Menschen. Darin liegt der theologische Wert der Entzauberung und Säkularisierung der Welt; wie geagt, mit dem Rückzug Gottes wird der Mensch als historischer Akteur sichtbar.

christlichen Schöpfungsmythos und dem Auftrag „Macht euch die Erde untertan“ (Gen. 1,28) gezogen (vgl. dazu auch *ibid.*: 46).

Gleichzeitig interpretiert Boff das kreative Wirken des Menschen in der Welt als Form der Erscheinung Gottes, die gerade durch die Entzauberung und Säkularisierung der Welt möglich wird, weil diese den Menschen als „historischen Akteur“ in den Mittelpunkt stellt. Als „historischer Akteur“ bringt der Mensch also seine Kreativität damit zur Geltung, dass er den Gang der Geschichte verändert und somit dem göttlichen Auftrag gerecht wird, woraus sich ein klarer Appell zu einem die Geschichte prägenden Handeln ableiten lässt.

Die Voraussetzung für ein solches Handeln erkennt Boff in Träumen und Utopien („*sonhos e utopias*“, *ibid.*: 104), die der kreativen Fantasie („*fantasia criadora*“, *ibid.*) entspringen. Wie bei Hardt und Negri spielen dabei die Unterdrückten eine besondere Rolle:

„Podemos dizer que a razão moderna está cativa nas malhas do poder economico e político. É pela fantasia que a sociedade e os oprimidos conseguem transcender a prisão e entrever um mundo distinto deste, perverso, que lhes nega participação e vida. Essa fantasia está ligada aos famintos, aos doentes, aos oprimidos por mil amarras“ (*ibid.*).¹³⁷

Während also die „moderne Vernunft“ laut Boff in den „Maschen“ der ökonomischen und politischen Macht gefangen bleibt, gelingt es der Fantasie, aus diesem „Gefängnis“ auszubrechen und eine andere Welt zu erblicken. Etwas undeutlich spricht Boff hier von der „Gesellschaft und den Unterdrückten“, die dieser Fantasie fähig sind, womit er die Unterdrückten zum hervorgehobenen aber nicht ausschließlichen Träger der befreienden neuen Ideen erklärt. In der zitierten Passage wird der motivierende und appellative Aspekt in Boffs Argumentation zur kreativen Erfahrung deutlich: Weil der Mensch und insbesondere der durch „tausend Fesseln“ unterdrückte Mensch die Fähigkeit besitzt, durch die kreative Fantasie eine andere Welt zu entwerfen, ist es sinnvoll, sich für diese andere Welt einzusetzen und einen Ausbruch aus der bestehenden „perversen“ Situation zu wagen. Diesen Appell kombiniert Boff mit einem Verweis auf die aktuelle Lage:

137 Wir können sagen, dass die moderne Vernunft gefangen ist in den Maschen der wirtschaftlichen und politischen Macht. Durch die Fantasie schaffen es die Gesellschaft und die Unterdrückten, aus dem Gefängnis auszubrechen und eine Welt zu errahnen, die anders ist als diese perverse Welt, die ihnen Teilhabe und Leben verweigert. Diese Fantasie ist verbunden mit den Hungrigen, den Kranken, den mit tausend Seilen Gefesselten.

„Vivemos tempos críticos. Por isso criativos. Nos últimos cinco anos mudou a cartografia política e ideológica mundial. Estruturas ruíram e com elas muitos esquemas mentais. Ficaram os sonhos. Como pertencem à substância do ser humano, eles sempre ficam“ (ibid.: 9).¹³⁸

Mit der Verwendung der ersten Person Plural deutet Boff hier an, dass er selbst zu denjenigen gehört, die in „kritischen“ und „deshalb kreativen“ Zeiten leben, womit er auf den Umbruch nach dem Ende des Ost-West-Konflikts anspielt. Er artikuliert somit auch die eigene Erfahrung der Konfrontation mit Veränderung, die Neuanfänge ermöglicht. Diese Erfahrung interpretiert Boff als Zusammenbruch von „Strukturen“ und „geistigen Schemata“, wohingegen die „Träume“ als Teil der „menschlichen Substanz“ geblieben sind. In dieser Situation sieht Boff also gute Voraussetzungen dafür, dass der Mensch seine Kreativität zunächst in Form von Träumen anwendet, und dann dazu übergeht, die Welt als „historischer Akteur“ zu gestalten.

Die Überzeugung, dass die Kreativität zur menschlichen Substanz gehört, dient Boff darüber hinaus als Kriterium für eine gelungene politische Ordnung, für die es sich zu engagieren gilt. So betont er, dass der Mensch neben den Rechten etwa auf Nahrung und Kleidung ein Recht auf die Entfaltung seiner Kreativität hat:

„Cada ser humano, homem e mulher, jovem ou adulto, é sujeito de direitos inalienáveis. Todos, por sua participação, podem e devem ser construtores de seu destino pessoal e coletivo. É nisso que se revela a essência da natureza humana, que é liberdade e criatividade“ (ibid.: 155).¹³⁹

Neben dem Appell zum kreativen und historisch-verändernden Handeln, den Boff aus der menschlichen Kreativität ableitet, dient die Kreativität als anthropologische Konstante für Boff also gleichzeitig als Element der Ziele von politischem Engagement, nämlich der Schaffung einer Ordnung, in der Kreativität auch in der Gestaltung des eigenen und des kollektiven Schicksals angewendet werden kann.

138 Wir leben in kritischen Zeiten. Und damit in schöpferischen. In den letzten fünf Jahren hat sich die politische und ideologische Landkarte der Welt geändert. Strukturen sind eingestürzt und mit ihnen viele geistige Schemata. Geblieben sind die Träume. Da sie zur Substanz des menschlichen Wesens gehören, bleiben sie immer.

139 Jedes menschliche Wesen, Mann und Frau, Jugendlicher und Erwachsener, ist Träger unveräußerlicher Rechte. Alle können und müssen durch ihre Teilhabe Erbauer ihres persönlichen und des kollektiven Schicksals sein. Darin zeigt sich die Essenz der menschlichen Natur, die Freiheit und Kreativität ist.

6.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert

Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert widmen sich der Frage der Kreativität in ihrem Buch „Leben ist mehr als Kapital“ nicht ausführlich. Dennoch wird deutlich, dass sie der menschlichen Fähigkeit, im Politischen Neues und Besseres zu schaffen, einen hohen Stellenwert beimessen. Dies zeigt sich vor allem an ihrer scharfen Kritik an Poppers Aussage, wer den Himmel auf Erden verspreche, schaffe die Hölle (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2002: 190).¹⁴⁰ Diese von Popper formulierte, aus der Sicht der Autoren für das inzwischen hegemoniale Denken typische Aussage verstehen sie als Ausdruck einer „Kultur der Hoffnungslosigkeit“ (ibid.: 148), in der Utopien und Alternativen bekämpft und Widerstandsbewegungen zerschlagen werden (vgl. ibid.: 147 f.). Wenn sich diese Hoffnungslosigkeit überall durchsetzt und der Versuch, Alternativen umzusetzen als unrealistisch und gefährlich verpönt wird, macht sich – so Duchrow und Hinkelammert – Verzweiflung breit, die dann in Destruktivität umschlägt, und zwar in Form von Terrorismus, Aggression und Todessehnsucht (vgl. ibid.: 148; 161–165). Dementsprechend formulieren sie in Umkehrung von Poppers Diktum: „Wer den Himmel auf Erden nicht will, schafft die Hölle“ (ibid.: 148; vgl. auch ibid.: 153). Den Versuch, den Himmel auf Erden zu schaffen, wollen Duchrow und Hinkelammert dementsprechend nicht vom antiutopischen Denken diskreditieren lassen:

„Den Himmel auf Erden versprechen – das kann schief gehen. Das kann zur Hölle führen. Ebenso gut kann daraus eine gute Welt entstehen, die dem Himmel nahe kommt. Die Hölle versprechen – das kann nicht schief gehen“ (ibid.: 165).

Sie verleugnen hier also nicht die Gefahr eines unkritischen Utopismus, heben jedoch die Möglichkeit hervor, auf der Grundlage eines utopischen Impetus zwar nicht den „Himmel“, aber doch eine „gute Welt“ zu erschaffen, womit sie die Potenziale menschlicher Kreativität im Bereich des Politischen ausdrücklich betonen.

Dass die Autoren selbst trotz der scharfen Kritik an Popper durchaus nicht an die Möglichkeit glauben, den „Himmel auf Erden“ zu schaffen, kann in „Leben ist mehr als Kapital“ auch deshalb in recht knappen Worten deutlich gemacht werden, weil Hinkelammert sich in einem seiner Hauptwerke der „Kritik der

140 Der oft zitierte Satz aus dem zweiten Band von Poppers „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ lautet: „[d]er Versuch, den Himmel auf Erden zu errichten, erzeugt stets die Hölle“ (Popper 1992 [1945]): 277).

utopischen Vernunft“ (Hinkelammert 1994)¹⁴¹ widmet. Hier diagnostiziert er in allen modernen Denkströmungen – inklusive des von Popper und Hayek vertretenen Neoliberalismus – eine „utopische Naivität“ (ibid.: 11) und wendet sich explizit gegen den Glauben an eine „Treppe von der Erde zum Himmel“ (ibid.). Kritische Analyse eines schädlichen Utopismus und Begrüßung der utopischen Kreativität der sozialen Bewegungen gehen bei ihm also ebenso Hand in Hand wie bei Bourdieu. Gleichzeitig thematisiert Hinkelammert hier bereits die menschliche Fähigkeit, sich eine radikal andere Welt als die reale vorzustellen. Diese verhandelt er unter dem Stichwort der „transzendentalen Imagination“ im Sinne einer „Transzendentalität, die wir aus der Wirklichkeit gewinnen“ (ibid.: 285) und versteht sie als „Parallellfall zu den transzendentalen Begriffen, die wir aus der Theorie über die Wirklichkeit gewinnen“ (ibid.). Die transzendente Imagination geht für Hinkelammert von den realen Erfahrungen der Menschen von freien und vorbehaltlosen Begegnungen mit dem anderen als Subjekt aus und ergibt sich dann aus einem „unendlich vorangetriebenen Idealisierungsprozeß“ (ibid.: 298), der alle in der realen Welt vorfindlichen Institutionalisierungen wegdenkt. Er nennt als biblische Beispiele für solche Begebenheiten die Erzählungen vom barmherzigen Samariter (Lk. 10,25–37) und vom Gastmahl (Lk. 14, 15–24; vgl. ibid.: 285–286) und betont, dass solche Erfahrungen von freier, vorbehaltloser Begegnung in verschiedensten Kontexten immer wieder in Ansätzen vorkommen:

„Alle Emanzipationen haben ihre Wurzeln darin, dass Menschen einander als Subjekte begegnen und davon über alle diskriminierenden Grenzen hinweg in transzendentaler Imagination träumen. Die Erfahrung von Miteinander und wechselseitiger Anerkennung treibt die Subjekte zur Imagination, alle Mauern oder Grenzen zu zerbrechen und universale Gemeinschaft mit allen Menschen zu ersehnen“ (ibid.: 296).

Hier wird der Zusammenhang von transzendentaler Imagination und Engagement für Emanzipation bzw. Streben nach Freiheit angedeutet: Die menschliche Imagination versteht Hinkelammert als die Voraussetzung für die Fähigkeit, nach realen Verbesserungen im Hier und Jetzt zu streben – im Kantschen Sinne als Bedingung der Möglichkeit dafür: „Die Menschen sind fähig, nach relativer Freiheit in der realen Welt zu streben, weil sie sich die transzendente Freiheit eines Lebens ohne den Tod vorstellen“ (ibid.: 290).

141 Das Werk erschien auf Spanisch bereits 1984 unter dem Titel „Crítica de la razón utópica“ (Hinkelammert 1984).

Wie auch in der christlichen Vorstellung vom Reich Gottes schließt die transzendente Imagination für Hinkelammert letztlich die Überwindung des Todes ein: Denn die Zielvorstellung der Begegnung in Freiheit und ohne objektivierende Institutionen setzt die Abwesenheit des Todes voraus, insofern es die Aufgabe von Institutionen ist, den Tod zu verwalten (vgl. *ibid.*: 289). Dass die transzendente Imagination also die Überwindung des Todes mit einschließt, zeigt für Hinkelammert aber auch, dass sie nie mit einem real anzustrebenden Ziel gleichgesetzt werden kann (vgl. *ibid.*: 290).

Die transzendente Imagination geht im Sinne Hinkelammerts also von den bereits existierenden Formen von „Fülle und Glück“ aus, enthält aber auch eine kreative Dimension, insofern sie diese Formen zu einer nicht real vorfindlichen Steigerung idealisiert, ohne je die völlige Realisierung dieser Steigerung in der realen Welt für möglich zu halten.

6.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung

Genau an diesen Begriff der „transzendentalen Imagination“ von Franz Hinkelammert knüpfen Míguez, Rieger und Sung an, ohne jedoch dessen kantianische Konstruktion näher zu beleuchten. In ihrer Auseinandersetzung mit dem Problem der Utopie formulieren sie in Anlehnung an Hinkelammerts Abgrenzung der „transzendentalen Imagination“ vom „transzendentalen Begriff“:

„The transcendental imagination, in contrast, is critical through its placing of human subjectivity at the core of what is possible, which, in turn, relativizes institutions. This utopian imagination emerges from the vision that the world can be qualitatively different, that relations between human beings are always beyond the limits of institutions and the laws of society“ (Míguez, Rieger und Sung 2009: 123).

Die utopische Imagination entspringt dabei – so ihre Interpretation von Hinkelammert – der „Vision“ einer qualitativ anderen Welt. Die zitierte Charakterisierung der transzendentalen Imagination machen Míguez, Rieger und Sung sich zu eigen, wobei sie besonders auf die Neuschaffung von Subjektivität auf der Basis von bereits vorhandenen kreativen Alternativen abheben, die von der Repression durch das „Empire“ selbst begünstigt werden:

„Top-down repression generates not just pressure but also counter-pressure and a surplus from which resistance grows. Empire itself, without being aware of it, thus creates the conditions for a new thing. New subjectivity, however, emerges precisely in the places where Empire least expects it. Once these places are

recognized as genuine places for the creation of alternative subjectivities [...] new energies and resources are discovered“ (ibid.: 164).

Die Marxsche Beobachtung, dass die kapitalistische Produktionsweise in Fabriken auch die Selbstorganisation der Arbeiter favorisiert, übertragen die Autoren hier auf die Realitäten von Globalisierung und Informatisierung. Dazu gehört die Tatsache, dass neue Ideen und andere kreative Erzeugnisse durch Informationstechnik uneingeschränkt zirkulieren können und nicht unter dem wirtschaftlichen Gesetz der Knappheit stehen. Eine zentrale Rolle spielt für die Autoren außerdem die Tendenz, dass Menschen die Strukturen des Zusammenlebens als Produkt ihrer Arbeit selbst herstellen, so dass eine souveräne Macht immer überflüssiger erscheint (vgl. ibid.). Diese Überlegungen übernehmen sie explizit von Hardt und Negri, die diese Gedanken zur menschlichen Kreativität vor allem in „Multitude“ entwickeln (vgl. oben, Kap. 6.2.2).

Wie Hardt und Negri zielen Míguez, Rieger und Sung also auf die kreative Imagination neuer institutioneller Arrangements ab, die vom Aufspüren bereits vorhandener Phänomene menschlicher Kreativität ausgeht. Ihren eigenen spezifischen Beitrag zu diesem Projekt stellen sie unter das Motto der „Laokratie“ als dem Imperium entgegengehaltene Vision („opposing vision to the imperial“, ibid.: 173). Unter Laokratie verstehen sie dabei die Wirkmächtigkeit der am stärksten Marginalisierten, die auch vom gebräuchlichen Begriff der „Demokratie“ nicht erfasst werden (vgl. ibid.: xi; 23 f. Fußn. 15; vgl. oben, Kap. 3.4.3). Die Autoren verdeutlichen diese Verwendung von „laokratisch“, indem sie den Begriff mit Hilfe des „Populären“ („the popular“, ibid.: 178) umschreiben. Dabei stellen sie die positiven Inhalte dieser Bezeichnung heraus und setzen sich mit den abwertenden Konnotationen kritisch auseinander.

So grenzen sie ihren Begriff des „Populären“ etwa von der Bedeutung ab, die auf die Popularität massenmedialer Produkte abzielt, indem sie betonen, dass diese Form der Popularität nicht das betrifft, „was die Menschen schaffen“ („what the people create“, ibid.: 179), sondern das, was ihnen zum Zweck des Konsums vorgesetzt wird. Das „Populäre“ im positiven Sinn bezeichnet hingegen die „Kreationen und Ressourcen“ („creations and resources“, ibid.) derjenigen Sektoren mit nur minimalem Zugang zu materiellen und symbolischen Ressourcen (vgl. ibid.). Zu diesen „Kreationen“ zählen die Autoren unter anderem die Entwürfe der jugendlichen Subkulturen, die Interpretationen der Realität in allgemeinen Theorien sowie die Erinnerungen, Sprachen und Lebensstile indigener Völker (vgl. ibid.: 180). Im Zuge jener kreativen Prozesse kann – so die Autoren – das „laokratische Moment“ („laocratic moment“, ibid.: 180) hervorbrechen, durch das verschiedene benachteiligte Gruppen zu politischen Akteuren werden und politische und materielle Forderungen formulieren. Dieses „laokrati-

sche Moment“ setzen sie dabei gleich mit dem „Überschuss, den das Empire generiert hat und nicht kontrollieren kann“ („the excess that the Empire generated and cannot control“, *ibid.*), eine Formulierung, mit der sie noch einmal die Verbundenheit zur Argumentation von Hardt und Negri verdeutlichen.

Neben dieser Umdeutung des „Populären“ widmen sich Míguez, Rieger und Sung auch dem damit verwandten Begriff des „Populismus“. Dabei kritisieren sie, dass etwa dessen lateinamerikanische Variante pauschal verurteilt wird, weil sie die „Destabilisierung“ etablierter formaler Demokratien mit sich bringt. In diesem Zusammenhang formulieren sie:

„It is true that this ‚populism‘ deformatizes the articulated forms of power. This is precisely why it is anti-imperial. As in Genesis, creation proceeds from chaos. When everything is so formalized, when the system is unified in its responses, it is because it has managed to exclude the contradiction, and, having done so, it ignores the symptoms of oppression“ (*ibid.*: 183).

Die Destabilisierung sehen Míguez, Rieger und Sung also als notwendigen Schritt der Schöpfung von Neuem an, wenn das politische „System“ so reibungslos funktioniert, dass es ihm gelingt, die Symptome von Unterdrückung zu ignorieren und jeglichen Widerspruch auszuschließen. Mit der Aussage, dass eine solche Schöpfung „wie in der Genesis“ aus dem Chaos hervorgeht, machen die Autoren gleichzeitig die Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Kreativität explizit.

Indem sie hier die menschliche Fähigkeit der Kreativität betonen und in Zusammenhang mit der göttlichen Schöpfungskraft bringen, motivieren sie dazu, diese Fähigkeit auch zu nutzen, um politische Änderungen herbeizuführen.

Allerdings heben sie gleichzeitig die Grenzen der menschlichen Fähigkeit zur Schaffung neuer gesellschaftlicher Arrangements hervor. So warnen sie mehrfach vor der Gefahr einer Illusion, wonach die Utopie einer perfekten Gesellschaft sich innerhalb der Geschichte realisieren ließe und grenzen sich dabei auch explizit von Leonardo Boff ab, der die Unterscheidung zwischen historischem Projekt und utopischer Vision aus ihrer Sicht nicht klar genug trifft (vgl. *ibid.*: 123–125). Dabei setzen sie sich auch mit der Tatsache auseinander, dass völlige Harmonie innerhalb einer Gesellschaft kein sinnvolles Ziel darstellt, weil eine solche Zielvorstellung die menschliche Diversität und Pluralität ausblendet. Hier dient nun die menschliche Kreativität – beziehungsweise deren Stimulierung – als alternatives Kriterium für eine bessere Ordnung:

„Therefore, what we now seek is no longer the harmony of the fullness of society, which denies at the foundation the diversity and plurality of incommensurable cultures, but the maintenance of a tension in an ‚optimal‘ situation – the best possible within human and historical means – that favours and produces creativity and a spirit of struggle that is always striving to overcome the situations of marginalization and oppression that will appear“ (ibid.: 129).

