

## Auf die Wissenschaft hören?

### Feministisch-theologische Perspektiven linker Wissenschaftskritik

164 Kürzlich war ich bei einer theologischen Tagung, bei der ein Klimaforscher aus dem Potsdamer Institut einen Vortrag zum Thema Klimaerwärmung hielt. Nachdem er die dramatische Situation der Erderwärmung geschildert hatte, muteten die vorgeschlagenen Maßnahmen, um die Klimakatastrophe aufzuhalten und eine Erwärmung von nur 1,5 bis 2 Grad zu erreichen, erstaunlich harmlos an: Mehr Menschen sollten beginnen sich vegetarisch zu ernähren, die Wärmedämmung der Häuser sollte vorangebracht und von fossilen auf erneuerbare Energieträger umgesattelt werden, die Autobranche müsse auf E-Mobilität umsatteln. Auf die Frage, ob es genüge, auf fossile Energieträger zu verzichten und nicht insgesamt eine Reduktion der Produktion Not tue, antwortete er ausweichend. Einen Tag zuvor hatte auf derselben Tagung eine Podiumsdiskussion unter anderem auch mit jugendlichen VertreterInnen der *fridays for future* stattgefunden, die vehement einforderten, Politik und Wirtschaft müssten auf „die Wissenschaft“ hören.

Aber was ist in diesem Fall mit „der Wissenschaft“ gemeint? Hilft es wirklich, sich von manchen VertreterInnen der Klimaforschung damit trösten zu lassen, dass die Klimakatastrophe bei 2 Grad Erwärmung vielleicht doch nicht so schlimm wird,

wenn alle gemeinsam am gleichen Strang ziehen? Oder dass die individuellen Maßnahmen, die vorgeschlagen werden, wie Wärmedämmung oder Ernährungsumstellung wirklich imstande sind, die Klimakatastrophe wirksam einzudämmen?

### **Die Wissenschaft und die Linke**

Man könnte diese Fragen im Kontext einer Wissenschaftskritik insofern für fehlgeleitet halten, als sie ja gerade nicht die wissenschaftliche Erkenntnis an sich betreffen, sondern deren politische Anwendung und Umsetzung. Genau an dieser Stelle taucht aber das Problem auf, dass diese Unterscheidung im Klima- wie im Coronadiskurs oft gar nicht zu hören ist und zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und daraus abgeleiteten politischen und gesellschaftlichen Schlussfolgerungen und Entscheidungen kaum unterschieden wird. Das Problem liegt aber im Grunde tiefer und berührt die Funktionsweise von Wissenschaft und Erkenntnis innerhalb kapitalistischer Verhältnisse. Hier wäre danach zu fragen, ob die herrschende Auffassung von Wissenschaft eine wirksame Lösung unserer gegenwärtigen Probleme gerade deshalb verunmöglicht, weil diese Lösung außerhalb der dem Kapitalismus immanenten Vernunft liegt, die alles notwendig dem Verwertungs- und Profitzwang unterwirft. Dennoch scheint in weiten Teilen der gesellschaftlichen Linken nach wie vor die Auffassung verbreitet zu sein, dass gerade die heutige Wissenschaft besonders geeignet sei, die zerstörerischen Folgen der dem Kapitalismus immanenten Logik herauszustellen. Dahinter steckt ein positivistischer Wissenschaftsbegriff, der Wissenschaftlichkeit mit Objektivität und Wahrheit gleichsetzt und das wissenschaftliche Expertentum unkritisch zur Grundlage des eigenen Denkens und eigener politischer Forderungen erklärt.

