

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 Erfahrene 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 Gerichtetetheit 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 Emotionenverständnis 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 Tatiros' 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 braußt 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 Kostan 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 individue l'activité de l'amour de soi même, 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 Kompromisseseschließens“ (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 sentimentalier 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 Gelegenposition, 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 Verbindungsleitung 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/sdegno“ 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 („accesi 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 „disdegnare“/„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 propria 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 anzuseigen.

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 anzeigen 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. Mattias 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 anzuseigen, 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 zwis-

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 Mussen 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 „pathē“ 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 Shaftsburys 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 Kloppstocks 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 Mitühlens 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 voire 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 arcoiris 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, Zollschränken 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 Entehrung 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 versehrter und verletzter 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 alegría 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 „alegría 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 postmodernity 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 artikulierte 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 menschheitsumfassenden 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 menschheitsumfassenden 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 rekuriert, 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 „korrumptierten“ Formen der Liebe, zu denen sie schon in „Multitude“ die Reduktion auf das Private gezählt hatten, widmen sie sich in „Commonwealth“ ausführlicher.

Die „korrumptierten“ 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 korrumptierten 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 expansive 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 Korrumperungen 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 anthropomorphen 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 unkorrumpten 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 korrumptierten 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 korrumpt 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-Korrumpierung“ 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 letztergenannte Form der „biopolitischen Missstände“ für Hardt und Negri keine eigene Kategorie dar, sondern betrifft alle anderen Kategorien, insoweit 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 ermöglichte 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 Iстория Fiorentine 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 Gemeinswesen (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 ungebremster 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 Zweifelhaftigkeit 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 verschiedenen 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 sich 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 Strukturangepassungsprogrammen 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 gefühlloskalten 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 Vereinigung 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 mäßigenden 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 „Eco-*logia, 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, despertando 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 kulturgebundenden 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 Teilen 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 „Mitleiden“ 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, präsentierte 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, Unge rechtigkeit 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 misericordia dão origem a uma vontade de mudança que procura libertar a realidade. Elabora-se assim uma espiritualidade de liberação 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 „befreidendes“ 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 Gottesebenbildlichkeit auch für den Menschen als wichtige Fähigkeit ansehen. Diese 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 Stunde“ 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 neolibrale 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 übernommenen 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 Sungs 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 ungebremste Jagd auf Erfolg eine Rechtfertigung für die menschliche Existenz liefert. Sie wirkt dabei befriedigend 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 neoliberalen 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 schmerzhafte und hoffnungslose Situation verschiedener Bevölkerungsgruppen besonders im eigenen Land.

Noch wichtiger ist das Mitleid für die theologischen Autoren. Míquez, 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 Míquez, 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 Míquez, 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; Míquez, 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 „korrumpierter“ 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 verschleiernden 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“; Míquez, 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.