Statt also völlige gesellschaftliche Harmonie anzustreben gilt es, eine Situation zu erreichen, in der die menschliche Kreativität ebenso wie der „Kampfgeist“ aufrecht erhalten werden, die immer wieder erneut gegen jegliche Formen von Marginalisierung in Anschlag gebracht werden können. Sie vertreten damit eine ähnliche Position wie Spinoza und nehmen die ironisch-brechenden Elemente auf, die Utopisten wie Morus in ihre Entwürfe einstreuen.

6.5 ZWISCHENFAZIT: KREATIVE ERFAHRUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK

In allen betrachteten Texten spielt die menschliche Kreativität eine zentrale Rolle als *Motivation* für politisches Handeln: Da Menschen über diese Fähigkeit verfügen, ist es überhaupt möglich, sich für Alternativen zur aktuell vorherrschenden Situation zu engagieren. So sprechen etwa die Zapatisten von den „Träumen“, die sich in Realität verwandeln können. Hardt und Negri sowie auch Míguez, Rieger und Sung betonen, dass der Mensch aufgrund seiner Fähigkeit, durch Arbeit und Kooperation Strukturen zu schaffen, nicht länger an die „erpresserische“ Alternative von Anarchie oder Souveränität gebunden ist. Susan George entwirft „Visionen des Möglichen“, die es in die Tat umzusetzen gilt. Der Theologe Boff beschwört hingegen die Fantasie, durch die die Menschen das „Gefängnis“ des Status quo verlassen können, während Duchrow und Hinkelammert die Fähigkeit des Menschen hervorheben, zwar nicht „den Himmel auf Erden“, wohl aber eine „gute Welt“ zu schaffen.

Sowohl die Zapatisten, als auch Hardt und Negri benennen dabei Ereignisse, die für eine Verwandlung von „Träumen“ in „Realität“ stehen, und die insofern mittelbar und unmittelbar die Rolle von Schlüsselerfahrungen der Kreativität spielen: Dies sind das „Intergalaktische Treffen“ in La Realidad 1996 und die Anti-WTO-Proteste in Seattle 1999. Die zentrale Kreativitätserfahrung, die hier gemacht wurde, und die die Autoren in ihren Texten artikulieren, ist die der Überwindung der Ohnmacht sowie der Erfindung und Realisierung neuer Formen der Politik.

Neben ihrem Motivationscharakter verstehen die Protagonisten die Umsetzung der kreativen Erfahrung auch als *Form* von Engagement. Dies gilt zum einen für die „kunstvollen“ Formate, etwa den Einsatz von Theater, Performance oder Puppen, wie sie Hardt und Negri, Bourdieu und George hervorheben. Für Bourdieu ist darüber hinaus auch die scheinbar formalistische und puristische Kunst, die sich der monetären Verwertung entzieht, ein Beitrag zum indirekten Engagement gegen die Expansion der Marktlogik. Ein wichtiger Aspekt des Einsatzes von Kreativität als Form des geforderten Engagements, den sowohl die Zapatisten, als auch Hardt/Negri hervorheben, besteht in der Möglichkeit, die angestrebten Ziele im „Kleinen“ vorwegzunehmen, um so ihre Realisierbarkeit aufzuzeigen.

Bei der Frage der Realisierbarkeit kreativer Visionen bewegen sich die Autoren jedoch in einem Spannungsfeld, das in der Ideengeschichte vielfach thematisiert worden ist, und das sie auch reflektieren: Zum einen verweisen etwa Duchrow und Hinkelammert sowie Míguez, Rieger und Sung in der Tradition der Utopiekritik auf die Gefahren eines ungebremsen Vertrauens auf die Kreativität eines Utopismus, der versucht, den „Himmel auf Erden“ herzustellen. Andererseits verweisen Duchrow und Hinkelammert auch darauf, dass die Popperische Aufgabe jeglichen Gestaltungsanspruchs zu einer Kultur der Hoffnungslosigkeit führt, in der alle verändernden Bewegungen diskreditiert und zerschlagen werden. Wie in Spinozas Version der Vertragstheorie gehen dabei alle hier betrachteten Autoren davon aus, dass die angestrebte Ordnung nicht ein für alle Mal etabliert werden kann, sondern die Bemühungen um Verbesserungen nie zum Stillstand kommen.

Ein weiteres Spannungsfeld, das mit der kreativen Erfahrung und ihrer Nutzung als Form von Engagement einhergeht, betrifft das Verhältnis von individueller kreativer Erfahrung und der postulierten Kreativität des Kollektivs, mit dem sich die Globalisierungskritiker intensiv beschäftigen. Die Zapatisten betonen etwa, dass die Zusammenarbeit der „Verrücktheiten“ des gesamten Planeten das Treffen von La Realidad ermöglicht hat. Besonders Hardt und Negri heben das „ingenium multitudinis“ hervor, das sowohl durch die veränderte immaterielle Arbeit, als auch durch die „karnevaleske“ und „dialogische“ Kooperation zum Ausdruck kommt und keiner eingreifenden oder anführenden Instanz mehr bedarf. Wie sich aus ihren Schilderungen ergibt, spielt auch hier die Erfahrung der Seattle-Proteste eine zentrale Rolle, weil sie die Möglichkeit einer koordinierten, aber nicht zentral gesteuerten Zusammenarbeit einzelner Individuen und Gruppen mit einem gemeinsamen Ergebnis aufzeigen. Gleichzeitig schreiben Hardt und Negri jedoch den Intellektuellen, also sich selbst, nur „halb-ironisch“ die Rolle der Kirchenväter zu. Dabei machen sie es sich zur Aufgabe, sowohl „am

Reißbrett“ als auch „eintauchend“ in die sozialen Bewegungen Ideen für neue politische Projekte zu entwerfen. Bourdieu ist in diesem Punkt eindeutiger, wenn er den Intellektuellen die Rolle zuschreibt, die gemeinsame Suche nach neuen Politikformen zu „orchestrieren“.

Neben den Intellektuellen wird einer weiteren Gruppe eine Art privilegierter Zugang zur Kreativität attestiert, nämlich den Armen, den Migranten und Marginalisierten: Sowohl Hardt und Negri, als auch die Theologen Boff, Míguez, Rieger und Sung gehen davon aus, dass die Marginalisierten ein besonders großes kreatives Potenzial besitzen, weil sie durch informelle Arbeitsverhältnisse und Mobilität ohnehin zur Improvisation und Innovation gezwungen sind.

Auf dieser Basis dient die Fähigkeit zur Kreativität einigen Autoren auch als Kriterium für die als *Ziel* des Engagements angestrebte politische Ordnung: Bourdieu verlangt etwa, die Wertschätzung der Kreativität von Künstlern zu bewahren und nicht in die Gleichsetzung von Kunst und Handwerk aus der Vorrenaissance zurückzufallen. Boff sowie Míguez, Rieger und Sung fordern hingegen allgemeiner den Einsatz für eine Ordnung, die die menschliche Kreativität fördert und so einerseits zur Entfaltung des menschlichen Potenzials beiträgt und andererseits die Bereitschaft aufrecht erhält, bestehende Ungerechtigkeiten immer wieder aufs Neue zu bekämpfen.

Diejenigen Autoren, die sich intensiv mit der Kreativität befassen, bedienen sich auch einer breiten Palette ideengeschichtlicher Rekurse. Die Zapatisten evozieren Schöpfungsmythen der Maya und eignen sich dabei das schöpferische Potenzial selbst an. Hardt und Negri wählen in ihrer Behandlung der kreativen Erfahrung eine ganze Epoche zum Vorbild, nämlich die Zeit von 1200 bis 1600. Hier lokalisieren sie den Prozess der Aneignung der vormals transzendenten Schöpfungskraft durch den Menschen. Als Referenzautoren benennen sie unter anderen Cusanus, Pico della Mirandola, William of Ockham, Bacon und Galilei.

Eine prominente Rolle spielt Hobbes, der mit seiner Vertragsidee die Schaffung des Staates allein durch menschliche Kreativität annimmt, diese dann aber zugunsten eines absoluten Souveräns „entmachtet“. Einerseits machen sie ihn sich zum Vorbild, indem sie anstreben, mit „Multitude“ das politische Denken ebenso zu revolutionieren, wie Hobbes dies mit dem „Leviathan“ gelungen ist. Der Anspruch zeigt sich bereits in dem an den „Leviathan“ erinnernden Titelbild von „Multitude“. Andererseits grenzen sie sich von ihm ab, insofern sie gegen die Vorstellung einer unantastbaren Macht des „Empire“ anschreiben, die sie mithilfe der Kreativität der „Multitude“ unterlaufen wollen. Einen noch wichtigeren Referenzpunkt finden sie daher in Hobbes' Antipoden Spinoza, der ebenfalls von einer rein menschlich verantworteten Ordnung ausgeht, dabei aber die

Spielräume für die menschliche Gestaltung auch nach deren Etablierung offen hält.

In Bezug auf ihre These, dass die neuen Formen der immateriellen Arbeit die Überwindung des Dilemmas von Anarchie und Souveränität ermöglichen, orientieren sie sich an einer bestimmten Richtung der Arbeitssoziologie und Wirtschaftsgeschichte, wie sie unter anderem von Maurizio Lazzarato vertreten wird.

Die ökonomisch-soziologischen Autoren, die sich insgesamt wesentlich weniger mit der Kreativität beschäftigen, benennen auch kaum ideengeschichtliche Vorbilder. Allerdings bringt Bourdieu implizit seine Bewunderung für die Künstler der Renaissance zum Ausdruck, denen es gelungen ist, sich kreative Unabhängigkeit zu erobern und sich von einer handwerklichen Kunstvorstellung zu emanzipieren.

Die theologischen Autoren orientieren sich hingegen teils implizit, teils explizit an der christlichen Überzeugung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und interpretieren die menschliche Kreativität dann in Analogie zur Kreativität Gottes: So beruft sich Boff auf den Unterschied zwischen dem christlichen Schöpfungsmythos und dem kreativitätsfeindlichen Prometheus-Stoff der griechischen Mythologie. Auch Míguez, Rieger und Sung rekurrieren auf die Genesis. Duchrow und Hinkelammert grenzen sich vor allem vom Antiutopismus Poppers ab, obwohl sie das Gefahrenpotenzial eines unkritischen Utopismus durchaus ernst nehmen.

Insgesamt fällt auf, dass die Kreativität in den ökonomisch-soziologischen Texten die geringste Rolle spielt, die gleichzeitig für die am wenigsten radikale Richtung der Globalisierungskritik stehen. Am ausführlichsten und enthusiastischsten fällt die Auseinandersetzung mit der Kreativität bei den Zapatisten, sowie Hardt und Negri aus. Dieser Befund legt nahe, dass ein Zusammenhang besteht zwischen dem Grad der Radikalität der angestrebten Veränderungen und der Wertschätzung der kreativen Erfahrung, bzw. der von dieser abgeleiteten Ideen.

7 Erfahrung und Engagement: Fazit

Ziel dieser Arbeit war die Rekonstruktion und Reflexion der Antwort der Globalisierungskritik auf eine *philosophische Frage* im Sinne Isaiah Berlins: *Warum, wie und mit welchem Ziel gilt es, sich gegen die aktuelle Form der Globalisierung zu engagieren?* Angeregt durch die Protagonisten der Globalisierungskritik, die sich in unterschiedlicher Weise auf Erfahrung berufen, wurde der Zugang zur systematischen Bearbeitung des Materials über die Frage der Erfahrung gewählt. Die konkretisierte Forschungsfrage lautete daher: *Wie rekurriert die Globalisierungskritik auf unmittelbare und tradierte Erfahrung, um zu begründen, warum politisches Engagement gegen die aktuelle Form der Globalisierung notwendig ist, in welcher Form es stattfinden und welche Ziele es verfolgen soll?* Wie VertreterInnen der Globalisierungskritik auf die rationale, spirituelle, religiöse und kreative Erfahrungsdimension rekurrieren, um Argumente für Motive, Formen und Ziele des von ihnen geforderten Engagements zu formulieren, soll im Folgenden zusammengefasst werden.

Dabei folgt die Darstellung der eingangs formulierten Annahme, dass sowohl unmittelbare Erfahrung, als auch Ideen, Kanones und Traditionen den Rekurs auf eine bestimmte Erfahrungsdimension motivieren. Dementsprechend wird zunächst resümiert, in welcher Weise rationale, spirituelle, emotionale und kreative Erfahrung die Basis für das geforderte politische Engagement gegen die neoliberale Globalisierung bilden. Um eine Zusammenschau der drei untersuchten Autorengruppen zu ermöglichen, orientiert sich die Zusammenfassung hier im ersten Schritt an den drei Leitfragen nach Motiven, Formen und Zielen. Im zweiten Schritt wird die ideengeschichtliche Rückbindung dieser Rekurse für die drei unterschiedenen Autorengruppen zusammengefasst, die philosophische, die soziologisch-ökonomische und die theologische. Dabei werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede innerhalb und zwischen diesen Gruppen unterstrichen. Abschließend wird bilanziert, in welchen der drei Gruppen welche Erfahrungsdimensionen jeweils eine prominente oder eher untergeordnete Rolle spielen.

Zudem wird der Rekurs auf rationale, spirituelle, emotionale und kreative Erfahrung in der Globalisierungskritik reflektiert, indem drei übergreifende Komplexe thematisiert werden, die den engen Zusammenhang von Erfahrung und Engagement verdeutlichen und zugleich auf ungelöste Probleme, Widersprüche und blinde Flecken in der Globalisierungskritik verweisen.

Erfahrung und Motive, Formen und Ziele von Engagement gegen die neoliberale Globalisierung

Für die *Motive* des Engagements – die Antwort auf die Frage, woher der Antrieb für das Engagement gegen die neoliberale Globalisierung kommt – spielt zunächst die rationale Erfahrung eine zentrale Rolle, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen artikulieren die Autoren die Erfahrung der Provokation der Vernunft durch die Verbreitung von Illusionen durch Medien, internationale Organisationen und Regierende. Michael Hardt und Antonio Negri schildern etwa die Erfahrung der Einsicht in die Illusion eines unangreifbaren und alternativen „Empire“. Joseph Stiglitz artikuliert die Beleidigung der Vernunft durch die unsinnige und schädliche Politik internationaler Finanzinstitutionen und spricht von einem „Schock“, den er bei der Konfrontation damit erlitt. Susan George beschreibt hingegen die Erfahrung der Einsicht in Zusammenhänge, die ihr vorher wie ein undurchdringlicher Dschungel erschienen. Für Leonardo Boff zeigt sich die „Wahrheit der kapitalistischen Ausbeutung“ jedem, der nicht die Augen davor verschließt, mit einem Blick auf die Verelendung der globalen Peripherien. Auch die Theologen Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert, sowie Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung artikulieren die Erfahrung, dass die Tatsachen, allen voran die zerstörerische Wirkung des Neoliberalismus, sich dem unverstellten Blick offenbaren, die vorherrschende Ideologie aber die meisten davon abhält, dies wahrzunehmen.

Zum anderen thematisieren die Autoren jedoch die Erfahrung des Zweifels an der eigenen Einsicht und stellen sich die Frage nach der grundsätzlichen Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen. Ihre (vorläufige) Zerstreuung des Zweifels bildet für sie dann die Grundlage für ihre Forderung nach Einsatz gegen die aktuelle Form der Globalisierung. Hardt und Negri versuchen, das Problem zu lösen, indem sie das Konzept eines „Common Sense“ entwickeln, der aus der gemeinsamen Teilnahme an sozialen Kämpfen hervorgehen und damit die Basis für Einigkeit in der Welterkenntnis legen soll. Sie klären jedoch nicht eindeutig, inwieweit sich diese Form des „Gemeinsinns“ von einer Isolation in einer Gruppe von „Gleichgesinnten“ unterscheidet. Pierre Bourdieu hingegen bringt die Vorstellung von dem methodisch geschärften Blick der Wissenschaft in An-

schlag, dem er gegenüber der Ausrichtung etwa von Journalismus und Politik durchaus eine privilegierte Position zuschreibt. Andere, wie George und Stiglitz, sprechen schlicht von der „Offensichtlichkeit“ der Tatsachen, die nach Veränderung schreien. Die Theologen Boff, Duchrow, Hinkelammert, Míguez, Rieger und Sung fordern hingegen eine Wiedergewinnung der orientierenden Vernunft nach klassischem Vorbild, die sie einer rein instrumentellen, mittelbezogenen Vernunft gegenüberstellen.

Zentral für die Motivation zum politischen Engagement ist für die Theologen, wie auch für Hardt/Negri und die Zapatisten zudem die spirituelle Erfahrung, bzw. die Geschichtsphilosophie als ihr immanentisiertes Derivat, das die Hoffnungslosigkeit vertreibt. So verortet das EZLN sein eigenes Handeln in der Geschichte mexikanischer und globaler Freiheitskämpfe und Hardt/Negri konstruieren in ihrer Trilogie das Bild einer Krise des globalen „Empire“, die durch eine ebenfalls globale „Multitude“ genutzt werden kann. Dabei interpretieren sie die Entwicklungen der „Multitude“ als „Offenbarung“ eines Telos und den aktuellen Moment der Geschichte als unwiederbringlichen „Kairos“, den es – so die appellative Implikation – zu nutzen gilt. Die Grundlage für diese Konstruktion bildet eine grundsätzliche Ablehnung jeglicher Zyklentheorien der Geschichte, die in ihrer Vehemenz und Motivation an die von Augustinus formulierte Verwerfung dieses alternativen Zeitkonzepts erinnert. Anklänge an eine solche Geschichtsphilosophie, allerdings ohne das quasi-religiöse Vokabular, finden sich auch bei George, nicht jedoch bei den anderen hier berücksichtigten ökonomisch-soziologischen Autoren.

Von den Theologen entwerfen Boff, sowie Míguez, Rieger und Sung eine vergleichbar appellative Geschichtsphilosophie, wenn sie etwa den Einsatz für politische Veränderung im Hier und Jetzt mit Antizipationen des Reichs Gottes gleichsetzen. Míguez, Rieger und Sung heben jedoch den eschatologischen Vorbehalt und damit die Trennung von Welt- und Heilsgeschichte deutlicher hervor als Boff. Eine weitere Variante, in der die spirituelle Erfahrung zum Motiv für politisches Engagement wird, findet sich bei Duchrow und Hinkelammert: Sie verstehen die ermutigende Erfahrung des Heiligen Geistes als Voraussetzung dafür, angesichts des überwältigenden Elends in der Welt nicht in Untätigkeit zu erstarren, sondern die Herausforderung anzunehmen.

Bei allen hier betrachteten Theologen spielt auch die unmittelbare Erfahrung des Göttlichen in der Begegnung mit den Armen und Marginalisierten eine zentrale Rolle. Diese Begegnungserfahrung setzt, so ihre Interpretation, Energien zur Veränderung frei und enthält einen klaren göttlichen Auftrag zum Einsatz für diese Veränderungen.

Bei Boff sowie Míguez, Rieger und Sung enthält diese Interpretation der spirituellen Erfahrung auch Bezüge zur emotionalen Erfahrung, besonders zu Mitleid und Empörung angesichts der Konfrontation mit Verelendung und Marginalisierung. In jedem Fall ist die emotionale Erfahrung bei allen Autorengruppen ein starkes Motiv für politisches Engagement.

So betonen Hardt/Negri und die Zapatisten die Erfahrung der Freude, die die Rebellion bereitet, und verweisen gleichzeitig auf eine globale, nationale Grenzen überschreitende Liebe als Grundlage für den Zusammenhalt und die Stärke der Bewegungen, die sich gegen die neoliberale Globalisierung engagieren. Aus der Stärke, die aus dem „Patriotismus derer ohne Nation“ resultiert, leiten sie eine Art Siegesgewissheit trotz der scheinbaren Übermacht ihrer Gegner ab, die ebenfalls als Motivation dient.

Mit Ausnahme von Hardt/Negri betonen alle Autoren den handlungsmotivierenden Charakter von Mitleid und Barmherzigkeit. Die Zapatisten sprechen davon, dass sie die „Herzen der anderen“ und damit auch deren „Schmerzen“ berühren und angesichts dieser Erfahrung nicht weiter schweigen können. Stiglitz beschreibt seine eigene intensive Nähe mit Bevölkerung und Politikern im globalen Süden in Abgrenzung von der distanzierten und „verhärteten“ Haltung der Vertreter internationaler Finanzinstitutionen. Bourdieu berichtet hingegen von seinem Einfühlen in die schmerzhaft und hoffnungslose Situation verschiedener Bevölkerungsgruppen besonders im eigenen Land.