Deutlich wurde dies jüngst neben den Debatten um die Klimakatastrophe besonders auch im Coronadiskurs der gesellschaftlichen Linken. In der Bundesrepublik war die Debatte um Corona nach langem Schweigen weiter Teile der Linken zu der politischen wie gesellschaftlichen Bedeutung der Pandemie und der zu ihrer Bekämpfung von den Staaten getroffenen Maßnahmen vor allem von dem Aufruf #ZeroCovid<sup>1</sup> geprägt. #ZeroCovid orientiert sich „am internationalen Aufruf für die konsequente Eindämmung der Covid-19 Pandemie in Europa, den Wissenschaftler\*innen am 19. Dezember 2020 initiiert haben“<sup>2</sup>. Beim Umgang mit diesem Aufruf im Diskurs von #ZeroCovid wird kaum herausgestellt, ob und warum gerade diese WissenschaftlerInnen eine besonders emanzipatorische Perspektive in der Diskussion aufzeigen könnten oder wo ihre Position innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses um die Corona-Pandemie zu verorten sei. Nicht die gesellschaftliche und politische Einordnung und Analyse der pandemischen Situation standen also hier aus linker Perspektive im Vordergrund, sondern die Definition von Zielen der Pandemiebekämpfung und den notwendigen Maßnahmen, um diese Ziele zu erreichen und so eine Rückkehr zur gesellschaftlichen Normalität zu gewährleisten.

Auf die Problematik eines solchen Umgangs mit Wissenschaftlichkeit hatte Alex Demirović<sup>3</sup> in seiner Kritik am Aufruf #Zero Covid hingewiesen: Wo suggeriert werde, bestimmte

1 #Zero Covid: Das Ziel heißt Null Infektionen. Für einen solidarischen europäischen Shutdown, abrufbar unter: <https://zero-covid.org/>, zuletzt abgerufen am 07.10.2021.

2 Vgl. ebd.

3 Vgl. Demirović, Alex: Warum die Forderung nach einem harten Shutdown falsch ist. Zur Kritik des Aufrufes #ZeroCovid, in: analyse & kritik vom 18.01.21, abrufbar unter: <https://www.akweb.de/bewegung/zero->

Maßnahmen einzuhalten, beruhe auf einer wissenschaftlichen Evidenz, die quasi-naturgesetzlich diese Maßnahmen als einzig mögliche und damit alternativlose vorschreibe, um die Pandemie zu bekämpfen, da drohe eine autoritäre Gefahr. Vielmehr seien Demokratie wie Wissenschaft gerade auf einen kritischen Diskurs angewiesen, der davon ausgehe, dass wissenschaftliche Erkenntnisse immer wieder einer kritischen Überprüfung und Weiterentwicklung bedürften. Politische Entscheidungen könnten nicht einfach von wissenschaftlichen Erkenntnissen abgeleitet werden. Denn eine emanzipatorische Politik zeichnet sich gerade nicht durch eine Unterwerfung unter Evidenzen aus, sondern durch die Herstellung von kollektiver und subjektiver Handlungsmacht im Interesse eines guten Lebens für alle.

167

### **Wissenschaftliche Objektivität und die Negation des Subjektiven**

Statt also einer Unterwerfung unter die Wissenschaft das Wort zu reden, sollten wir aus einer linken, feministischen Position heraus kritisch nach den emanzipatorischen wie anti-emanzipatorischen Potentialen von Wissenschaft fragen. Dazu gilt es, den oftmals als selbstverständlich hingestellten Konnex von Wissenschaft und Objektivität noch einmal kritisch zu beleuchten und daraufhin zu befragen, was im Diskurs der Wissenschaften auf welcher Grundlage als objektiv gelten könne. Diese Fragestellung ist insofern nicht neu, da bereits etwa an den Ursprüngen einer feministischen Theoriebildung, die „Infragestellung der erkenntnistheoretischen Prämissen des traditionellen, am Objektivitätsparadigma orientierten Wissen-

schaftsbetriebs und seiner Wissensproduktion“<sup>4</sup> lag. Denn Objektivität würde die Möglichkeit suggerieren, die Wirklichkeit der Welt abzubilden, was aber aus einem Standpunkt innerhalb der Welt gerade nicht möglich ist. Deshalb ist es erforderlich, nach den Erkenntnisinteressen und dem Standort der Forschenden selbst zu fragen und die Situiertheit des Wissens,<sup>5</sup> das subjektive Element darin also, gerade auch in den wissenschaftlichen Reflexionsprozess einzubeziehen. Daran ist eine Kritik an jeder Art der akademischen Institutionalisierung des Wissens gebunden, die den Eindruck vermittelt, die Institution nehme einen neutralen Standort, gewissermaßen außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse und Interessen, ein. Dadurch nämlich werden gerade diese Interessen verschleiert und die bestehenden Machtverhältnisse gestützt.<sup>6</sup>

