

### 3 Rationale Erfahrung und Globalisierungskritik

---

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

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

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

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

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

## 3.1 DIE RATIONALE ERFAHRUNG

### 3.1.1 Die Struktur der rationalen Erfahrung

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

Dies entspricht der Semantik der griechischen Begriffe „*noûs*“ und „*lógos*“, die das menschliche Vermögen bezeichnen, die Ordnung der Dinge zu erkennen und gleichzeitig die dabei erfahrene Ordnung selbst (vgl. *ibid.*; Leidhold 2006: 190). Die Art der Bezugnahme ist bei diesem Erfahrungstyp also ungegenständlich, das Erfahrene ist die „Ordnung der Dinge“. Eine Illustration dieser Erfahrung findet sich in Platons Höhlengleichnis, in dem der Protagonist sich aus der festgelegten Blickrichtung auf die illusorische Schattenwelt befreit und dann die Höhle verlässt, um eine Vogelperspektive auf das gesamte Geschehen einzunehmen (Politeia, 514a–519d<sup>14</sup>; vgl. Leidhold, i. E. 2018).

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.1.3 Vernunft und Ideologiekritik – das Paradoxon des Demaskierens

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

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

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

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

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

### **Wahrheitssuche und Relativismus – die antike Debatte**

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

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



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

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

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

### **Zwischen Optimismus und Skepsis – das aufklärerische Projekt**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Ideologiekritik und orientierende Vernunft**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 3.2 RATIO, PHILOSOPHISCHE REFLEXION UND RADIKALE VERÄNDERUNG

### 3.2.1 EZLN

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

### 3.2.2 Michael Hardt und Antonio Negri

#### **Vernunft und Aufklärung: Empire, Multitude und Commonwealth**

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

### **Alternative Rationalität und das Gemeinsame: Commonwealth**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

Dann fügen sie eine zweite Begründung an:

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

### **3.3 RATIO UND ÖKONOMISCH-SOZIOLOGISCHE KRITIK**

#### **3.3.1 Pierre Bourdieu**

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

#### **Die Verteidigung der Vernunft gegen ihren Missbrauch**

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

### **Die Rolle des Intellektuellen**

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

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

---

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

### **Wahrheit, Vernunft und Engagement**

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

---

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

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

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

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

### Drei Methodenstränge: Logik, Soziologie und Ökonomie

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

### 3.3.2 Joseph Stiglitz

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

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

---

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



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

### **Eine Beleidigung der Vernunft**

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

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

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

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

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

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

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

### **Ideologie und Interessen**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Gegenstrategien: Wissenschaft, Debatte, Common Sense**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.3.3 Susan George

#### **Der Weg durch den Dschungel: Die Entdeckung der eigenen Vernunft**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Gegenstrategien II: Demokratie, Dialog und Austausch**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Relativität und Wahrheit

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

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

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

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

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

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

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

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

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



gung ökologischer Fragestellung in der Mainstream-Wirtschaftswissenschaft formuliert sie:

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

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

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

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

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

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

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

### **3.4 RATIO, THEOLOGIE UND CHRISTLICHES ENGAGEMENT**

#### **3.4.1 Leonardo Boff**

##### **Wider den modernen Rationalismus**

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Wahrheit und Vernunft**

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

### 3.4.2 Ulrich Duchrow und Franz Josef Hinkelammert

#### Instrumentelle vs. orientierende Vernunft

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

### Götzendienst und Ideologiekritik

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Eine rationale Abwägung im Sinne Bonhoeffers**

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

### 3.4.3 Néstor Míguez, Jörg Rieger und Jung Mo Sung

#### Eine Idolatriekritik des Empire

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Ambiguität und Kohärenz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **3.5 ZWISCHENFAZIT: RATIONALE ERFAHRUNG UND GLOBALISIERUNGSKRITIK**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