Eine noch größere Rolle spielt das Mitleid bei den theologischen Autoren. Míguez, Rieger und Sung etwa leiten aus dem Mitleid die Solidarität mit den Unterdrückten und Marginalisierten, aus dieser wiederum die Verpflichtung zum verändernden Handeln ab, während Boff den „Willen zur Veränderung“ betont, der aus Barmherzigkeit und Mitleid erwächst.

Zentral ist in mehreren der untersuchten Texte die Erfahrung der Empörung bzw. der Wut. Hardt und Negri sehen darin das „Rohmaterial“ jedes Aufbegehrens und in der damit verknüpften Stärke eine Basis für die Durchsetzungsfähigkeit rebellischen Handelns. Für sie hat speziell die Artikulation und Verknüpfung der unterschiedlichsten Unrechtserfahrungen während der Proteste von Seattle 1999 den Charakter eines Schlüsselerlebnisses. Bourdieu nennt die eigene „legitime Wut“ eine zentrale Motivation für sein Engagement. Sung erhebt die Empörung sogar zur „Gründungserfahrung“ der Befreiungstheologie.

Einen weiteren motivierenden Aspekt der emotionalen Erfahrung verorten mehrere Autoren in der unmittelbaren, intensiven und damit – so die implizite Schlussfolgerung – unzweifelhaften Realitätserkenntnis durch Emotion. Hardt und Negri sprechen etwa von den „real and urgent grievances“ und Boff parallelisiert „Mitleid“ mit den Ärmsten und „Wahrheit“. Das angedeutete Argument

lautet also: Was sich als so klare und intensive Erfahrung, wie z.B. Wut oder Mitleid, aufdrängt, kann keine Täuschung sein, sondern ist „echt“ und damit eine würdige Grundlage für das Handeln.

Dass die Autoren besonders in Bezug auf Mitleid und Empörung immer auch eigene Erfahrungen artikulieren, zeigen sie nicht nur durch die häufige Verwendung der ersten Person Singular an, sondern auch, indem sie hervorheben, dass nicht jeder diese Erfahrungen von Mitleid und Empörung macht, sondern viele ihr gegenüber „taub“ bleiben. Damit verweisen sie implizit auch auf die Erfahrung, dass die eigene Empörung angesichts von Ungerechtigkeit und Elend von der Mitwelt nicht geteilt wird.

Auch die Erfahrung der Kreativität spielt für die meisten Autoren eine das Engagement motivierende Rolle: Die menschliche Fähigkeit zu dieser Erfahrung gibt dem Einsatz für eine tiefgreifende Veränderung der gesamten Welt Aussicht auf Erfolg und lässt sie nicht zu einer Sisypheaufgabe werden. So sprechen die Zapatisten von den „Träumen“, die sich in Realität verwandeln können. Hardt/Negri sowie die Theologen Míguez, Rieger und Sung betonen, dass der Mensch aufgrund seiner Fähigkeit, durch Arbeit und Kooperation Strukturen zu schaffen, nicht länger an die „erpresserische“ Alternative von Anarchie oder Souveränität gebunden ist. George entwirft „Visionen des Möglichen“, die es in die Tat umzusetzen gilt. Der Theologe Boff betont hingegen, dass es die Fantasie ist, durch die die Menschen das „Gefängnis“ des Status quo verlassen können, während Duchrow und Hinkelammert die Fähigkeit des Menschen hervorheben, zwar nicht „den Himmel auf Erden“, wohl aber eine „gute Welt“ zu schaffen.

Sowohl die Zapatisten, als auch Hardt und Negri benennen in diesem Zusammenhang Ereignisse, die für eine Verwandlung von „Träumen“ in „Realität“ stehen, und die insofern die Rolle von Schlüsselerfahrungen der Kreativität spielen: Dies sind das „Intergalaktische Treffen“ in La Realidad 1996 und die Anti-WTO-Proteste in Seattle 1999. Die zentrale Kreativitätserfahrung, die die Autoren hier artikulieren, ist die der Überwindung der Ohnmacht sowie der Erfindung und Realisierung neuer Formen der Politik.

Bei den *Formen* des geforderten Engagements kommt der Vernunft eine herausragende Rolle zu: Fast alle der hier berücksichtigten Autoren betonen die Notwendigkeit, die vorherrschenden „Ideologien“ zu entlarven, wobei sie auf das Instrumentarium der verschiedenen Wissenschaften – der Philosophie, der Soziologie und Ökonomie und der Theologie – zurückgreifen. So erheben etwa Hardt und Negri die Religionskritik des Euhemeros zu ihrem Vorbild; Stiglitz betont – neben einem allgemeinen Rekurs auf den „Common Sense“ – die Notwendigkeit „economic science“ gegen „ideology“ zu stellen; Bourdieu und George heben die Notwendigkeit von soziologischer und auch logischer Kritik

hervor, die auch die Zapatisten implizit anwenden, wenn sie etwa die „Maskerade“ des Neoliberalismus entlarven wollen. Die Theologen bedienen sich des klassischen theologischen Instruments der Idolatriekritik, indem sie etwa die in der neoliberalen Globalisierung vorherrschende Vergöttlichung des Marktes kritisieren, die sie im Vertrauen auf die „unsichtbare Hand“ identifizieren, sowie in der Bereitschaft, Menschenleben zu opfern.

In diesem Zusammenhang stellt sich das Problem der Unterscheidbarkeit von Wahrheit und Ideologie. Bourdieu, Stiglitz und George gehen dabei den Weg der Analyse der Entstehung von Aussagen in Politik und Journalismus, beispielsweise, indem sie die hinter bestimmten Aussagen stehenden elitären Interessen offen legen oder die Erlangung von hegemonialer Deutungshoheit bestimmter Denkmuster nachzeichnen. Die Theologen ziehen darüber hinaus als normativen Bewertungsmaßstab theologische Glaubensinhalte heran. Die kohärenteste Position unter den untersuchten Autoren entwickeln Duchrow und Hinkelammert, indem sie nach aristotelischem Vorbild ein Kriterium für die Bewertung von Aussagen zu Grunde legen, nämlich die Frage, ob eine gesellschaftliche Entwicklung und deren Interpretation der Förderung menschlichen Lebens dienen oder nicht.

Eine weitere Facette der anvisierten Formen politischen Engagements, die das Vertrauen in die Rationalität der Beteiligten voraussetzt, betrifft die favorisierte Praxis der Deliberation, wenn es darum geht, gemeinsame politische Probleme zu lösen. Während etwa Stiglitz und George hier implizit auf ein in der Antike verwurzeltes und von der deliberativen Demokratietheorie reflektiertes Paradigma rekurren, verstehen die Zapatisten ähnliche Praktiken als Fortführung eines indigenen Erbes.

Die emotionale Erfahrung kommt in Bezug auf die Ebene der Formen des geforderten Engagements vor allem dann zum Tragen, wenn Autoren emotionale Pathologien konstatieren. Dies trifft etwa auf die „korrumpierte Liebe“ bei Hardt und Negri zu. Boff diagnostiziert hingegen die Verschllossenheit etwa von Teilen der Kirche gegenüber dem allgemeinen menschlichen Potenzial des Mitleids. Bourdieu wiederum analysiert das Ausbleiben von Empörung und Wut bei einem Großteil der Bevölkerung als Folge einer zusammenhanglosen und diffus bedrohlichen Präsentation von Elendsfragmenten in den Medien, die keine Differenzierung von Unglück und Ungerechtigkeit zulassen. Während Hardt/Negri und Boff also eine Art der „Gefühlserziehung“ fordern, sieht Bourdieu eine bessere und differenziertere Darstellung von Zusammenhängen in den Medien als wichtige, von ihm selbst praktizierte Form von Engagement an, die letztlich auf eine angemessene Gefühlsreaktion abzielt. Darüber hinaus plädieren Hardt und Negri sowie die Zapatisten für eine Form des Engagements, die sich an der

vorhandenen Empörung orientiert, um diese zu strukturieren und zu organisieren.

Auch der Kreativität werden wichtige Funktionen für die Formen des eingeforderten Engagements zugesprochen. Eine wichtige Form des kreativen politischen Engagements, die besonders die Zapatisten praktizieren und reflektieren, betrifft die Schaffung von Räumen, die die angestrebten Veränderungen vorwegnehmen. Hardt/Negri, Bourdieu und George beschreiben darüber hinaus den Einsatz von Kreativität etwa bei künstlerischen Interventionen und einfallsreichen Performances im Zuge globalisierungskritischer Demonstrationen als innovative und vielversprechende Praktiken. Hardt und Negri betonen außerdem die Form des politischen Engagements, die darin besteht, das im Zuge der Transformation der immateriellen Arbeit wachsende kreative Potenzial der „Multitude“ für die Schaffung von netzwerkartigen und nicht-hierarchischen Strukturen zu nutzen. Für Bourdieu ist zudem die scheinbar puristische Kunst, die sich der monetären Verwertung entzieht, ein Beitrag zum indirekten Engagement gegen die Expansion der Marktlogik.

Für die *Zielvorstellungen*, die in den untersuchten Texten artikuliert werden, spielt ebenfalls die rationale Erfahrung eine wichtige Rolle. So legen etwa Stiglitz und George die Kriterien der politischen Rationalität zu Grunde, wenn sie eine Weltordnung fordern, in der Probleme von allen Betroffenen deliberiert und Entscheidungen nicht hinter verschlossenen Türen getroffen werden.

Die Emotion als Leitbild für eine andere globale Ordnung führt besonders Boff ins Feld, wenn er das Ziel formuliert, nicht die Märkte, sondern das Ethos des umfassenden Mitleids zu globalisieren. Dem schließen sich auch Míguez, Rieger und Sung an, indem sie eine Weltordnung fordern, die Sensibilität für das Leiden anderer Menschen und Völker ermöglicht.

Die Kreativität ist vor allem bei Hardt/Negri und Bourdieu Gegenstand von Zielvorstellungen. Dabei betont Bourdieu die Notwendigkeit, das Bewusstsein für die Besonderheit kreativer Produkte aufrecht zu erhalten, das von den Künstlern der Renaissance erkämpft wurde, und nicht in eine „mittelalterliche“ Bewertung künstlerischer Erzeugnisse anhand von Materialwert und investierter Arbeitszeit zurückzufallen. Hardt und Negri rekurrieren auf die Entdeckung der Kreativität zwischen Hochmittelalter und Renaissance und berufen sich auf dieses Vorbild, wenn sie für die Gegenwart das Ziel einer globalen Demokratie ausgeben, die nicht auf der Autorität einer „transzendenten“ Macht beruht, sondern allein durch das Potenzial der „Multitude“ zur Schaffung von kooperativen Beziehungen zu Stande kommt.

Erfahrung und ideengeschichtliche Rückbindung

Was die ideengeschichtliche Rückbindung angeht, zeigen sich einige bemerkenswerte Parallelen, nicht nur innerhalb der Autorengruppen, sondern auch zwischen Autoren verschiedener Gruppen. So berufen sich sowohl Bourdieu, als auch die Theologen Boff, Duchrow und Hinkelammert auf Platon und Aristoteles, um die Unterscheidung von „Doxa“ und Erkenntnis deutlich zu machen und Kriterien für die rationale Bewertung von Handlungsoptionen zu benennen. Ein weiterer gemeinsamer Bezugspunkt ist die Marxsche Ideologiekritik, die sowohl bei Hardt/Negri, als auch bei Boff und Duchrow/Hinkelammert eine Rolle spielt.

Sowohl Hardt und Negri, als auch Boff rekurrieren darüber hinaus auf Franz von Assisi als Person, die durch ihre Freude (Hardt/Negri), bzw. durch ihr Mitleiden mit dem gesamten Kosmos (Boff) ein Vorbild für emotionale Sensibilität darstellt. Diese Gemeinsamkeiten unterstreichen, dass es sich bei den hier unterschiedenen Autorengruppen nicht um voneinander isolierte Blöcke handelt, sondern um permeable Einheiten, zwischen denen auch ideelle Verbindungen bestehen.

Dennoch gibt es große Unterschiede zwischen den ideengeschichtlichen Verortungen der drei Gruppen, die die Plausibilität der hier getroffenen Unterteilung illustrieren. Hardt und Negri verweisen als Vorbilder im Entlarven von Illusionen auf den Vorsokratiker Euhemerus sowie auf die aufklärerische Tradition im Allgemeinen. Ihre Kritik am rationalistischen Universalismus formulieren sie hingegen in Anlehnung an Foucault. Ihr Konzept von den „gemeinsamen Vorstellungen“, die durch gemeinsames Handeln entstehen, orientiert sich an Spinozas Idee der „Gemeinbegriffe“. In Bezug auf die Geschichtsphilosophie als Derivat der spirituellen Erfahrung greifen sie auf Marx zurück, wenn sie beispielsweise Fragmente, Metaphern und Argumentationsfiguren aus dem „Manifest der Kommunistischen Partei“ – „Produktionshemmnis“, „gesprengte Fesseln“, „Totengräber“ – zitieren und auf die aktuelle Situation übertragen. Darüber hinaus rekurrieren sie sowohl explizit als auch implizit auf Augustinus' Gottesstaat, wobei sie allerdings nur die „Civitas terrena“ als relevant anerkennen.

Die Zapatisten hingegen kommen in ihren Bezügen auf Rationalität und Spiritualität ohne ideengeschichtliche Rekurse aus. In ihrem Plädoyer für einen neuen globalen Patriotismus und eine Stärke, die aus Empörung erwächst, berufen sie sich vorrangig auf die patriotische mexikanische Rhetorik des neunzehnten Jahrhunderts. Hardt und Negri rekurrieren hier besonders auf Autoren der Renaissance und Neuzeit, allen voran auf Machiavelli und Spinoza. In Bezug auf

die von ihnen geforderte „Gefühlserziehung“ orientieren sie sich hingegen an postmodernen Autoren, insbesondere Deleuze und Guattari.

Mit Blick auf die Kreativität evozieren die Zapatisten die Schöpfungsmythen der Maya und eignen sich dabei das schöpferische Potenzial selbst an. Hardt und Negri wählen in ihrer Behandlung der kreativen Erfahrung eine ganze Epoche zum Vorbild, nämlich die Zeit von 1200 bis 1600. Hier lokalisieren sie den Prozess der Aneignung der vormals transzendenten Schöpfungskraft durch den Menschen. Als Referenzautoren benennen sie unter anderen Cusanus, Pico della Mirandola, William of Ockham, Bacon und Galilei. Eine prominente Rolle spielt außerdem Hobbes, der zwar die Schaffung des Staates allein durch menschliche Kreativität annimmt, diese dann aber zugunsten eines absoluten Souveräns entmachtet: Einerseits machen sie ihn sich zum Vorbild, indem sie anstreben, mit „Multitude“ das politische Denken ebenso zu revolutionieren, wie Hobbes dies mit dem „Leviathan“ gelungen ist. Andererseits grenzen sie sich von ihm ab, insofern sie gegen die Vorstellung einer unantastbaren Macht des „Empire“ anschreiben, die sie mithilfe der Kreativität der „Multitude“ unterlaufen wollen. Einen noch wichtigeren Referenzpunkt finden sie daher auch mit Blick auf die Kreativität in Hobbes' Antipoden Spinoza, der ebenfalls von einer rein menschlich verantworteten Ordnung ausgeht, dabei aber die Spielräume für die menschliche Gestaltung auch nach deren Etablierung offen hält.

Die soziologisch und ökonomisch ausgerichteten Autoren Bourdieu, Stiglitz und George berufen sich erwartungsgemäß vorrangig auf die ökonomische und soziologische Fachwissenschaft, maßgeblich auch auf ihre eigene Forschung, wenn sie das geforderte Demaskieren von Illusionen konkretisieren. In ihrem Plädoyer für eine diskursive Erörterung politisch strittiger Fragen rekurrieren Stiglitz und George zudem implizit auf das Konzept der deliberativen Demokratie mit ihren griechischen Wurzeln und ihrer Ausarbeitung bei Habermas. Bei der Artikulation und Einordnung emotionaler Erfahrungen berufen diese Autoren sich nicht auf Vorbilder aus der Ideengeschichte.

Auch mit Blick auf die Kreativität benennen die ökonomisch-soziologischen Autoren kaum ideengeschichtliche Vorbilder. Allerdings bringt Bourdieu seine Bewunderung für die Künstler der Renaissance zum Ausdruck, denen es gelungen ist, sich kreative Unabhängigkeit zu erobern und sich von einer handwerklichen Kunstvorstellung zu emanzipieren.

Für die Theologen, besonders Míguez, Rieger und Sung, bildet die biblische Tradition einen wichtigen Referenzpunkt. Dies gilt zunächst für die darin enthaltene Kritik an der Idolatrie, die sie als Vorbild für die von ihnen geforderte Entlarvung moderner Formen des Götzendienstes begreifen. Boff und Duchrow/Hinkelammert berufen sich jedoch auch auf Marx' Religions- und Marktkri-

tik, wobei Duchrow und Hinkelammert sich den Fetischbegriff aneignen. Duchrow/Hinkelammert sowie Míguez, Rieger und Sung berufen sich außerdem zur Illustration der aktuellen Lage – der von der Mehrheit nicht wahrgenommenen Täuschung – auf den Erzählstoff von „Des Kaisers neuen Kleidern“. Boff und Duchrow/Hinkelammert beziehen sich neben dem Rekurs auf die klassische Philosophie auch auf die Unterscheidung von instrumenteller und orientierender Rationalität, wie sie von Adorno und Horkheimer durchgearbeitet wurde.

Auch in ihrer geschichtsphilosophischen Argumentation berufen sich die Theologen auf bestimmte biblische Erzählstoffe. Dies liegt insofern nahe, als die Basis für die teleologische Interpretation der Geschichte letztlich im christlich-jüdischen Geschichtsbild selbst liegt, das zwischen der Schöpfung und dem Kommen des Reichs Gottes einen linearen Ablauf der Heilsgeschichte annimmt. Die ideengeschichtliche Grundlage für das Argument, das daraus Forderungen für das politische Handeln im Hier und Jetzt ableitet, finden die hier berücksichtigten Theologen in den älteren Texten der Befreiungstheologie, die Boff nicht zuletzt selbst mitgeprägt hat, sowie der Politischen Theologie. Dementsprechend rekurren Boff und Duchrow/Hinkelammert in diesem Zusammenhang auf die Exoduserzählung. Boff, Míguez, Rieger und Sung verweisen außerdem auf Auferstehung und die Reich-Gottes-Theologie. Boff zitiert darüber hinaus mit seiner Formulierung vom „Zeitalter des Geistes“ implizit Joachim von Fiore als Vorläufer einer geschichtsphilosophischen Ausdeutung der Heilsgeschichte. Míguez, Rieger und Sung rekurren zudem auf Jacob Taubes' Auseinandersetzungen mit dem Messianismus.

Auch, wenn sie einen direkten Bezug zwischen spiritueller Erfahrung und der Aufforderung zum Einsatz für die Ärmsten herstellen, berufen sich die Theologen auf biblische Texte – allen voran die Gerichtsrede und das Pfingstereignis.

Bei der Thematisierung der emotionalen Erfahrung rekurren die Theologen auf biblische und nichtbiblische Vorbilder. Mit Blick auf die Empörung verweist Boff beispielsweise auf den Inkagelehrten Poma de Ayala sowie auf den neuzeitlichen Theologen und Revolutionär Thomas Münzer. Für die Besprechung des handlungsmotivierenden Mitleids beruft er sich wie alle hier betrachteten Theologen auf die Passage aus der Exoduserzählung, wonach Gott den „Schrei seines Volkes“ wahrnimmt und sich seiner erbarmt. Duchrow und Hinkelammert erinnern zusätzlich an das Zinsverbot und das Gebot zur Rückerstattung lebensnotwendiger verpfändeter Güter aus der Exoduserzählung. Außerdem ist Bonhoeffer ein Referenzpunkt für sie, wenn sie die Trauer angesichts des Scheiterns der Christen an ihren Aufgaben artikulieren. In der Wahl der historischen Vorbilder zeigt sich hier ein genereller Unterschied zu Hardt und Negri. Während letztere Autoren der Frühen Neuzeit auch in Fragen der politischen

Bedeutung von Emotionen als Vorbild heranziehen, verorten Duchrow und Hinkelammert in der Frührenaissance einen verhängnisvollen kulturellen Umbruch, der die Inhumanität der folgenden Jahrhunderte einleitete.