Eine solche Form linker Kritik der Wissenschaften, die deren Objektivitäts- und Neutralitätsanspruch auf den Prüfstand stellt, ist natürlich kein Proprium allein der feministischen Theorie, sondern zentral für jede linke Wissenschaftskritik, die nach der Position fragt, aus der Erkenntnis produziert und in die Öffentlichkeit gebracht wird sowie nach der Rolle der Institutionen darin. So kann an dieser Stelle etwa auf den Ansatz von Ivan Illich verwiesen werden, der die Kritik an dem, was Kriterien von Objektivität sein könnten, mit der Frage nach der Institutionalisierung des Wissens verknüpft.<sup>7</sup> Damit korrespon-

4 Lutter, Christina/ Reisenleitner, Markus: Cultural Studies. Eine Einführung, Wien 1998, S. III.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. ebd.

7 Illich, Ivan: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München 2014, S. 130.

diert die Trennung von subjektivem und objektivem Wissen. Als objektives Wissen erscheint damit jenes, das in den wissenschaftlichen Institutionen produziert wird, während das subjektive Wissen als persönliche Meinung und damit als „irrelevant für das Gemeinwohl“<sup>8</sup> abqualifiziert wird. Das objektive Wissen hingegen wird zu einer Ware, die so optimiert wird, dass sie in Entscheidungsfindungsprozesse eingespeist werden kann.<sup>9</sup> Diese Entscheidungsprozesse sind als eine Operation instrumenteller Vernunft zu begreifen, mittels derer Ziele definiert und Maßnahmen in die Wege geleitet werden, um diese zu erreichen.<sup>10</sup> So erscheint es möglich, objektives Wissen zu produzieren, das als neutral begriffen wird und dessen Validität gerade auf einer Loslösung von allem Subjektiven beruht. Darin aber wird die fundamentale Einsicht verschleiert, dass wissenschaftliche Wahrheit nicht einfach existiert, sondern immer von irgendjemandem produziert wird.<sup>11</sup> Somit bedarf es auch eines Blicks auf die Funktion dieser subjektiven Dimension im Prozess der Wissensproduktion und der Frage danach, ob diese Funktion befreiend oder herrschaftsstabilisierend wirkt.

Das Postulat, wissenschaftliche Erkenntnisse seien objektiv und damit politischen Erwägungen gegenüber neutral, suggeriert, dass Wissenschaft einen institutionellen Ort außerhalb der gesellschaftlichen Machtverhältnisse einnimmt. Nicht politische, sondern eben wissenschaftliche Entschei-

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. Illich: Selbstbegrenzung, S. 130f.

10 Zu einem Wissenschaftsbegriff, der allein auf instrumenteller Vernunft beruht und dessen Kritik vgl. auch den Beitrag von Andreas Hellgermann in diesem Band.

11 Vgl. Irigaray: Genealogie der Geschlechter, S. 316.

dungen genießen dann Vertrauen, weil sie als nicht durch Interessen bestimmt wahrgenommen werden, sondern auf Gegebenheiten zu beruhen scheinen, die in der Wirklichkeit selbst liegen und aus ihr abgeleitet werden können. Objektivität wird dann durch institutionalisiertes Expertentum qualifiziert: Eine Entscheidung ist dann legitim, wenn sie von ExpertInnen empfohlen wird, auch wenn die Grundlagen dieser Empfehlung von denen, die die Entscheidungen zu treffen haben, nicht nachvollzogen werden können.<sup>12</sup> Das aber führt zum Verlust an Vertrauen in die eigene, subjektive Entscheidungsfähigkeit und entmündigt die Menschen letztlich als handelnde Subjekte, die selbstbestimmt über ihre Belange entscheiden können.