Mit Blick auf die Kreativität orientieren sich die Theologen teils implizit, teils explizit an der christlichen Überzeugung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und interpretieren die menschliche Kreativität dann in Analogie zur Kreativität Gottes: So beruft sich Boff auf den Unterschied zwischen dem christlichen Schöpfungsmythos und dem kreativitätsfeindlichen Prometheus-Stoff der griechischen Mythologie. Auch Míguez, Rieger und Sung rekurrieren in diesem Zusammenhang auf die Genesis. Duchrow und Hinkelammert grenzen sich vor allem vom Antiutopismus Poppers ab, obwohl sie das Gefahrenpotenzial eines unkritischen Utopismus durchaus ernst nehmen.

Erfahrung und Engagement: Bilanz und Problematisierung

Die Unterschiede in den ideengeschichtlichen Rekursen spiegeln die unterschiedliche Gewichtung der einzelnen Erfahrungsdimensionen wider, die die verschiedenen Autorengruppen vornehmen. Der rationalen Erfahrung kommt jedoch in allen drei untersuchten Autorengruppen eine zentrale Rolle zu. Die einzige Ausnahme bildet hier Boff, der die Ratio explizit dem Pathos unterordnet. Besonders ausführlich widmen sich die philosophisch orientierten Autoren Hardt und Negri sowie die Autoren mit einem soziologischen oder ökonomischen Hintergrund, Bourdieu, Stiglitz und George den verschiedenen Facetten der rationalen Erfahrung. Die spirituelle Erfahrung hat erwartungsgemäß für die theologischen Autoren die größte Bedeutung, vor allem als Motivation für das verändernde Handeln. Beachtlicherweise rekurrieren jedoch auch Hardt und Negri und die Zapatisten zumindest auf eine immanentisierte Form der spirituellen Erfahrung, nämlich die Geschichtsphilosophie. Die emotionale Erfahrung spielt in allen drei hier untersuchten Autorengruppen eine zentrale Rolle, auch für die philosophische und die soziologisch-ökonomische, bei denen dies zunächst nicht zu erwarten war. Die größte Bedeutung sprechen ihr die Theologen zu, allen voran Boff und Míguez, Rieger und Sung, indem sie sie in die Nähe der spirituellen Erfahrung rücken. Bei der Relevanz, die der kreativen Erfahrung beigemessen wird, zeigen sich deutliche Unterschiede: Während die soziologisch-ökonomische Autorengruppe sie nur am Rande thematisiert, messen ihr die Theologen, vor allem aber Hardt/Negri und die Zapatisten einen zentralen Stellenwert zu. Dieser Befund legt nahe, dass gerade die radikalsten und auf die tiefgreifendsten Veränderungen des Status quo abzielenden Denker am intensivsten auf das menschliche Potenzial der Kreativität rekurrieren.

Neben dieser Gesamtbilanz zur Gewichtung der einzelnen Erfahrungsdimensionen in den drei Gruppen kristallisieren sich drei übergreifende Problematiken heraus, die in verschiedenen Kontexten immer wieder auftauchen und die auf Widersprüche und Schwierigkeiten des Zusammenhangs von Erfahrung und Engagement in der Globalisierungskritik verweisen.

Die erste betrifft die Frage der allgemeinen Zugänglichkeit von Erfahrungen, die man auch im Weberschen Sinne als *Frage des Charisma* bezeichnen könnte: Verschiedene Autoren beschäftigen sich mit der Frage, ob alle den gleichen Zugang zur jeweiligen Erfahrungsdimension haben und, wenn nicht, welche Schlussfolgerungen sich aus dieser Ungleichzeit ergeben. Die Problematik kommt bereits in der Verwendung von Bezeichnungen besonderer Persönlichkeiten zum Ausdruck, die sich in allen untersuchten Texten finden: Was der *Intellektuelle* für die Vernunft, ist der *Prophet* für die spirituelle Erfahrung und der *Künstler* für die Kreativität. Ein Pendant für die emotionale Erfahrung, das jedoch nur in Umschreibungen auftaucht, ist etwa der *Sensible* gegenüber dem *Abgestumpften* oder *Verhärteten*. Der ungleiche Zugang kann durch Veranlagung, aber auch durch *deliberate practice* und äußere Umstände zu Stande kommen.

In Bezug auf die Frage des politischen Engagements gegen die neoliberale Globalisierung diskutieren die Autoren demnach, ob Intellektuelle eine herausgehobene Stellung oder eine besondere Verantwortung inne haben oder nicht, und wie für eine größere Mündigkeit und einen klareren Blick der Nichtintellektuellen gesorgt werden kann.

Im Bereich der emotionalen Erfahrung stellen sich mehrere Autoren die Frage, warum eine angemessene emotionale Reaktion wie Mitleid oder Empörung ausbleibt und entwickeln Strategien, von der Gefühlserziehung bis zur medialen Aufklärung, um diese emotionalen Erfahrungen dennoch auszulösen.

In Bezug auf die kreative Erfahrung heben Hardt und Negri dabei besonders das kreative Potenzial der Unterprivilegierten und Marginalisierten hervor. In ihrer Charakterisierung der „Multitude“ betonen sie das schwarmartige Zusammenwirken von kreativen Einzelnen, das Kooperation ohne zentrale Instanzen oder Führungsfiguren ermöglicht. Dennoch erkennen sie in der Rolle des Intellektuellen, die sie nur „halb-scherzhaft“ mit der der Kirchenväter vergleichen, ein besonderes Potenzial für das „Erfinden“ neuer Strukturen und institutioneller Arrangements. Unzweideutiger spricht Bourdieu den Intellektuellen in sozialen Bewegungen die Rolle des Erfinders und „Dirigenten“ zu. Hier beschäftigen sich die Autoren also ohne klares Ergebnis mit der von Isaiah Berlin aufgeworfenen Frage, wer oder was als Autorität für die Entscheidung über Handlungsgründe anerkannt werden kann.

Eng verknüpft mit der Problematik des privilegierten Zugangs zur Erfahrung ist ein zweites Querschnittsthema, nämlich das des epistemischen Stellenwertes der einzelnen Erfahrungsdimensionen. Dazu gehört auch die Frage des Verhältnisses der Erfahrungsdimensionen zueinander, genauer die Frage der *Hierarchie der Erfahrungsdimensionen* als Zugang zur Realität. Während Boff explizit der emotionalen Erfahrungsdimension klaren Vorzug vor der rationalen gibt, deuten andere Autoren ein ähnliches Verständnis nur an, indem sie von der Intensität und Realität der Emotionen sprechen. Gleichzeitig fordern und praktizieren sie jedoch die Erziehung der Gefühle, etwa durch Sensibilisierung im kirchlichen Kontext (Boff), durch eine Überwindung korumpierter Formen der Liebe (Hardt/Negri) oder durch eine bessere und differenziertere Berichterstattung (Bourdieu). In diesem Doppelcharakter der Emotion als Motiv und Gegenstand von politischem Handeln zeigt sich eine grundsätzliche Inkonsistenz: Während einerseits dem Gefühl im Bereich der Motivation ein privilegierter Zugang zur Realität zugesprochen wird, zeigt sich mit Blick auf die geforderte „Gefühlserziehung“, dass durchaus zwischen adäquaten und inadäquaten Emotionen unterschieden wird, also nicht im Sinne Judith Shklars jeder „sein eigener Richter“ in Bezug auf das eigene Gefühl ist, sondern eine rationale oder spirituelle Validierung der Gefühle für möglich und nötig gehalten wird. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Verwendung qualifizierender Adjektive wie „fureur légitime“ (Bourdieu), „ethical indignation“ (Sung) oder „iracundia sagrada“ (Boff). Damit deuten sie an, dass sie etwa im Sinne Irsers oder Sens eine praktisch-rationale oder spirituelle Validierung der Emotion für erforderlich halten.

George thematisiert als einzige ein Wechselspiel zwischen verschiedenen Erfahrungsformen, wenn sie beschreibt, wie Rationalität „mäßigend“ auf die Emotionen einwirken kann. Bourdieu problematisiert die Frage des epistemischen Stellenwertes von Emotionen, wenn er einerseits das starke Gefühl von Zorn auf die Zustände und die damit einhergehende Verpflichtung zur deren Veränderung beschreibt, andererseits zugesteht, dass dieses Gefühl vielleicht nur eine Illusion ist.

Hardt und Negri stellen sich diesem Problem hingegen nicht. Dies zeigt sich daran, dass sie von der grundsätzlich „zweckadäquaten“ Empörung sprechen, die aus ihrer Sicht seit jeher alle Revolten auszeichnet und das einzige Problem in einer Überführung von empörungsbasierten Revolten in dauerhafte Strukturen sehen. Die Frage, ob jede Empörung auch aus der Perspektive der rationalen Überprüfung angemessen ist und welche Folgen ein Umschlagen in Gewalt hat, stellen sie nicht.

Die Betrachtung der Frage des differenzierten Zugangs und des epistemischen Stellenwertes der verschiedenen Erfahrungsdimension bringt ein drittes

Problem zum Vorschein, dem die Autoren sich gegenüber sehen, wenn sie auf Erfahrung als Grundlage für die Forderung nach politischem Engagement rekurrieren. Dabei handelt es sich um den Zusammenhang von *Erfahrung, Artikulation und politischer Wirksamkeit*. Alle Erfahrungen müssen zunächst, um wirksam werden zu können, sprachlich artikuliert werden. Dies fällt bei den verschiedenen Erfahrungsdimensionen unterschiedlich leicht. Während die Ergebnisse rationaler Erfahrungen sich gut dafür eignen, in Sprache gefasst und dann in einen Austausch von Argumenten überführt zu werden, ist dies bei der emotionalen und spirituellen Erfahrung schwerer. Für die Globalisierungskritik stellt sich daher das Problem, dass sie etwa Rekurse auf spirituelle oder emotionale Erfahrungen für die jeweils angesprochenen Rezipienten überzeugend artikulieren müssen. Dass in der Öffentlichkeit oftmals der Vorwurf vorgebracht wird, es handle sich bei Demonstrationen um Inszenierungen von Empörung statt um deren genuine Artikulation, basiert auf dem Verdacht, das Thema der Empörung sei zu einem leeren Topos ohne Erfahrungszentrum geworden. Ob eine persönliche Erfahrung auch als legitime Grundlage dienen kann, andere zum Handeln aufzufordern, ist zudem zumindest nicht unmittelbar einsichtig. Hardt und Negri versuchen derartige Probleme dadurch zu lösen, dass sie immer wieder versuchen, den personalen Charakter von Erfahrungen zu relativieren, indem sie auf Figuren wie „Common Sense“, „Kreativität der Multitude“ oder „affektive Netzwerke“ zurückgreifen, durch die sie die Frage umgehen, wo das Erfahrungszentrum liegt, und wie persönliche Erfahrungen sich überzeugend kommunizieren lassen. Bei den untersuchten Theologen findet sich im Kontext der emotionalen und spirituellen Erfahrung hingegen teilweise ein vereinnahmendes „Wir“.

Nach dem Zusammenhang von Erfahrung zur Artikulation stellt sich im nächsten Schritt das Problem der Übertragung einer artikulierten Erfahrung auf konkrete politische Handlungsanweisungen. So gelingt es den Globalisierungskritikern häufig nicht, die von Hannah Arendt nachdrücklich aufgeworfene Frage des Zusammenhangs zwischen Mitleid mit konkreten Personen und Mitleid mit der Gesamtheit der weltweit Notleidenden als Grundlage für politisches Handeln zu klären.

Diese drei Problematiken verkomplizieren die erfahrungsbasierte Antwort der Globalisierungskritik auf die Frage, warum, wie und wozu sich Menschen gegen die neoliberale Globalisierung engagieren sollen, statt sich der „Kunst glücklich zu sein“ hinzugeben, „umgeben von Hund, Katze und Blumentopf“. Sie zeigen, dass die von Isaiah Berlin aufgeworfene Frage nach den gültigen Gründen für das Handeln (bzw. Nichthandeln) im Politischen auch von der Globalisierungskritik nicht abschließend beantwortet werden kann.

Die Betrachtung der Globalisierungskritik lehrt, dass die Erfahrung (die stets nur die jeweils eigene Erfahrung sein kann) Engagement motiviert und lenkt. Gelungene Verständigung über Motive, Formen und Ziele dieses Engagements setzt eine Öffnung aller Beteiligten für die Erfahrungsgründe der jeweils anderen voraus, wobei keine Erfahrungsdimension verabsolutiert, gleichzeitig jedoch auch kein Rekurs auf bestimmte Erfahrungen – wie etwa die emotionale oder die spirituelle Erfahrung – a priori für irrelevant erklärt wird. Ein derartiger Prozess des Aushandelns basiert auf dem Bemühen, die jeweils eigenen Erfahrungen bestmöglich zu artikulieren und die jeweils anderen nicht unter den Generalverdacht der Heuchelei zu stellen. Dies gilt nicht nur für die Erfahrungen, die den Rückzug ins Private, Harmonische und Gemütliche motivieren, sondern auch für die der Globalisierungskritik, die zur Überzeugung führen, dass „eine andere Welt“ möglich ist.

8 Bibliographie

PRIMÄRTEXTE

- Boff, Leonardo (1993): Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma, São Paulo: Ática.
- Bourdieu, Pierre (1998): Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale, Paris: Raisons d'agir.
- Ders. (2001): Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen, Paris: Raisons d'agir.
- Duchrow, Ulrich und Franz Josef Hinkelammert (2002): Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel: Publik-Forum.
- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) (1993): Declaración de la Selva Lacandona, <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, zugegriffen am 05.12.2015.
- EZLN (1994): Segunda Declaración de la Selva Lacandona, http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm, zugegriffen am 05.12.2015.
- EZLN (1995): Tercera Declaración de la Selva Lacandona, http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm, zugegriffen am 05.12.2015.
- EZLN (1996a): Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, <http://palabra.ezln.org.mx/>, zugegriffen am 01.10.2015.
- EZLN (1996b): Primera Declaración de La Realidad, http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm, zugegriffen am 05.12.2015.
- EZLN (1996c): Segunda Declaración de La Realidad, http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_08_03.htm, zugegriffen am 05.12.2015.
- EZLN (1998): Quinta Declaración de la Selva Lacandona, http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_07_a.htm, zugegriffen am 05.12.2015.
- EZLN (2005): Sexta Declaración de la Selva Lacandona, <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>, zugegriffen am 05.12.2015.

- George, Susan (2004): *Another world is possible if*, New York und London: Verso.
- Hardt, Michael und Antonio Negri (2001): *Empire*, Cambridge (MA) u.a.: Harvard University Press.
- Dies. (2005): *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, London u.a.: Penguin Books.
- Dies. (2009): *Commonwealth*, Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Míguez, Néstor; Jörg Rieger und Jung Mo Sung (2009): *Beyond the Spirit of Empire. Theology and Politics in a New Key*, London: SCM Press.
- Stiglitz, Joseph (2002): *Globalization and its Discontents*, London u.a.: Penguin Books.

SEKUNDÄRLITERATUR UND WEITERE ZITIERTER WERKE

- Abel, Günter (2006): *Die Kunst des Neuen. Kreativität als Problem der Philosophie*, in: *Kreativität. XX. Deutscher Kongreß für Philosophie. Kolloquienbeiträge*, hrsg. v. Günter Abel, Hamburg: Meiner: 1–22.
- Academia das Ciências de Lisboa (2001): *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea. Realização da Academia das Ciências de Lisboa e da Fundação Calustra Gulbenkian*, Bd. 2, Lissabon: Verbo.
- Achilles Tatius (1795): *Liebesgeschichte des Klitophon und der Leucippe*, übers. v. Seybold David Christoph, Lemgo: Meyersche Buchhandlung.
- Adell Argilés, Ramón (2007): *El altermundismo en acción: internacionalismo y nuevos movimientos sociales*, in: *Revista de Estudios de Juventud* Nr. 76: 91–111.
- Agrikoliansky, Eric; Olivier Fillieule und Nonna Meyer (2005): *Introduction: Aux origines de l’altermondialisme français*, in: *L’altermondialisme en France. La longue histoire d’une nouvelle cause*, hrsg. v. Eric Agrikoliansky, Olivier Fillieule und Nonna Meyer, Paris: Flammarion: 13–42.
- Alberti, Leon Battista (2002 [1436]): *Della Pittura/Über die Malkunst*, hrsg., eingeleitet, übers. und kommentiert von Oskar Bätschmann und Sandra Gianfreda, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ders. (1966 [1485]): *De re aedificatoria/L’architettura*, übers. und hrsg. v. Giovanni Orlandi und Paolo Portoghesi, Mailand: Polifilio.
- Albertus Magnus (1960): *Metaphysica libros quinque priores*, S. Alberti Magni *Opera Omnia*, Bd. XVI/1, hrsg. v. Bernhard Geyer, Münster: Aschendorff.
- Alquati, Romano (1975): *Sulla Fiat ed altri scritti*, Mailand: Feltrinelli.

- Althaus-Reid, Marcella; Ivan Petrella und Carlos Susin, Hrsg. (2007): *Another Possible World*, London: SCM.
- Ders. (1993): *Per fare conricerca*, Turin: Velleità alternative.
- Amelung, Eberhard (1976): Art. „Kairos II“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4: Sp. 668–669.
- Anand, Anita; Arturo Escobar; Jai Sen und Peter Waterman, Hrsg. (2004): *Eine andere Welt: Das Weltsozialforum*, Berlin: Dietz.
- Andretta, Massimiliano; Donatella della Porta; Lorenzo Mosca und Herbert Reiter (2003): *No Global – New Global. Identität und Strategien der Anti-globalisierungsbewegung*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Aranda Sánchez, José María (2008): *Batallas sin fronteras: el movimiento social internacional por otra globalización*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Arendt, Hannah (1963): *On Revolution*, London: Faber and Faber.
- Dies. (2001 [1965]): *Über die Revolution*, München: Piper.
- Dies. (2007 [1967]): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.
- Dies. (1985): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. u. mit einem Essay von Ronald Beiner, München und Zürich: Piper.
- Aristoteles (1981): *Politik*, übersetzt u. mit Anmerkungen versehen v. Eugen Rolfes, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1985): *Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes* hrsg. von Günther Bien, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1994): *Metaphysik*, übers. v. Hermann Bonitz, Hamburg: Rowohlt.
- Ders. (1995): *Über die Seele*, griech. – dt., hrsg. v. Horst Siedel, griech. Text in der Edition v. Wilhelm Biehl u. Otto Apelt, Hamburg: Meiner.
- Ders. (2002): *Rhetorik*, übers. u. erläutert von Christoph Rapp, Berlin: Akademie Verlag.
- Ders. (2008): *Poetik*, übers. u. erläutert von Arbogast Schmitt, Berlin: Akademie Verlag.
- Arnim, Hans v. (1921): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Bd. 1: *Zeno et Zenonis discipuli*, Leipzig: Teubner.
- Arrighi, Giovanni (1994): *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, London: Verso.
- Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Darmstadt: WBG.
- Ders. (2003): *Die mosaische Unterscheidung*, München u.a.: Hanser.
- Attac Deutschland, Hrsg. (2004): *Alles über Attac*, Frankfurt a.M.: Fischer.

- Auerbach, Stuart (1987): Stock Market Suffers Largest Loss in History As Dow Industrial Average Drops 508 Points; Wave of Selling Sweeps Across International Borders, in: Washington Post vom 20.10.1987.
- Augustinus, Aurelius (1911): Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. Bd I, Buch 1–8, München/Kempten: Kösel.
- Ders. (1914): Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, aus dem Lateinischen übers. von Alfred Schröder. Bd. II, Buch 9–16, München/Kempten: Kösel.
- Ders. (1986): Selbstgespräche/Soliloquia; Von der Unsterblichkeit der Seele, hrsg. u. übers. v. Hanspeter Müller, Gest. d. lt. Textes v. Harald Fuchs, München u.a.: Artemis.
- Ders. (2007): De vera religione, eingel., übers. und hrsg. von Josef Lössl, Paderborn: Schöningh.
- Aurelio (1986): Novo Dicionário da Língua Portuguesa, dir. por Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, 2a edição, revista e aumentada, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Aurelio (1999): Novo Aurélio. O dicionário da Língua Portuguesa. Século XXI. 3a edição, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Aurnhammer, Achim (2004): Der Lorenzo-Orden. Ein Kult empfindsamer Freundschaft nach Laurence Sterne, in: Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung, hrsg. v. Achim Aurnhammer; Dieter Martin und Robert Seidel, Tübingen: Niemeyer: 104–124.
- Bach, Olaf (2013): Die Erfindung der Globalisierung. Entstehung und Wandel eines zeitgeschichtlichen Grundbegriffs, Frankfurt a.M.: Campus.
- Bacon, Francis (1990 [1620]): Neues Organon. Bd. 1, lat. – dt., hrsg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1827 [1623]): De dignitate et augmentis scientiarum, in: The Works of Francis Bacon, hrsg. v. Basil Montagu, Bd. VIII, London: Pickering.
- Baehr, Peter und Peter Gordon (2012): Unmasking and Disclosure: Contrasting Modes for Understanding Religious and Other Beliefs, in: Journal of Sociology 48 (4): 380–396.
- Bakhtin, Mikhail (1984): Problems of Dostoyevski's Poetics, übers. v. Caryl Emerson, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barber, Benjamin (2001): Jihad vs. McWorld. Terrorisms's Challenge to Democracy, New York: Ballantine.
- Barišić, Pavo (2015): Aristoteles' Vielheitsdenken und die deliberative Demokratie, in: Deliberative Demokratie, hrsg. v. Pavo Barišić und Henning Ottmann, Baden-Baden: Nomos: 13–49.

- Barnet, Richard und Ronald E. Müller (1974): *Global Reach. The Power of the Multinational Corporations*, New York: Simon and Schuster.
- Bartlett, Robert C. (2001): On the Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu, in: *The Journal of Politics* 63 (1): 1–28.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?: Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Becucci, Stefano (2003): Pratiche di sovversione sociale: il movimento dei disobbedienti, in: *Quaderni di Sociologia* 47 (3): 5–20.
- Benhabib, Seyla (2006): *Hannah Arendt: die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ben-Ze'ev, Aaron (2010): The Thing Called Emotion, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hrsg. v. Peter Goldie, Oxford u.a.: Oxford University Press: 41–62.
- Berlin, Isaiah (2002 [1958]): Two Concepts of Liberty, in: *Liberty. Incorporating four essays on liberty*, hrsg.v. Henry, Oxford: Oxford University Press: 166–217.
- Ders. (1978 [1961]): Does Political Theory Still Exist?, in: *Concepts and Categories. Selected Writings: Philosophical Essays*, hrsg. v. Henry Hardy, London: Hogarth: 143–172.
- Bethge, Eberhard (1989): *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München: Kaiser.
- Beutel, Albrecht (1998): Art. „Aufklärung“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1 (4. Aufl.): 929–941.
- Beuys, Joseph (1975): *Jeder Mensch ein Künstler. Gespräche auf der documenta 5 1972*, aufgezeichnet von Clara Bodenmann-Ritter, Frankfurt a.M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Blair, Tony, und Gerhard Schröder. (1999): „Schröder-Blair-Papier: Der Weg nach Vorne für Europas Sozialdemokraten“, <http://www.glasnost.de/pol/schröderblair.html> (zugegriffen am 18.7. 2015).
- Bloch, Ernst (1985 [1959]): *Das Prinzip Hoffnung*. Bd. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bluhm, Harald (2001): Hannah Arendt und das Problem der Kreativität politischen Handelns, in: *Konzepte politischen Handelns. Kreativität, Innovation, Praxen*, hrsg. v. Harald Bluhm und Jürgen Gebhardt, Baden-Baden: Nomos: 73–94.

- Ders. und Jürgen Gebhardt (2001): Politisches Handeln, ein Grundproblem politischer Theorien, in: Konzepte politischen Handelns. Kreativität, Innovation, Praxen, hrsg. v. Harald Bluhm und Jürgen Gebhardt, Baden-Baden: Nomos: 9–22.
- Boden, Margaret (1994): Creativity and Computers, in: Artificial intelligence and creativity: an interdisciplinary approach, hrsg. v. Terry Dartnell, Dordrecht u.a.: Kluwer: 4–26.
- Boff, Leonardo (1971): Jesus Cristo Libertador, Petrópolis: Vozes.
- Ders. (1988 [1979]): O Caminhar da Igreja com os Oprimidos. Do Vale de Lágrimas Rumo à Terra Prometida, Petrópolis: Vozes.
- Ders. (1999): Einleitung, in: Das Prinzip Mitgefühl. Texte für eine bessere Zukunft, hrsg. v. Leonardo Boff, Freiburg u.a.: Herder: 13–29.
- Ders., Hrsg. (2009): Princípio de Compaixão e de Cuidado. O encontro entre Ocidente e Oriente, Petrópolis: Vozes.
- Bohn, Cornelia und Alois Hahn (1999): Pierre Bourdieu, in: Klassiker der Soziologie. Bd. II. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu, hrsg. v. Dirk Kaeser, München: Beck: 252–273.
- Bonhoeffer, Dietrich (1992): Werke, Bd. 6: Ethik, hrsg. v. Ilse Tödt u.a., München: Chr. Kaiser.
- Ders. (1997): Werke, Bd. 12: Berlin 1932–1933, hrsg. v. Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Ders. (1998): Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Christian Gremmels u.a., Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Bossuet, Jacques (1966 [1681]): Discours sur l’histoire universelle, Paris: Garnier-Flammarion.
- Bourdieu, Pierre (1968): Le métier de sociologue, Paris: Mouton.
- Ders. (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1985): Sozialer Raum und Klassen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1991a): L’ordre des choses [Entretien avec deux jeunes gens du nord de la France], in: Actes de la Recherche en Sciences Sociales 90 (1), La Souffrance: 7–19.
- Ders. (1991b): Une vie perdue [Entretien avec deux agriculteurs béarnais], in: Actes de la Recherche en Sciences Sociales 90 (1), La Souffrance: 29–36.
- Ders. (1991c): Une mission impossible [Entretien avec Pascale Raymond, chef de projet dans le nord de la France], in: Actes de la Recherche en Sciences Sociales 90 (1), La Souffrance: 84–94.

- Ders. (1992): *Les règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- Ders. (1993): *Soziologische Fragen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1997): *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Ders. und Loïc J.D. Wacquant (1996): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. et.al. (1993): *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Bove, Laurent (1996): *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin.
- Brand, Ulrich (1998): *Die demokratische Frage, gestellt aus den Bergen im mexikanischen Südosten. Chiapas und die Möglichkeiten radikaler Politik*, in: *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften*, hrsg. v. Christoph Görg und Roland Roth, Münster: Westfälisches Dampfboot: 262–483.
- Ders. (2005): *Gegen-Hegemonie: Perspektiven globalisierungskritischer Strategien*, Hamburg: VSA.
- Brecher, Jeremy; Tim Costello und Brendan Smith (2000): *Globalization from below: the power of solidarity*, Cambridge (MA): South End Press.
- Briois, Steeve (2012): *PSA Peugeot–Citroën : une catastrophe nationale annoncée*, <http://www.frontnational.com/2012/07/psa-peugeot-citroen-une-catastrophe-nationale-annoncee/> (zugegriffen am 15 Juli 2013).
- Bródocz, André, Hrsg. (2007): *Erfahrung als Argument: zur Renaissance eines ideengeschichtlichen Grundbegriffs*, Baden-Baden: Nomos.
- Brown, Wendy (2014): *Is Marx (Capital) Secular?*, in: *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 23 (1): 109–124.
- Brunnengräber, Achim (2012): *Ein neuer Bewegungszyklus. Von der NGOisierung zur Occupy-Bewegung*, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 25 (1): 42–50.
- Buchanan, Patrick (1998): *The Great Betrayal: How American Sovereignty and Social Justice Are Being Sacrificed to the Gods of the Global Economy*, New York: Little, Brown and Company.
- Ders. (2007): *State of Emergency: The Third World Invasion and Conquest of America*, New York: St. Martin's Press.
- Ders. (2012): *On Free Trade*, in: http://www.ontheissues.org/celeb/Pat_Buchanan_Free_Trade.htm (zugegriffen am 10.07.2013).
- Burchardt, Hans-Jürgen (2003): *Pierre Bourdieu und das Elend der Globalisierung. Kein Nachruf*, in: *Leviathan* 31 (4): 505–518.
- Burdick, John (2004): *Legacies of Liberation. The progressive Catholic Church in Brazil at the Start of a New Millennium*, Aldershot: Ashgate.

- Burggraf, Wolfgang (1992): Wer steht noch auf Seiten der Ausgestoßenen? Warum die Franziskaner in München waren, in: Dokumentation des Forum 1: Internationaler Kongreß gegen den Weltwirtschaftsgipfel: Flugsand. 500 Jahre Kolonialismus und Widerstand – Demokratie und Menschenrechte in der ‚Neuen‘ Weltordnung, hrsg. v. „Forum 1“, Frankfurt a.M.: AWI/3. Welt-Haus: 10–54.
- Campos, Roberto (1985): *Além do cotidiano*, Rio de Janeiro: Record.
- Cannavò, Salvatore (2002): *Porto Alegre, capitale dei movimenti: percorsi e progetti di un movimento globale*, Rom: Manifestolibri.
- Carolus Bovillus (1987 [1510]): *Il libro del sapiente*, hrsg. v. Eugenio Garin, Turin: Einaudi.
- Cava, Ralph della (1992): *Vatican Policy, 1978–1980. An Updated Overview*, in: *Social Research* 59 (1): 169–199.
- Cecchi, Sergio (2004): *I Centri Sociali Autogestiti*, in: *Sociologia e Politiche Sociali* 7 (1): 107–118.
- Chang, Ha-Joon, Hrsg. (2001): *Joseph Stiglitz and the World Bank: the rebel within; selected speeches by Joseph Stiglitz. With a commentary by Ha-Joon Chang*, London: Anthem Press.
- Chase-Dunn, Christopher und Salvatore Barbones, Hrsg. (2006): *Global Social Change: Historical and Comparative Perspectives*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Claude, Inis (1965): *Implications and questions for the future*, in: *International Organization* 19 (3): 835–846.
- Cleaver, Harry M. (1998): *The Zapatista Effect: The Internet and the Rise of an Alternative Political Fabric*, in: *Journal of International Affairs* 51 (2): 621–640.
- Coates, John (1996): *The claims of common sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Cohen, Hermann (1919): *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig: Fock.
- Cohen, Robin und Shirin Rai, Hrsg. (2000): *Global Social Movments*, London u.a.: Athlone Press.
- Colectivo Situaciones (2002): *La hipótesis 891*, Buenos Aires: De mano en mano.
- Colegio de México (1986): *Diccionario del Español de México. Dirigido por Luis Fernando Lara*, México D.F.: Colegio de México.
- Dass. (2010): *Diccionario del Español de México. Dirigido por Luis Fernando Lara*, México: Colegio de México.
- Collettivo edu-factory (2008): *L’università globale*, Rom: Manifestolibri.

- Conrad, Sebastian (2006): *Globalisierung und Nation im Deutschen Kaiserreich*, München: Beck.
- Contamin, Jean-Gabriel (2005): *Les grèves de Décembre 1995: Un moment fondateur?*, in: *L'altermondialisme en France*, hrsg. v. Éric Agrikoliansky, Olivier Fillieule und Nonna Meyer, Paris: Flammarion: 233–263.
- Cruz Coutiño, José Antonio (2008): *Integración de secuencias discursivas. El caso de los mitos y leyendas de ascendencia maya en Chiapas (México) vinculadas a la creación del hombre y su entorno*, Salamanca: Universität Salamanca (Dissertation).
- Damasio, Antonio (1995): *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Avon Books.
- Dante Alighieri (1989 [1312/13]): *Monarchia*, eingel., übers. u. komm. v. Ruedi Imbach, Stuttgart: Reclam.
- Deigh, John (2010): *Concepts of Emotions in Modern Philosophy and Psychology*, in: *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, hrsg. v. Peter Goldie, Oxford u.a.: Oxford University Press: 17–40.
- Denis, Jean-Michel (2005): *La Constitution d'un Front Antilibéral: L'union syndicale Groupe des Dix-Solidaires et Attac*, in: *L'altermondialisme en France*, hrsg. v. Éric Agrikoliansky, Olivier Fillieule und Nonna Meyer, Paris: Flammarion: 265–290.
- Derrida, Jacques (2002): *Verstohlene Prätexte*, in: *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren*, hrsg. v. Thomas Frank; Albrecht Koschorke; Susanne Lüdemann und Ethel Matala de Mazza, Frankfurt a.M.: Fischer: 61–69.
- Descartes, René (1990 [1637]): *Discours de la Méthode*, frz. dt., übers. u. hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1988 [1641]): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, übers. u. hrsg. von Artur Buchenau, Hamburg: Meiner.
- Diamond, Jeremy (2016): *Trump slams globalization, promises to upend economic status quo*, 28.06.2016, <http://edition.cnn.com/2016/06/28/politics/donald-trump-speech-pennsylvania-economy/>, zugegriffen am 20.09.2016.
- Diehl, Ernst (1925): *Anthologia lyrica graeca*, Bd. 2, Leipzig: Teubner.
- Diels, Hermann (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griech. u. dt. v. Hermann Diels, hrsg. v. Walther Kranz, Bd. II, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Dieter, Heribert (1999): *Die Asienkrise. Ursachen, Konsequenzen und die Rolle des Internationalen Währungsfond*, Marburg: Metropolis.
- Disobbedienti (2003): *Appello disobbedienti romani per il 4 ottobre*, www.disobbedienti.org, zugegriffen am 24.09.2013.

- Dizionario Etimologico della Lingua Italiana (2008): seconda edizione in volume unico, hrsg. v. Manlio Cortelazzo und Paolo Zolli, Bologna: Zanichelli.
- Dochhorn, Jan (2001): Zur Entstehungsgeschichte der Religion bei Euhemeros – mit einem Ausblick auf Philo von Byblos, in: Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 53 (4): 289–301.
- Duchrow, Ulrich (2007). Difficulties and Opportunities for Theology in Today's World, in: Another Possible World, hrsg. v. Marcella Althaus-Reid, Ivan Petrella und Carlos Susin, London: SCM: 16–22.
- Duden (1993): Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in acht Bänden. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, hrsg. u. bearbeitet vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter der Leitung von Günther Drosdowski, Bd. 3, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- Duden (1999): Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden. Dritte, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion. Bd. 4, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag.
- Dutschke, Rudi (1980 [1968]): „Die geschichtlichen Bedingungen für den Internationalen Emanzipationskampf“ (Rede auf dem Internationalen Vietnam-Kongreß in West-Berlin, Februar 1968), in: Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsche und die Radikalität des Friedens, hrsg. v. Jürgen Miermeister, Berlin: Wagenbach: 105–121.
- Eckert, Andreas; Shalini Randeria (2009): Geteilte Globalisierung, in: Vom Imperialismus zum Empire, hrsg. v. Andreas Eckert und Shalini Randeria, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 9–33.
- The Economist (2000): „The case for globalisation“, <http://www.economist.com/node/374064>, vom 21.09.2000, zugegriffen am 02.07.2012.
- The Economist (2007): The rich, the poor and their advocates, lay and clerical, gather in different places to ponder the fate of the earth, <http://www.economist.com/node/8602944>, vom 25.01.2007, zugegriffen am 11.08.2015.
- The Economist (2009): „Guru: Kenichi Ohmae“, <http://www.economist.com/node/14031208>, vom 17.07.2009, zugegriffen am 02.07.2013.
- Ehrke, Michael (1998): „Zu Risiken und Nebenwirkungen...“ Asienkrise und Globalisierungsdebatte, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 45 (6): 530–534.
- Einstein, Albert (1981): Como vejo o mundo, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- EKD (2001): Beschlüsse/6. Tagung der 9. Synode der EKD: Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten, in: http://www.ekd.de/synode2001/beschluesse_globalewirtschaft.html (zugegriffen am 15.11.2013).
- Emerson, Ralph Waldo (2009 [1841]): *Circles*, in: *Essays and English Traits*, hrsg. v. Charles W. Eliot, New York: Cosimo: 155–166.
- Emmel, Hildegard (1987): Art. „Empfindsamkeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3: 455–456.
- Dies. und Silvie Rücker (1987): Art. „Gefühl II“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3: 89–93.
- Enders, Markus (2001): Art. „Vernunft III A“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11: 764–770.
- Epikur (1968): *Von der Überwindung der Furcht: Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, eingel. u. übertragen v. Olof Gigon, Zürich u.a.: Artemis.
- Euben, Roxanne (2002): *Contingent Borders, Syncretic Perspectives: Globalization, Political Theory, and Islamizing Knowledge*, in: *International Studies Association* 4 (1): 23–48.
- Euchner, Walter (1993): *Individuelle und politische Macht: Der Beitrag John Lockes im Vergleich zu Hobbes und Spinoza*, in: *Bürgerschaft und Herrschaft*, hrsg. v. Jürgen Gebhardt und Herfried Münkler, Baden-Baden: Nomos: 117–139.
- Euripides (1966): *Werke in 3 Bänden*, übersetzt, eingeleitet und erläutert v. Dietrich Ebener, Bd. 1, Berlin/Weimar: Aufbau Verlag.
- Falk, Richard (1997): *Resisting 'Globalisation-from-Above' through 'Globalisation-from-Below'*, in: *New Political Economy* 2 (1): 17–24.
- Featherstone, Mike; Scott Lash, und Roland Robertson (1995): *Global Modernities*, London u.a.: Sage.
- Flasch, Kurt (2001): *Nicolaus Cusanus*, München: Beck.
- Floyd, Charlene (1996): *A Theology of Insurrection? Religion and Politics in Mexico*, in: *Journal of International Affairs* 50 (1): 142–165.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2013): *Interkulturalität und Menschlichkeit*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Forst, Rainer (2006): *Utopie und Ironie. Zur Normativität der politischen Philosophie des „Nirgendwo“*, in: *Kreativität. XX Deutscher Kongress für Philosophie. Kolloquienbeiträge*, hrsg. v. Günter Abel, Hamburg: Meiner: 94–103.
- Forum 1, Hrsg. (1992): *Dokumentation des Forums 1: Internationaler Kongress gegen den Weltwirtschaftsgipfel: Flugsand: 500 Jahre Kolonialismus und Widerstand – Demokratie und Menschenrechte in der ‚Neuen‘ Weltordnung*. Frankfurt: AWI/3. Welt-Haus.

- Foucault, Michel (1989 [1961]): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1992 [1972]): *Die Ordnung des Diskurses*, übers. v. Walter Seitter, München: Fischer.
- Ders. (1994): *Dits et écrits*, Bd. 3, 1976–1979, hrsg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Paris: Gallimard.
- Fougier, Eddy (2006): *Dictionnaire analytique de l’altermondialisme*, Paris: Éditions Ellipses.
- Frank, Manfred (1987): *Zwei Jahrhunderte Rationalitätskritik und ihre „postmoderne“ Überbietung*, in: *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg. v. Dietmar Kamper und Willem van Reijen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 99–122.
- Frank, Thomas; Albrecht Koschorke; Susanne Lüdemann; Ethel Matala de Mazza, Hrsg. (2002): *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren*, Frankfurt a.M.: Fischer
- Franke, Ursula und Günter Oesterle (1987): *Art. „Gefühl I“*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3, Sp. 82–89.
- Franz von Assisi (2016 [1209/10]): *La Regola di San Francesco d’Assisi*, <http://www.ofm.org/francesco/02regITA.php> (zugegriffen am 01.02.2016).
- Fridell, Gavin (2011): *Joseph Stiglitz: The Citizen-Bureaucrat and the Limits of Legitimate Dissent*, in: *New Political Science* 33 (2): 169–202.
- Friedman, Milton (1962): *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
- Friedrichs, Julia (2015): *Die Welt ist mir zu viel. Und ich selbst bin mir genug. Warum viele Menschen sich heute vor allem für Stressabbau und Handarbeit interessieren – statt für die drängenden Fragen der Gegenwart*, in: *Zeit Magazin* 1/2015: 16–26.
- Front National (1993): *300 mesures pour la renaissance de la France: Front national, programme de gouvernement: l’alternative nationale*, Saint Cloud: Editions nationales.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press.
- Fumagalli, Andrea und Maurizio Mazzarato, Hrsg. (1999): *Tute Bianche. Disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, Rom: DeriveApprodi.
- Funke, Peter N. (2017): *The Global Social Justice Movement and its subterranean afterlife in Europe. The rhizomatic epoch of contention – from the Zapatistas to the European anti-austerity protestes*, in: *The New Global Politics. Global Social Movements in the Twenty-First Century*, hrsg. v. Harry E. Vanden, Peter N. Funke und Gary Prevost, Abingdon: Routledge: 174–189.

- Gansel, Jürgen (2006): Mitteldeutschland als Testfall der Globalisierer. Der Teufelskreislauf aus Arbeitslosigkeit, Abwanderung und Hoffnungslosigkeit, in: *Deutsche Stimme* 30 (8).
- García Rojas, Gustavo (2013): Doble traducción y contagio de cosmologías: Marxismo y cultura indígena maya en el EZLN, in: *Península* 8 (1): 25–46.
- George, Susan (1976): *How the Other Half Dies: The Real Reasons for World Hunger*, Osmun: Penguin/Allanheld.
- Dies. (1992): *The Debt Boomerang: How Third World Debt Harms us All*, London: Pluto Press.
- Giddens, Anthony (1994): *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Stanford: Stanford University Press.
- Giorgio, Francesco di (1967 [1841]): *Trattati di Architettura Civile e Militare*, hrsg. v. Corrado Maltese und Livia Maltese Degrassi, Bd. 2, Mailand: Polifilo.
- Girard, René (2005 [1977]): *Violence and the Sacred*, New York/London: Continuum.
- Gobille, Boris und Eric Agrikoliansky (2011): El activismo altermundialista en Europa. Problemas de análisis y resultados recientes, in: *Revista de sociología*, Nr 25: 139–161.
- Gombrich, Ernst H. (1985 [1966]): *Die Kunst der Renaissance I. Norm und Form*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Goodwin, Jeff; James J. Jasper und Francesca Polletta, Hrsg. (2001): *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago: Chicago University Press.
- Görg, Christoph (2004): Art. „Globalisierung“, in: *Glossar der Gegenwart*. hrsg. v. Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 105–110.
- Gould-Davies, Nigel und Ngaire Woods (1999): Russia and the IMF, in: *International Affairs* 75 (1): 1–21.
- Gramsci, Antonio (1975 [1948]): *Quaderni del carcere*. hrsg. v. Valentino Gerratana, Bd. 1–4, Turin: Einaudi.
- Grand Larousse de la langue française en six volumes (1973), Bd. 3: Paris: Librairie Larousse.
- Grande Dizionario della Lingua Italiana (1996) hrsg. v. Salvatore Battaglia, Bd. XVIII, Turin: UTET.
- Grean, Stanley (1967): *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics. A Study in Enthusiasm*, Athens (OH): Ohio University Press.

- Greenwald, Bruce C. und Joseph E. Stiglitz (1986): *Economies with Imperfect Information and Incomplete Markets*, in: *Quarterly Journal of Economics* 101 (2): 229–264.
- Grefe, Christiane; Matthias Greffrath und Harald Schumann (2002): *ATTAC: Was wollen die Globalisierungskritiker?* Berlin: Rowohlt.
- Grémion, Pierre (1989): *Preuves, une revue européenne à Paris*, Paris: Julliard.
- Guattari, Félix (2006 [1969–1972]): *The Anti-Oedipus Papers*, hrsg. v. Stéphane Nadaud, übers. v. Kéline Gotman, New York: Semotext(e).
- Ders. und Giles Deleuze (1987): *A Thousand Plateaus*, übers. v. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gúeroult, Martiál (1974): *Spinoza, Vol. 2, L'âme*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Guidry, John; Michael Kennedy und Mayer Zald, Hrsg. (2000): *Globalizations and social movements: culture, power, and the transnational public sphere*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gutiérrez, Gustavo (1990 [1971]): *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca: Sígueme.
- Ders. (1986): *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*, Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.
- Gutman, Amy und Dennis Thompson (2004): *Why deliberative democracy?* Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1990 [1962]): *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1978 [1963]): *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1996): *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (2008): *Ach, Europa*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hale, Charles (2006): *Activist Research v. Cultural Critique*, *Cultural Anthropology* 21 (1): 96–120.
- Hall, Cheryl (2005): *The trouble with passion. Political theory beyond the reign of reason*, New York: Routledge.
- Hamel, Pierre; Henri Lustiger-Thaler; Jan Nederveen Pieterse und Sasha Roseneil, Hrsg. (2001): *Globalization and Social Movements*, New York: Palgrave.

- Harper, Lucius (1944): He is rich in the spirit of spreading hatred, in: Chicago Defender vom 15.01.1944: 1–4.
- Hartleb, Florian (2008): Der (Anti-)Globalisierungsdiskurs der NPD, in: Gesellschaft-Wirtschaft-Politik (GWP) 2008 (2): 173–180.
- Hartmann, Klaus (1972): Art. „Engagement“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Sp. 500.
- Hartmann, Martin (2010): Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären, 2., aktualisierte Auflage, Frankfurt a.M.: Campus.
- Harvey, David (1998): The Chiapas rebellion. The Struggle for Land and Democracy, Durham/London: Duke University Press.
- Haselstein, Ulla (1991): Entziffernde Hermeneutik. Zum Begriff der Lektüre in der psychoanalytischen Theorie des Unbewußten, München: Fink.
- Hayek, Friedrich August von (1988): The Fatal Conceit: The Errors of Socialism, Chicago: Chicago University Press.
- Hebblethwaite, Peter (2007): Liberation Theology and the Roman Catholic church, in: The Cambridge Companion to Liberation Theology, hrsg. v. Christopher Rowland, New York: Cambridge University Press: 209–228.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974 [1807]): Phänomenologie des Geistes, Werke, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ders. (1970 [1820]): Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidenreich, Felix und Gary Schaal, Hrsg. (2012): Politische Theorie und Emotionen, Baden-Baden: Nomos.
- Heidrich, Peter (1984): Art. „Mystik I“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6: Sp. 268–273.
- Heintz, Peter (1982): Die Weltgesellschaft im Spiegel von Ereignissen, Diessenhofen: Rüegger.
- Held, David und Anthony G. McGrew (2007): Globalization/anti-globalization: beyond the great divide, Cambridge u.a.: Polity Press.
- Herder, Johann Gottfried von (1820 [1798]): Vom Geiste des Christentums, in: Sämtliche Werke zur Religion und Theologie, hrsg. v. Georg Müller, Bd. 12, Prag/Wien: Haassche Buchhandlung: 61–175.
- Hessel, Stéphane (2011): Empört Euch! Berlin: Ullstein
- Hick, John (1989): An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Basingstoke u.a.: Macmillan.
- Hinkelammert, Franz Josef (1984): Crítica de la razón utópica, San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.

- Ders. (1994): Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz: Exodius/Grünewald.
- Hirst, Paul und Grahame Thompson (1996): Globalization in Question: the international economy and the possibilities of governance, Cambridge u.a.: Polity Press.
- Dies. (2000): Global myths and national politics, in: Global Democracy: Key debates, hrsg. v. Barry Holden, London u.a.: Routledge.
- Hobbes, Thomas (1966a [1651]): Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil, English Works of Thomas Hobbes, Bd. III, hrsg. v. William Molesworth, Aalen: Scientia.
- Ders. (1966b [1651]): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Euchner, Berlin/Neuwied: Luchterhand.
- Höfding, Harald (1895): Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung, Bd. 1, Leipzig: Reiland.
- Holloway, John (2010): Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today, London u.a.: Pluto Press.
- Holzapfel, Miriam und Karin König (2001): Chronik der Globalisierungsproteste, in: Mittelweg 36 (6): 24–34.
- Horkheimer, Max (1969): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Ders. und Theodor Adorno (2004 [1969]): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Hosseini, Hamed (2010): Alternative Globalizations. An integrative approach to studying dissident knowledge in the global justice movement, New York/London: Routledge.
- Houaiss (2001): Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, dir. por. Antonio Houaiss e Mauro de Salles Villar, Rio de Janeiro: Editora Objetiva.
- Huffschmid, Jörg (1998): Die Spielregeln der Finanzmärkte. Hintergründe der Asienkrise. Wege zu ihrer Überwindung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 43 (8): 962–973.
- Huffschmid, Anne (2004): Diskursguerilla: Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatisten im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit, Heidelberg: Synchron.
- Hughes, J. Donald (1996): Francis of Assisi and the Diversity of Creation, in: Environmental Ethics 18 (3): 311–320.

- Hume, David (1964 [1738]): *A Treatise on Human Nature*. 2 Bde, hrsg. v. Thomas Hill Green und Thomas Hodge Grose, Aalen: Scientia.
- Ders. (1984 [1748]): *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übers. v. Raoul Richter, hrsg. v. Jens Kulenkampff, Hamburg: Meiner.
- Hunger, Herbert (1988): *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Wien: Hollinek.
- Hunt, Lynn (2008): *Inventing Human Rights: A History*, New York u.a.: Norton.
- Independent Commission on Development Issues (1980): *Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-Kommission*, Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Inwood, Brad und Pierluigi Donini (1999): *Stoic Ethics*, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, hrsg. v. Keimpe Algra u.a., Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Iser, Mattias (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus.
- ITP (2008): *Die Sichtbarkeit christlicher Gruppen in kapitalismuskritischen Bewegungen verstärken*, in: „Chef, es sind zu viele...“. Die Block-G8-Broschüre, hrsg. v. Christoph Kleine, Lübeck: Kampagne Block G8: 31.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1815 [1787]): *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in: *Werke*, hrsg. v. Friedrich v. Roth und Friedrich Köppen, Bd. 2, Leipzig: Fleischer.
- Jacobi, Johann Georg (1769a): *Die Winterreise/Das Closter*, Düsseldorf.
- Ders. (1769b): *An den Herrn Canonicus Gleim, von Jakobi*, in: *Staats- und gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten vom 11. April 1769*.
- Jaeggi, Rahel (2009): *Was ist Ideologiekritik?*, in: *Was ist Kritik?*, hrsg. v. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 266–295.
- Dies. und Tilo Wesche, Hrgs. (2009): *Was ist Kritik?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- James, William (1884): *What is an emotion?*, in: *Mind* 9 (34): 188–205.
- Ders. (1997 [1902]): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung: eine Studie über die menschliche Natur*, übers. v. Eilert Herms u. Christian Stahlhut, Frankfurt a.M.: Insel.
- James, Paul und Manfred B. Steger (2014): *A Genealogy of ‚Globalization‘: The Career of a Concept*, in: *Globalizations* 11 (4): 417–434.
- Jeffery, Renée (2011): *Reason, Emotion, and the Problem of World Poverty: Moral Sentiment Theory and International Ethics*, in: *International Theory* 3 (1): 143–178.
- Jenkins, David (2000): *Market Whys & Human Wherefores: Thinking Again About Markets, Politics, and People*, London u.a.: Cassell.

- Joachim von Fiore (1964 [1527]): *Expositio in Apocalypsim*, Frankfurt a.M.: Minerva.
- Johnston, Josée und Gordon Laxer (2003): Solidarity in the Age of Globalization: Lessons from the anti-MAI and Zapatista struggles, in: *Theory and Society*, 32: 39–91.
- Jonas, Hans (1984 [1979]): *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jung, Matthias (2001): Religious Experience and Pluralism, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (3): 350–365.
- Kairos Europa (1998): *Europäisches Kairos-Dokument für ein sozial gerechtes, lebensfreundliches und demokratisches Europa: Aufruf an die Glaubensgemeinschaften, Gewerkschaften, sozialen Bewegungen und andere interessierte Gruppen und Personen zur Bündnisbildung für die Befreiung vom Diktat der deregulierten globalisierten Wirtschaft und ihrer Konkurrenzkultur*, in: *Junge Kirche* 59 (6/7), Beilage.
- Kamp, Andreas (1990): *Aristoteles' Theorie der Polis – Voraussetzungen und Zentralthemen*, Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Ders. (1998): Von der Pflicht der Politik gegenüber der Ökonomie. Ein aristotelischer Exkurs, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 45 (6): 521–524.
- Ders. (2010): *Vom Paläolithikum zur Postmoderne: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts*, Amsterdam u.a.: Grüner.
- Kamper, Dietmar (1987): Aufklärung – was sonst? Eine dreifache Polemik gegen ihre Verteidiger, in: *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg. v. Dietmar Kamper und Willem van Reijen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 37–45.
- Kant, Immanuel (1878): *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Akademie-Ausgabe* III.
- Ders. (1784): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: *Akademie Ausgabe* VIII: 33–42.
- Kantorowicz, Ernst (1951): *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, in: *American Historical Review* 56 (3): 472–92.
- Kastner, Jens (2011): *Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon*, Münster: Edition Assemblage.
- Kemp, Martin (1977): From “Mimesis” to “Fantasia”: The Quattrocento Vocabulary of Creation, Inspiration and Genius in the Visual Arts, in: *Viator* 8: 347–398.
- Kerkhof, Manfred (1973): Zum Antiken Begriff des Kairos, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 27: 256–264.

- Ders. (1976): Artikel „Kairos I“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Sp. 667–669.
- Kingsnorth, Paul (2004): *One No, Many Yeses. A journey to the heart of the global resistance movement*, London: Free Press.
- Klandermans, Bert (1997): *The Social Psychology of Protest*, Oxford u.a.: Blackwell.
- Konstan, David (2006): *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto u.a.: University of Toronto Press.
- Korte, Karl-Rudolf, Hrsg. (2015): *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung*, Baden-Baden: Nomos.
- Koslowksi, Peter (1979): Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86: 60–83.
- Krahl, Hans-Jürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution; Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966–1970*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik.
- Kraß, Andreas (2002): Bild, Kleid, Bühne, in: *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren*, hrsg. v. Thomas Frank; Albrecht Koschorke; Susanne Lüdemann und Ethel Matala de Mazza, Frankfurt a.M.: Fischer: 147–156.
- Krasner, Stephen D. (1999): *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton u.a.: Princeton University Press.
- Kreuzer, Johann (2006): Der Augenblick der Schöpfung. Zur Logik des Kreativen bei Eriugena, Eckhart und Nikolaus von Kues, in: *Kreativität. XX Deutscher Kongreß für Philosophie. Kolloquienbeiträge*, hrsg. v. Günter Abel, Hamburg: Meiner: 397–418.
- Kriesi, Hans-Peter (2004): Political Context and Opportunity, in: *The Blackwell Companion to Social Movements*, hrsg. v. David Snow, Malden (MA): Blackwell: 67–90.
- Kuhn, Thomas (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- LaCourse Munteanu, Dana (2012): *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Lamarche, Pierre; Max Rosenkrantz und David Sherman, Hrsg. (2011): *Reading Negri. Marxism in the Age of Empire*, New York: Open Court.
- Lanz, Joachim (1971): Art. „Affekt“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.1, Sp.89–100.

- Las Casas, Bartolomé de (2012 [1552]): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, o.O.: Red Ediciones.
- Lazzarato, Maurizio (2002): *Molitudine, cooperazione, sapere*, in: *Controipero. Per un lessico dei movimenti sociali*, hrsg. v. Nicola Montagna, Rom: Manifestolibri: 101–110.
- Leggewie, Claus (2003): *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München: C.H. Beck.
- Leidhold, Wolfgang (1985): *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, Freiburg/München: Alber.
- Ders. (2001): *Das kreative Projekt, Genealogie und Begriff*, in: *Konzepte politischen Handelns. Kreativität, Innovation, Praxen*, hrsg. v. Harald Bluhm und Jürgen Gebhardt, Baden-Baden: Nomos: 51–72.
- Ders. (2002): *Politische Philosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Ders. (2006): *Rationality – What else?*, in: *The Political Identity of the West, Platonism in the Dialogue of Cultures*, hrsg. v. Marcel van Ackeren und Orrin Finn Summerrell, Frankfurt a.M. u.a.: Lang: 189–199.
- Ders. (2008): *Gottes Gegenwart. Zur Logik der religiösen Erfahrung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ders. (i.E. 2018): *The Genealogy of Experience. A Study in Cultural Dynamics*, South Bend (IN): St. Augustine's Press.
- Lenk, Hans (2000): *Kreative Aufstiege. Zur Philosophie und Psychologie der Kreativität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lenin, Vladimir (1951 [1917]): *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*, Berlin: Dietz.
- Leonardo da Vinci (1958 [1651]): *Philosophische Tagebücher*, it. und dt., übers. und hrsg. v. Giuseppe Zamboni, Hamburg: Rowohlt.
- Ders. (1817): *Trattato della Pittura*, hrsg. v. Guglielmo Manzi, Rom: De Romanis.
- Lessing, Lawrence (2004): *Free Culture. How Big Media Uses Technology and the Law to Lock Down Culture and Control Creativity*, New York: Penguin Press.
- Levitt, Theodore (1983): *The Globalization of Markets*, in: *Harvard Business Review* 61 (3): 92–102.
- Levy, Chermain (2009): *Influência e Contribuição – Teologia da Libertação, Igreja Progressista e o Fórum Social Mundial*, in: *Religião e Sociedade* 29 (2): 177–197.

- Leyva Solano, Xochitl (1995): Catequistas, Misioneros y Tradiciones en las Cañadas, in: Chiapas: Los Rumbos de Otra Historia, hrsg. v. Juan Pedro Viqueira und Mario Humberto Ruz, Mexico: Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas y Coordinación de Humanidades: 375–405.
- Lima, Marinus Pires de und Cristina Nunes (2008): O estado da alterglobalização em Portugal, in: Economia Global e Gestão 13 (1): 125–142.
- Llanque, Marcus (2012): Liebe in der Politik und der Liberalismus, in: Politische Theorie und Emotionen, hrsg. v. Felix Heidenreich und Gary S. Schaal, Baden-Baden: Nomos: 105–134.
- Locke, John (1947 [1690]): An Essay Concerning Human Understanding. Abridged and edited by Raymond Wilburn, London/New York: Dent/Dutton.
- Lohf, Wenzel (1974): Art. „Heil, Heilsgeschichte, Heilstatsache“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Darmstadt: Sp. 1031–1033.
- Loick, Daniel (2014): Stichwort: Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum?, in: Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung 2014 (1): 61–66.
- Lombroso, Cesare (1887 [1872]): Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte, Leipzig: Reclam.
- Ders. (1890): Der geniale Mensch, Hamburg: Verlags-Anstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft.
- Lovejoy, Arthur (1950 [1936]): The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Löwith, Karl (1983 [1949]): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, in: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: Metzler.
- Ders. (1983 [1950]): Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: Sämtliche Schriften, Bd. 2: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: Metzler.
- Lucchese, Filippo del (2004): Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza, Mailand: Ghibli.
- Lüdemann, Susanne (2002): Die nackte Wahrheit, in: Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft. Texte, Bilder, Lektüren, hrsg. v. Thomas Frank; Albrecht Koschorke; Susanne Lüdemann und Ethel Mathala de Mazza, Frankfurt a.M.: Fischer: 95–102.
- Machiavelli, Niccolò (1996 [1531]): Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Mailand: Rizzoli.
- Ders. (1977 [1531]): Discorsi: Gedanken über Politik und Staatsführung, übersetzt, eingeleitet u. erläutert v. Rudolf Zorn, Stuttgart: Kröner.

- Ders. (1986 [1532]): *Il Principe/Der Fürst*, italienisch/deutsch, übers. u. hrsg. v. Philipp Rippel, Stuttgart: Reclam.
- Maeckelbergh, Marianne (2009): *The will of the many: How the alterglobalisation movement is changing the face of democracy*, New York/London: Pluto Press.
- Malò, Marta, Hrsg. (2004): *Nociones comunes: Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Manschot, Henk (1987): Nietzsche und die Postmoderne in der Philosophie, in: *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg. v. Dietmar Kamper und Willem van Reijen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 478–496.
- Manuel, Frank und Fritzie Manuel (1979): *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Marazzi, Christian (1995): *Il posto dei calzini: La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica*, Bellinzona: Casagrande.
- Marx, Karl (1976 [1844]): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz: 378–391.
- Ders. (1973 [1857–58]): *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, übers. v. Martin Nicolaus, New York: Vintage.
- Ders. (1976 [1927]): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz: 203–333.
- Ders. und Friedrich Engels (1969 [1845–46]): *Die Deutsche Ideologie*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz: 13–438.
- Dies. (1959 [1848]): *Das Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 4, Berlin: Dietz: 459–493.
- Dies. (1962 [1867]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1: Der Produktionsprozess des Kapitals*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz.
- Dies. (1964 [1898]): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* (hrsg. v. F. Engels), in: *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin: Dietz.
- Masala, Carlo (2006): Neorealismus und internationale Politik im 21. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 16 (1): 87–111.
- Matthäus, Wolfhart (1976): Art. „Kreativität“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Sp. 1194–1199.

- McAdam, Doug; John McCarthy und Mayer N. Zald (1996): Introduction: Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements, in: *Comparative perspectives on social movements. Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, hrsg. v. Dough McAdam, John McCarthy und Mayer N. Zald, Cambridge: Cambridge University Press: 1–20.
- Meadows, Paul (1951): Culture Theory and Industrial Analysis, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 274: 9–16.
- Meier, Christian (1980): *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mertes, Tom, Hrsg. (2004): *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?*, London u.a.: Verso.
- Metz, Wilhelm (2001): Art. „Vernunft/Verstand V“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11: 809–820.
- Mignolo, Walter (2002): The Zapatistas’s Theoretical Revolution. Its Historical, Ethical and Political Consequences, in: *Review Fernand Braudel Center* 25 (3): 242–275.
- Modelski, George (1968): Communism and the Globalization of Politics, in: *International Studies Quarterly* 12 (4): 380–393.
- Moghadam, Valentine M. (2009): *Globalization and Social Movements. Islamism, Feminism, and the Global Justice Movement*, Lanham u.a.: Rowman and Littlefield.
- Möller, Horst (1986): *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. Und 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moltmann, Jürgen (1968 [1964]): *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen der christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser.
- Montagna, Nicola, Hrsg. (2002): *Controimpero: per un lessico dei movimenti globali*, Rom: Manifestolibri.
- Mouffe, Chantal (1997): Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy, in: *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 10 (1): 21–33.
- Dies. (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Müller, Hans-Peter (2014): *Pierre Bourdieu: eine systematische Einführung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Müller-Fahrenholz, Geiko (1993): *Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit*, Gütersloh: Kaiser.
- Munck, Ronaldo (2007): *Globalization and contestation, the new great counter-movement*, London u.a.: Routledge.

- Murphy, Timothy S. (2012): Antonio Negri. Modernity and the Multitude, Cambridge/Malden: Polity.
- Negri, Antonio (1991): *Savage Anomaly. The power of Spinoza's metaphysics and politics*, übers. v. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nicolaus Cusanus (2002 [1458/1459]): *De Beryllo/Über den Beryl*, lat.-dt., übersetzt und herausgegeben von Karl Bormann, Hamburg: Meiner.
- Nietzsche, Friedrich (1922 [1873]): *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne/Unzeitgemäße Betrachtungen*, Leipzig: Kröner.
- Ders. (1956 [1882]): *Die fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart: Kröner.
- Ders. (1980 [1886]): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, hrsg. v. Giorgio Colli und Massimo Montinari, (krit. Studienausgabe, Bd. 5), Berlin/New York: De Gruyter.
- Ders. (1964 [1906]): *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche, Stuttgart: Kröner.
- NPD (2012): Warum lehnt die NPD so entschieden die Globalisierung ab?, <http://www.npd.de/html/1939/artikel/detail/2101/> (zugegriffen am 1.07.2013).
- Nunnenkamp, Peter (1998): *Dealing with the Asian Crisis: IMF Conditionality and Implications in Asia and Beyond*, in: *Economics* 57: 29–44.
- Nussbaum, Martha Craven (2001): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Dies. (2013): *Political Emotions: Why love matters for justice*, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- O'Rourke, Kevin H. und Jeffrey G. Williamson (2001): *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-Century Atlantic Economy*, Cambridge (MA) u.a.: MIT Press.
- Ockham, William of (1992 [1340–1347]): *A short Discourse on Tyrannical Government*, hrsg. v. Arthur Stephen McGrade, übers. v. John Kilcullen, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Ders. (2000): *Texte zu Theologie und Ethik*, lt./dt., ausgewählt, übers. u. hrsg. v. Volker Leppin und Sigrid Müller, Stuttgart: Reclam.
- Ohmae, Kenichi (1994 [1990]): *The borderless world: power and strategy in the global marketplace*, New York: Harper Business.
- Olesen, Thomas (2004): *Globalising the Zapatistas: from Third World solidarity to global solidarity?*, in: *Third World Quarterly* 25 (1): 255–267.
- Osterhammel, Jürgen (2008): *Alte und neue Zugänge zur Weltgeschichte*, in: *Weltgeschichte*, hrsg. v. Jürgen Osterhammel, Stuttgart: Franz Steiner: 9–34.

- Ders. und Niels P. Petersson (2007): *Geschichte der Globalisierung: Dimensionen, Prozesse, Epochen*, München: Beck.
- Ottmann, Henning (2012): *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung*, Band 4.2, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Ders. und Pavo Barišić, Hrsg. (2015): *Deliberative Demokratie*, Baden-Baden: Nomos.
- Otto, Rudolf (1979 [1917]): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck.
- Oxford English Dictionary (1989a): *Second Edition*, Bd. VI, Oxford: Clarendon Press.
- Oxford English Dictionary (1989b): *Second Edition*, Bd. II, Oxford: Clarendon Press.
- Padin, Cândido (1978) *Introdução. Natureza e Objetivos do Projeto*, in: *Por uma sociedade superando as dominações. Obra coletiva dos participantes do projeto jornadas internacionais por uma sociedade superando as dominações*, hrsg. v. Associação de Amigos do Progresso dos Povos, VII-XI, São Paulo: Edições Paulinas.
- Palmén, Ritva (2014): *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*, Leiden: Brill.
- Pannenberg, Wolfhart (1982a [1961]): *Einführung*, in: *Offenbarung als Geschichte*, hrsg. v. Wolfhart Pannenberg, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht: 7–20.
- Ders. (1982b [1961]): *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Offenbarung als Geschichte*, hrsg. v. Wolfhart Pannenberg, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht: 91–114.
- Pascal, Blaise (1937 [1670]): *Gedanken*, übers. v. Wolfgang Rüttenauer, Leipzig: Dietrichsche Verlagsbuchhandlung.
- Passow, Franz (2004 [1852]): *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, neu bearbeitet und zeitgemäß umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedrich Palm, Otto Kreussler, Karl Keil und Ferd. Peter, unveränderter reprograf. Nachdruck der 5. Auflage, Bd. II, 1, Darmstadt: WBG.
- Petrella, Ivan und Marcella Althaus-Reid (2007): *Series Editors' Preface*, in: *Another Possible World.*, hrsg. v. Marcella Althaus-Reid, Ivan Petrella, und Luiz Carlos Susin, London: SCM Press: ix–x.
- Pettifor, Ann (2006): *The Jubilee 2000 Campaign: A Brief Overview*, in: *Sovereign Debt at the Crossroads, Challenges and Proposals for Resolving Third World Debt Crisis*, hrsg. v. Chris Jochnick und Fraser A. Preston, Oxford: Oxford University Press: 297–316.

- Philippot, Florian (2012): „Flambée du chômage: le prix de la soumission à la mondialisation sauvage“, <http://www.frontnational.com/2012/02/flambee-du-chomage-le-prix-de-la-soumission-a-la-mondialisation-sauvage/> (Zugegriffen am 15. Juli 2013).
- Pianta, Mario (2001): *Globalizzazione dal basso: economia mondiale e movimenti sociali*, Rom: Manifestolibri.
- Ders. und Raffaele Marchetti (2007): *The Global Justice Movements: The Transnational Dimension*, in: *The Global Justice Movement. Cross-national and Transnational Perspectives*, hrsg. v. Donatella della Porta, Bolder/London: Paradigm: 29–51.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1997 [1496]): *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, It./dt., hrsg. u. übers. v. Gerd von der Gönna, Stuttgart: Reclam.
- Platon (1970): *Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann*. Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunter Eigler, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Bd. 6, Darmstadt: WBG.
- Ders. (1971): *Politeia*. Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunter Eigler, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Bd. 4, Darmstadt: WBG.
- Ders. (1972): *Timaos. Kritias. Philebos*. Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunter Eigler, deutsche Übersetzung von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher, Bd. 7, Darmstadt: WBG.
- Ders. (1974): *Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos*. Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunter Eigler, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Bd. 3, Darmstadt: WBG.
- Ders. (1981): *Phaidros. Parmenides. Briefe*. Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, hrsg. v. Gunter Eigler, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz, Bd. 5, Darmstadt: WBG.
- Pleyers, Geoffrey (2010): *Alter-Globalization: Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge/Malden: Polity.
- Plihon, Dominique (2008): „L’Altermondialisme, version moderne de l’anticapitalisme?“, in: *Actuel Marx* 44: 31–40.
- Pohlmann, Rosemarie (1987): Art. „Gefühl, moralisches“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Sp. 96–98.
- Poincaré, Henri (1952 [1910]): *Mathematical Creation*, in: *The Creative Process*, hrsg. v. Brewster Ghiselin, Berkeley: University of California Press: 22–31.
- Polybios (1961): *Geschichte*. Gesamtausgabe in zwei Bänden, eingel. u. übertr. v. Hans Drexler, Bd. I, Zürich/Stuttgart: Artemis.

- Poma de Ayala, Guamán de (2004 [1615]): *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, hrsg. v. Rolena Adorno, online über <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/1114/es/text/> (zugegriffen am 24.01.2013).
- Popper, Karl (1992 [1945]): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. II, Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Porta, Donatella della (2007): *The Global Justice Movement: An Introduction*, in: *The Global Justice Movement. Cross-national and Transnational Perspectives*, hrsg. v. Donatella della Porta, Bolder/London: Paradigm: 1–28.
- Dies.; Massimiliano Andreatta, Lorenzo Mosca und Herbert Reiter (2006): *Globalization from Below. Transnational Activists and Protest Networks*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Prien, Hans-Jürgen (2007): *Das Christentum in Lateinamerika*, Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt.
- Prien, Thore, Hrsg. (2016): *Der Staat im Empire. Zur Staatstheorie des Postopéraismus*, Baden-Baden: Nomos.
- Prinz, Jesse J. (2004): *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford: Oxford University Press.
- Prokofieva, Lidja und Lolita Terskikh (1998): *Standards of living and family structure in a period of social transformation: Russia in the 1990s*, in: *Population* 10 (2): 483–494.
- Pseudo-Dionysios Areopagita (1994): *Über die mystische Theologie und Briefe*, eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen v. Adolf Martin Ritter, Stuttgart: Anton Hiersemann.
- Pulcini, Elena (2009): *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Turin: Bollati Boringhieri.
- Ramonet, Ignacio (1997): *Désarmer les marchés*, in: *Le monde diplomatique*, Dezember 1997:1.
- Ders. (1998): *Un autre monde est possible*, in: *Le Monde diplomatique*, Mai 1998:1.
- Rapp, Christoph und Christoph Horn (2001): *Art. „Vernunft/Verstand I“*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11: 449–464.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*, New York u.a.: Columbia University Press.
- Real Academia Española (1992): *Diccionario de la Lengua Española*, 21a edición, Bd. I, Madrid: RAE.
- Dies. (2001): *Diccionario de la Lengua Española*, 22a edición, Madrid: RAE.
- Recinos, Adrián, Hrsg. (1950): *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles y Título de los señores de Totonicapán*, Mexiko Stadt: Fondo de Cultura Económica.

- Ders., Hrsg. (1976): *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*, Mexiko Stadt: Fondo de Cultura Económica.
- Reformierter Weltbund (1995): *Reformed Faith and Economic Justice, Documentation of Consultation in Kitwe/Zambia*, <http://oikoumene.net/eng.kitwe.statement95/index.html> (zugegriffen am 06.01.2014).
- Reich, Robert (1991): *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, New York: Knopf.
- Reid, Thomas (1967 [1768]): *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in: *Philosophical Works*, hrsg. v. William Hamilton, Bd. I, Hildesheim u.a.: Olms: 215–510.
- Reifer, Thomas, Hrsg. (2004): *Globalization, hegemony & power: Antisystemic movements & the global system*, Boulder: Paradigm Publishers.
- Reiser, Oliver und Blodwen Davies (1944): *Planetary Democracy. An introduction to scientific humanism and applied semantics*, New York: Creative Age Press.
- Reiter, Herbert (mit Massimiliano Andretta, Donatella della Porta und Lorenzo Mosca) (2007): *The Global Justice Movement in Italy*, in: *The Global Justice Movement, Cross-national and Transnational Perspectives*, hrsg. v. Donatella della Porta, Boulder/London: Paradigm: 52–78.
- Rendtorff, Trutz (1974): Art. „Geschichtstheologie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3: Sp. 439–441.
- Rete di Lilliput (o.J.): *Manifesto della Rete di Lilliput per un’economia di giustizia*, <http://www.giovaniemissione.it/mondo/rllilliput.htm>, (zugegriffen am 11.08.2015).
- Richard von St. Viktor (1996): *Benjamin Maior*, in: *Contemplatio. Philosophische Studien zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Viktor. Mit einer verbesserten Edition des Textes*, hrsg. v. Marc-Aeilko Aris, Frankfurt a.M.: Knecht.
- Le Robert (1985): *Deuxième Édition, entièrement revue et enrichie*, Bd. III, Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Robertson, Roland (1985): *Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration*, in: *Sociological Analysis* 46 (3): 219–242.
- Robin, Léon (1923): *La pensée grecque et les origines de l’esprit scientifique*, Paris: La Renaissance du Livre.
- Robson, Michael J.P. (2016): *The writings of Francis*, in: *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, hrsg. v. Michael J.P. Robson, Cambridge: Cambridge University Press: 34–49.

- Rorty, Richard (1993): Human Rights, Rationality, and Sentimentality, in: On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993, hrsg. v. Steven Shute und Susan Hurley, New York: BasicBooks: 111–134.
- Rosa, Hartmut (2001): Politisches Handeln und die Entstehung des Neuen in der Politik, in: Konzepte politischen Handelns. Kreativität, Innovation, Praxen, hrsg. v. Harald Bluhm und Jürgen Gebhardt, Baden-Baden: Nomos: 23–42.
- Rossano, Matt J. (2003): Expertise and the evolution of consciousness, in: Cognition 89: 207–236.
- Roth, Gerhard (2003): Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977 [1755]): Politische Ökonomie/Discours sur l'Economie politique, hrsgs. u. übers. v. Hans-Peter Schneider und Brigitte Schneider-Pachaly, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Ders. (2008 [1755]): Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité, Kritische Ausgabe des integralen Textes, hrsg. u. übers. v. Heinrich Meier, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rucht, Dieter (2002): Herausforderungen für die globalisierungskritischen Bewegungen, in: Forschungsjournal neue soziale Bewegungen 15 (1): 16–21.
- Ders.; Simon Teune und Mundo Yang (2007): The Global Justice Movement in Germany, in: The Global Justice Movement. Cross-national and Transnational Perspectives, hrsg. v. Donatella della Porta, London/Boulder: Paradigm: 157–183.
- Ruvoldt, Maria (2003): Michelangelo's Dream, in: The Art Bulletin 85 (1): 86–113.
- Saage, Richard (2001): Utopische Profile, Bd. I, Münster: LIT.
- Ders. (2006): Zur Differenz und Konvergenz von Vertragsdenken und Utopie, in: Kreativität. XX Deutscher Kongreß für Philosophie. Kolloquienbeiträge, hrsg. v. Günter Abel, Hamburg: Meiner: 104–121.
- Saar, Martin (2003): Denken in der globalen Unordnung. Rezension zu Michael Hardt/Antonio Negri, Empire, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (3): 522–525.
- Ders. (2006): Michael Hardt/Antonio Negri, Empire (2000), in: Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch, hrsg. v. Manfred Brocker, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 807–822.
- Sachs, Wolfgang (1993): Der blaue Planet: Zur Zweideutigkeit einer modernen Ikone, in: Scheidewege. Jahreschrift für skeptisches Denken 23 (1): 168–189.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005): O Forum Social Mundial – Manual de Uso, São Paulo: Cortez.

- Ders. (2006): *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*, London u.a.: Zed Books.
- Sartre, Jean Paul (1943): *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.
- Ders. (1948 [1945]): *Présentation des Temps Modernes*, in: *Situations*, Vol. II, Paris: Gallimard: 7–30.
- Ders. (1970 [1946]): *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel.
- Sauder, Gerhard (1981): „Bürgerliche“ Empfindsamkeit?, in: *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. v. Rudolf Vierhaus, Heidelberg: Lambert Schneider: 149–164.
- Ders. (1995): Art. „Empfindsamkeit“, in: *Lexikon der Aufklärung*, hrsg. v. Werner Schneiders, München: Beck: 94–95.
- Schalk, Fritz (1971): Art. „Aufklärung I“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1: 620–633.
- Schieder, Rolf (2014): *Die Monotheismusthese, oder: Ist Mose für religiöse Gewalt verantwortlich?*, in: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, hrsg. v. Rolf Schieder, Darmstadt: WBG: 15–35.
- Schlegel, Friedrich (1975 [1804]): *Lessings Gedanken und Meinungen*, in: *Charakteristiken und Kritiken II*, hrsg. u. eingeleitet von Hans Eichner (Krit. Schlegel-Ausgabe, Bd. 3), München u.a.: Schönigh: 46–102.
- Schleiermacher, Friedrich (1999 [1830/31]): *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrsg. v. Martin Redeker. Berlin/New York: de Gruyter.
- Schmidt, Jochen (1985a): *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik. 1759–1945*, Bd. 1. *Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, Darmstadt: WBG.
- Ders. (1985b): *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik, 1750–1945*, Bd. 2. *Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs*, Darmstadt: WBG.
- Scholte, Jan Aart (2005): *Globalization. A Critical Introduction*, Basingstoke u.a.: Palgrave.
- Schröder, Christian (2015): *Das Weltsozialforum. Eine Institution der Globalisierungskritik zwischen Organisation und Bewegung*, Bielefeld: transcript.
- Scott, Peter (2001): Art. „Ideologiekritik“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 4 (4. Aufl): 29–30.
- Sellars, John (2007): *Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic*, in: *History of Political Thought* 28 (1): 1–29.
- Sen, Amartya (2009): *The Idea of Justice*, London u.a.: Penguin.

- Seneca (2003): *De Otio. De Brevitate Vitae*, hrsg. v. Garreth G. Williams, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaftesbury, Anthony Earl of (1904 [1699]): *An Inquiry Concerning Virtue or Merit*, Heidelberg: Carl Winter.
- Ders. (1711): *Characteristicks of men, manners, opinions, times*, Bd. 1. A letter concerning enthusiasm, London: John Darby.
- Shklar, Judith (1990): *The Faces of Injustice*, New Haven/London: Yale University Press.
- Sivanandan, A. und Ellen Meiksins Wood (1997): „Capitalism, Globalization and Epochal Shifts: An Exchange“, in: *Monthly Review* 48 (9): 19–32.
- Skinner, Quentin (2002 [1969]): *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in: *Visions of Politics*, Bd. 1. Regarding Method, Cambridge: Cambridge University Press: 57–89.
- Sloterdijk, Peter (2014): Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft, in: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, hrsg. v. Rolf Schieder, Darmstadt: WBG: 124–149.
- Smith, Adam (1982 [1759]): *The Theory of Moral Sentiments*, hrsg. v. David D. Raphael und Alec L. Macfie, Indianapolis: Liberty Fund.
- Smith, Brian (1998): *Religious Politics in Latin America. Pentecostal vs. Catholic*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Smith, Christian (1991): *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ders. (1996): *Disruptive religion: the force of faith in social-movement activism*, New York/London: Routledge.
- Snow, David; Burke Rochford; Steven Worden und Robert Benford (1986): *Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation*, in: *American Sociological review* 51 (4): 464–481.
- Sölle, Dorothee (1997): *Mystik und Widerstand: Du stilles Geschrei*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Solomon, Robert (1993): *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis: Hackett.
- Ders. (1998): *The Politics of Emotion*, in: *Philosophy of Emotions (Midwest Studies in Philosophy, Vol. XXII)*, hrsg. v. Peter A. French und Howard K. Wettstein, Notre Dame: The University of Notre Dame Press.
- Solon (1955): *Fragmente, übertragen und erläutert v. Helene Miltner*, Salzburg: Stifterbibliothek.

- Sommier, Isabelle und Hélène Combes (2007): The Global Justice Movement in France, in: The Global Justice Movement. Cross-national and Transnational Perspectives, hrsg. v. Donatella della Porta, Boulder/London: Paradigm.
- Sophokles (1966): Antigone, übers. u. eingel. v. Karl Rheinhardt, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Speer, Andreas (2001): Art. „Vernunft/Verstand III D“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11: 780–786.
- Spinoza, Benedictus de (1994a [1670]): Tractatus Theologico-Politicus/Theologisch-politischer Traktat, auf der Grundlage der Übers. von Carl Gebhardt neu bearb., eingel. u. hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1994b [1677]): Tractatus Politicus/Politischer Traktat. Lateinisch-Deutsch, übers. und hrsg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1976 [1677]): Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, übers. v. Otto Baensch, Einl. v. Rudolf Schottlaender, Hamburg: Meiner.
- Ders. (1826 [1677]): Der Briefwechsel des Spinoza im Urtexte, hrsg. v. Hugo Ginsberg, Leipzig: Erich Koschny.
- Ders. (1977 [1677]): Briefwechsel, Übersetzung u. Anmerkungen von Carl Gebhardt, Hamburg: Meiner.
- Starobinski, Jean (1981): Die Embleme der Vernunft, hrsg. v. Friedrich A. Kittler, übers. v. Gundula Göbel, Paderborn u.a.: Schöningh.
- Steel, Carlos (2001): Dieachteule und der Adler. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik, Münster: Aschendorff.
- Sternberg, Robert J. und Twila Z. Tardif (1988): What do we know about creativity?, in: The nature of creativity. Contemporary psychological perspectives, hrsg. v. Robert J. Sternberg, Cambridge u.a.: Cambridge University Press: 429–440.
- Stiglitz, Joseph (2000): What I learned at the world economic crisis, in: New Republic vom 17.04.2000: 56–59.
- Strecker, David und Gary Schaal (2009): Die politische Theorie der Deliberation: Jürgen Habermas, in: Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung, hrsg. v. André Brodocz und Gary Schaal, Opladen/Farmington Hills: Barbara Budrich: 99–148.
- Sung, Jung Mo (2005): The Human Being as Subject. Defending the Victims, in: Latin American Liberation Theology. The Next Generation, hrsg. v. Ivan Petrella, Maryknoll/New York: Orbis.
- Ders. (2007a): Desire, Market and Religion, London: SCM Press.
- Ders. (2007b): Theology, Spirituality and the Market, in: Another Possible World, hrsg. v. Marcella Althaus-Reid; Ivan Petrella und Luiz Carlos Susin, London: SCM Press, S. 67–79.

- Sunstein, Cass (2006): *Deliberating Groups versus Prediction Markets (or Hayek's Challenge to Habermas)*, in: *Episteme* 3 (3): 192–213.
- Sweezy, Paul (1997): *More (or Less) on Globalization*, in: *Monthly Review* 49 (4): 1–4.
- Tabb, William (1997): *Globalization is AN Issue, the Power of Capital is THE Issue*, in: *Monthly Review* 49 (2): 20–30.
- Tarrow, Sidney (1994): *Power in Movement: Social movements, Collective Action and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taubes, Jacob (2007 [1953]): *Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum*, in: *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hrsg. v. Aleida Assman, Jan Assmann, Wolf D. Hartwich und Winfried Menninghaus, München: Fink: 85–98.
- Ders. (2007 [1983]): *Der Messianismus und sein Preis*, in: *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hrsg. v. Aleida Assman, Jan Assmann, Wolf D. Hartwich und Winfried Menninghaus, München: Fink: 43–49.
- Ders. (1995): *Die politische Theologie des Paulus, Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg*, 23.–27. Februar 1987, redigiert v. Aleida Assmann, München: Fink.
- Taylor, Charles (1985): *Human agency and language. Philosophical papers*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Ders. (2002): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tejerina, Benjamin; Iñaki Martínez de Albeniz; Beatriz Cavia; Andrés G. Seguell und Amaia Izaola (2006): *O movimento pela justiça global na Espanha: ativistas, identidade e cartografia política da alterglobalização*, in: *Sociedade e Estado* 21 (1): 29–66.
- ten Brink, Tobias (2004): *VordenkerInnen der globalisierungskritischen Bewegung. Pierre Bourdieu, Susan George, Antonio Negri*, Köln: Neuer ISP Verlag.
- Thomas, Neil (2007): *„Global capitalism, the anti-globalization movement and the Third World“*, in: *Capital & Class* 92: 45–78.
- Thomas von Aquin (2007): *Kommentar zum Trinitätstrakt des Boethius II*, lat. – dt., übers. u. eingel. v. Peter Hoffmann und Hermann Schrödter, Freiburg: Herder.
- Thukydides (1912): *Der Peloponnesische Krieg*, übers. v. August Horneffer, Leipzig: Klinkhardt.

- Thumfart, Johannes (2013): Ideengeschichte – Archäologie – Topik. Von der Methodendebatte Skinners und Foucaults zurück zu den Ideen, in: Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens, hrsg. v. Andreas Busen und Alexander Weiß, Baden-Baden: Nomos: 127–148.
- Tillich, Paul (2008 [1923]): Grundlinien des Religiösen Sozialismus, in: Paul Tillich. Ausgewählte Texte, hrsg. v. Christian Danz, Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Berlin: De Gruyter: 81–122.
- Time Magazine (1967): Industry: The Long-Term View From the 29th Floor, in: Time Magazine vom 29.12.1967.
- Transnational Institute (TNI) (2015): About TNI, <https://www.tni.org/en/the-transnational-institute>, (zugegriffen am 09.08.2015).
- Trenkmann, Thoralf (2004): Globalkapitalismus. Jüdisches Finanztrio bald komplett, in: Deutsche Stimme 28 (10).
- Trésor de la Langue Française (1979): Bd. VII, Paris: Éditions du centre Nationale de la Recherche Scientifique.
- Tronti, Mario (1971): Operai e Capitale, Turin: Einaudi.
- Trotzki, Leo (1968 [1924]): Literatur und Revolution, übersetzt von Eugen Schaefer und Hans von Riesen, Berlin: Gerhardt.
- Tyler, Patrick (2003): Threats and Responses: New Analysis. A New Power in the Streets, in: The New York Times vom 17. Februar 2003.
- Tyrell, Hartmann (2005): Singular oder Plural – Einleitende Bemerkungen zu Globalisierung und Weltgesellschaft, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft „Weltgesellschaft“ 2005: 1–50.
- Ullan de la Rosa, Francisco Javier (2011): La Alianza Bolivariana para las Américas-Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP): análisis de un proyecto de integración regional latinoamericana con una fuerte dimensión altermundialista, in: Revista Universitas Relações Internacionais 9 (2): 163–211.
- Unrau, Christine (2015): Nichts geht ohne Leidenschaften? Zur Mobilisierung von Affekten im Konvivialistischen Manifest, in: Konvivialismus. Eine Debatte, hrsg. v. Frank Adloff und Volker Heins, Bielefeld: transcript: 175–166.
- Dies. (2016): Theologie für eine andere Welt: Zum Ideenwandel des Christentums in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in: Christentum und Islam als politische Religionen, hrsg. v. Oliver Hidalgo und Holger Zapf, Wiesbaden: VS: 197–226.
- Vaucher, André (2012): Francis of Assisi. The life and afterlife of a medieval saint, übers. v. Michael F. Cusato, New Haven/London: Yale University Press.

- Veltri, Francesca (2003): La Rete di Lilliput: identità, lotte, progetti, in: *Quaderni di Sociologia* 47 (33): 85–100.
- Virno, Paolo (2002): *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rom: Derive Approdi.
- Ders. und Michael Hardt, Hrsg. (1996): *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Indianapolis: University of Minnesota Press.
- Voegelin, Eric (2007 [1938]): *Die Politischen Religionen*, hrsg. v. Peter Opitz, München: Fink.
- Ders.: (1998 [1941]): The People of God, in: *History of Political Ideas*. Bd. IV: Renaissance and Reformation, hrsg. v. David Morse und William M. Thompson, Columbia/London: University of Missouri Press: 131–214.
- Ders.: (2004 [1959]): *Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, hrsg. v. Peter Opitz, München: Fink.
- Ders. (1962): World-Empire and the Unity of Mankind, in: *International Affairs* 38 (2): 170–188.
- Ders. (1966): *Anamnesis. Zur Theorie und Geschichte der Politik*, München: Piper.
- Ders. (2006 [1989]): *Autobiographical Reflections*, in: Eric Voegelin – *Collected Works*, hrsg. v. Ellis Sandoz, Bd. 34, Baton Rouge u.a.: Louisiana State University Press.
- Voltaire (1963 [1756]): *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, Paris: Garnier.
- Wahl, Peter (2005): Between Stagnation and New Dynamics: Views on the European Social Forum, in: *Development* 48 (2): 96–99.
- Waldron, Jeremy (1995): The Wisdom of the Multitude. Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*, in: *Political Theory* 23 (4): 563–584.
- Wallas, Graham (1926): *The art of thought*, London: Graham.
- Walton, John und David Seddon (1994): *Free Markets and Food Riots: The Politics of Global Adjustment*, Oxford: Blackwell.
- Waltz, Kenneth (2000): Globalization and American Power, in: *The National Interest* 59: 46–56.
- Walzer, Michael (2002): Passion and Politics, in: *Philosophy and Social Criticism* 28 (6): 617–633.
- Waterman, Peter (1998): *Globalization, Social Movements and the New Internationalisms*, London u.a.: Mansell.
- Watson, John B. (2009 [1924]): *Behaviourism*, eingel. v. Gregory A. Kimble, New Brunswick NJ: Transaction Publishers.

- Webster's Third New International Dictionary of the English Language (1961): Bd. 1, Chicago: Merriam-Webster.
- Weisberg, Robert W. (1986): *Creativity. Genius and other myths, What you, Mozart, Einstein, and Picasso have in common*, New York: Freeman.
- Whitaker, Chico (2005): *O Desafio do Fórum Social Mundial. Um modo de Ver*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Edições Loyola.
- Whitehead, Alfred North (1979 [1929]): *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. v. Hans-Günter Holl, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wieland, Martin (o.J. [1789]): *Ein paar Goldkörner aus Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen*, in: *Wieland's Werke*, hrsg. v. Heinrich Düntzer, Bd. 32, Berlin: Hempel.
- Willems, Ulrich (2004): *Religion und soziale Bewegungen – Dimensionen eines Forschungsfeldes*, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 17 (4): 28–41.
- Wilson, Margaret C. (1996): *Spinoza's Theory of Knowledge*, in: *The Cambridge Companion to Spinoza*, hrsg. v. Don Garrett, Cambridge: Cambridge University Press: 89–141.
- Winiarczyk, Marek (2002): *Euhemeros von Messene. Leben, Werk und Nachwirkung*, München/Leipzig: Saur.
- Winock, Michel (1997): *Populismes Français*, in: *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 56 (Oct.-Dec.): 77–91.
- Wivel, Anders (2004): *The Power Politics of Peace. Exploring the Link between Globalization and European Integration from a Realist Perspective*, in: *Cooperation and Conflict: Journal of the Nordic International Studies Association* 39 (1): 5–25.
- Wolford, Wendy (2010): *This Land Is Ours Now. Social Mobilization and the Meanings of Land in Brazil*, Durham: Duke University Press.
- Wright, Steve (2002): *Storming Heaven, Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, London/Sterling: Pluto Press.
- Wyatt, Michael (2014): *Renaissances*, in: *The Cambridge Companion to the Italian Renaissance*, hrsg. v. Michael Wyatt, Cambridge: Cambridge University Press: 1–16.
- Ya Basta, Hrsg. (2001): *La settimana chiave. Le Tute Bianche nella carovana zapatista*, Genua: Neos.
- Zald, Mayer und John McCarthy, Hrsg. (1979): *The Dynamics of Social Movements' Resource Mobilization, Social Control, and Tactics*, Cambridge: Winthrop.

- Zapf, Holger (2011): Von der Heuristik zur Methode? Die Debatte um die „comparative political theory“ und die Ansätze zu einer transkulturellen politischen Theorie, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2 (1): 3–22.
- Ders. (2013): *Methoden der Politischen Theorie. Eine Einführung*, Opladen: Budrich.
- Zelik, Raul und Aaron Tauss (2013): Einleitung, in: *Andere mögliche Welten? Krise, Linksregierungen, populäre Bewegungen. Eine lateinamerikanisch-europäische Debatte*, hrsg. v. Raul Zelik und Aaron Tauss, Hamburg: VSA: 7–13.
- Zeuske, Michael (2013): *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Zingarelli, Nicola (1970): *Vocabolario della lingua italiana. Decima edizione. Rielaborata a cura di 109 specialisti e coordinati da Miro Dogliotti, Luigi Rosiello, Paolo Valesio*, Bologna: Zanichelli.
- Ders. (1983): *Il nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana. Undicesima edizione. A cura di Miro Diogliotti e Luigi Rosiello*, Bologna: Zanichelli.
- Ders. (1994): *Lo Zingarelli 1994. Vocabolario della lingua italiana. Dodicesima edizione. A cura di Miro Dogliotti e Luigi Rosiello*, Bologna: Zanichelli.
- Zinn, Karl Georg (1989): *Kanon und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

DANKSAGUNG

„Wohnst Du noch oder lebst Du schon?“ Dieser Werbespruch erklärt die Ausgestaltung der eigenen Wohnung zum höchsten Ausdruck menschlicher Selbstverwirklichung. Das radikale Gegenkonzept dazu beleuchtet dieses Buch: Die von der Globalisierungskritik vertretene Überzeugung, dass – statt Rückzug in die eigene Höhle – Engagement für eine „andere Welt“ möglich und nötig ist.

„Schreibst du noch oder lebst Du schon?“ Diese Abwandlung taucht manchmal im Zusammenhang mit Doktorarbeiten auf. Dass beides nicht (immer) im Widerspruch steht, haben mir viele Menschen gezeigt. Allen voran mein Doktorvater Professor Wolfgang Leidhold, dem ich herzlich danken möchte für seinen Anspruch und seinen Zuspruch, für die Ermutigung, Neues zu denken und manchmal neu nachzudenken. Professor Michael Zeuske, meinem Zweitgutachter, danke ich für seinen ruhigen Enthusiasmus und seine klaren Positionen. Andreas Kamp, Hermann Halbeisen, Alexander Scheufens, Fabian Kruse und Oliver Rose möchte ich fürs Kommentieren, Kritisieren und Katalysieren danken bei gutem und bei schlechtem Kaffee. Ellen Schreiber und den Mitgliedern des Oberseminars am Kölner Lehrstuhl für Politische Theorie, besonders Anna Täschner und Johannes Clessienne, danke ich fürs Mitdenken und Mitfühlen. Michael Gillespie danke ich für spontane Gastfreundschaft in Durham. Michael Hardt, Jung Mo Sung und Chico Whitaker für sehr inspirierende Gespräche über die Globalisierungskritik. Alois Hahn, Hans-Georg Soeffner und der Arbeitsgruppe „Zentrum und Peripherie“ danke ich für Austausch und Ermutigung über viele Jahre.

Ein Teil der Arbeit ist am Dresdner SFB „Transzendenz und Gemeinssinn“ entstanden. Ich danke besonders Herrn Professor Hans Vorländer, Oliviero Angeli, Maik Herold, Gernot Kamecke, Steven Schäller und Daniel Schulz für die herzliche Aufnahme, die neuen Denkanstöße und die optimalen Bedingungen am Graduiertenkolleg. Lucilla Guidi und Stefano Rinaldi danke ich für unvergessliche Tage in der SLUB.

Geprägt wurde diese Arbeit auch von meinen Kollegen und Kolleginnen sowie den Direktoren und Fellows am Duisburger Käte Hamburger Kolleg. Besonders möchte ich mich bei Volker Heins bedanken, mit dem ich „die Gabe“ im Sinne von Marcel Mauss nicht nur erforscht, sondern auch erfahren habe. Für Gespräche, Impulse und vieles mehr danke ich außerdem Frank Adloff, Pol Bargaüs, Isaline Bergamaschi, Tina Berntsen, Markus Böckenförde, Tobias Debiel, Katja Freistein, Frank Gadinger, Eric Grynawski, Petra Gumplová, Pablo Holmes, Otto Kallscheuer, Ina Kerner, Claus Leggewie, Dirk Messner, Elisabetta Nadalutti, Elena Pulcini, Sigrid Quack, Patricia Rinck, Jan Aart Scholte

und Matthias Schuler. Nicht zuletzt hat das Käte Hamburger Kolleg die Veröffentlichung dieses Buches ermöglicht, wofür ich mich herzlich bedanke. Gero Wierichs von transcript danke ich für die Betreuung der Publikation und Ingo Haltermann fürs Korrigieren.

Außerdem danke ich denen, die mich in Köln und anderswo durch die Zufuhr von Begeisterung, Sympathie und Käse vom Grübeln ab- und zum Weiterdenken angehalten haben. Ich danke meinen Eltern, die mich gepflanzt und gegossen haben. Und Denis, perché il rumore dei tuoi passi mi fa uscire dalla tana.



Sighard Neckel et al.
Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit
Umriss eines Forschungsprogramms

Januar/2018, 150 Seiten, kart.,
14,99 €, ISBN 978-3-8376-4194-3,
Open Access, E-PDF/EPUB

■ Nachhaltigkeit ist zu einem Leitbegriff des gesellschaftlichen Wandels geworden, mit dem sich unterschiedliche Zielvorstellungen verbinden – sei es ein grüner Kapitalismus, der auf ökologischer Modernisierung beruht, oder eine sozial-ökologische Transformation, die eine postkapitalistische Ära einläuten könnte. In dieser Programmschrift von Sighard Neckel und seinem Hamburger Forschungsteam werden die gesellschaftlichen Dimensionen von Nachhaltigkeit aufgezeigt, aber auch die Paradoxien, die mit einer nachhaltigen Entwicklung im globalen Kapitalismus verbunden sind. Grundlegende soziologische Perspektiven auf Nachhaltigkeit sind ebenso Thema wie Ausblicke in konkrete Felder einer kritisch-reflexiven Sozialforschung zu den gesellschaftlichen Konflikten um Nachhaltigkeit.

Politikwissenschaft



Thomas Kruchem

Am Tropf von Big Food

Wie die Lebensmittelkonzerne den Süden erobern und arme Menschen krank machen

Juni 2017, 214 S., kart., zahlr. Abb.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3965-0

E-Book

PDF: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3965-4

EPUB: 16,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3965-0



Torben Lütjen

Partei der Extreme: Die Republikaner

Über die Implosion des amerikanischen Konservativismus

2016, 148 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3609-3

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3609-7

EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3609-3



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (Hg.)

Die Zukunft der Eurozone

Wie wir den Euro retten und Europa zusammenhalten

2016, 222 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3636-9

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3636-3

EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3636-9

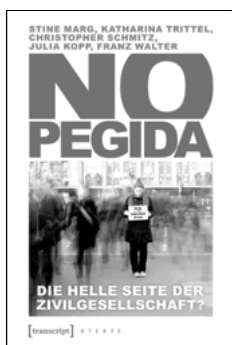
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



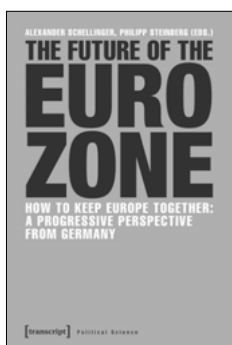
Karl-Siegbert Rehberg, Franziska Kunz, Tino Schlinzig (Hg.)
PEGIDA – Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung?
Analysen im Überblick

2016, 384 S., kart.
29,99 € (DE), 978-3-8376-3658-1
E-Book
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3658-5
EPUB: 26,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3658-1



Stine Marg, Katharina Trittel,
Christopher Schmitz, Julia Kopp, Franz Walter
NoPegida
Die helle Seite der Zivilgesellschaft?

2016, 168 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3506-5
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3506-9
EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3506-5



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (eds.)
The Future of the Eurozone
How to Keep Europe Together:
A Progressive Perspective from Germany

October 2017, 202 p., pb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4081-6
E-Book
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4081-0
EPUB: 26,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-4081-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