An dieser Stelle setzt auch eine feministische Kritik an, wenn etwa Luce Irigaray feststellt: „Eine theoretische Wahrheit, die uns zwingt, alle subjektiven Merkmale aufzugeben, ist gefährlich“<sup>13</sup>. So eine Wahrheit korrespondiert mit einem Objektivitätsverständnis, das auf einer Verleugnung und Abspaltung jeden subjektiven Elements beruht. Dabei wird die Objektivität dem männlichen Geschlecht zugeschrieben: Sie ist Ausdruck eines Denkens, das sich innerhalb der Logik des Gegebenen bewegt, einer Logik, die in den gegenwärtigen Verhältnissen notwendig patriarchal ist. Eine solche Objektivität verleugnet, von einem besonderen Interesse geleitet zu sein und verschleiert damit ihren eigenen Herrschaftsanspruch. Sie erscheint somit als universell, während das subjektive Element immer den Makel des Partikularen und damit Interessengeleiteten in sich trägt. Das subjektive Erfahrungswissen wird somit entmacht

12 Vgl. Illich: Selbstbegrenzung, S. 130–133.

13 Irigaray, Luce: Genealogie der Geschlechter, Freiburg i.Br. 1989, S. 317.

gegenüber einem objektiven Wissen, dessen Garanten die wissenschaftlichen Institutionen sind. Während die Wissenschaft also durch das Studium der Welt als Objekt der Vorstellung einer Kontrolle der Welt folgt, sind die ForscherInnen immer weniger imstande, ihre Entdeckungen tatsächlich zu kontrollieren „entweder weil sie selbst nicht mehr erkennen, was sie tun und als Schaltstelle für die Entwicklungen von Theorien oder Techniken dienen, die sie nicht produziert haben, oder weil sie sich so weit von der Philosophie, unserem alltäglichen Wissen entfernt haben, daß sie nicht mehr denken“<sup>14</sup>.

An dieser Stelle wäre vielleicht auf die Unterscheidung zu verweisen, die Hannah Arendt zwischen Denken und Erkennen trifft. Erkennen, das die Wissenschaft leitet, verfolge dabei stets ein bestimmtes Ziel, das den Erkenntnisprozess steuere, während das Denken weder Zweck noch Ziel, ja im Grunde nicht einmal ein Resultat kenne und damit jeden Utilitarismus überschreite.<sup>15</sup> Das Denken bezieht sich laut Hannah Arendt nicht auf einen vorgegebenen Gegenstand, sondern auf die lebendige Erfahrung.<sup>16</sup> Damit unterliegt eine Verabsolutierung wissenschaftlichen Erkennens der Kritik, die keine andere intellektuelle Betätigung mehr kennen will, als den wissenschaftlichen Modus, der den Zwecken folgt. Diese Zwecke aber, und darin wäre eine der Aporien eines solchen Wissenschaftsbegriffs zu suchen, müssten ihrerseits wieder auf ihren Zweck und dessen Legitimation befragt werden. Innerhalb der kapitalistischen Wirtschaftsweise ist als solcher ein letzter Zweck der kapitalis-

171

14 Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 321.

15 Vgl. Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1967), München 2020, S. 231.

16 Vgl. Arendt: *Vita activa*, S. 235.



tische Verwertungsprozess anzusehen, der um seiner selbst willen in Gang gehalten werden muss.

172 Deshalb ist innerhalb des kapitalistischen Ganzen die Objektivität des wissenschaftlichen Wissens, wie es Irigaray anmerkt, keineswegs als Neutralität zu verstehen, sondern an die objektive Notwendigkeit der Güterakkumulation gekoppelt.<sup>17</sup> Die Schäden an Mensch und Natur, die diese Güterakkumulation verursacht, sollen mithilfe der Wissenschaften dann wieder so gut es geht kuriert und ausgeglichen werden.<sup>18</sup> Was Luce Irigaray auf diese Weise beschreibt, weist einige Parallelen zum Umgang mit der Klimakatastrophe oder der Corona-Pandemie auf. Auch hier werden nicht die Ursachen in dem Sinne analysiert, dass Produktions- und Lebensweisen, die mit einer Zerstörung der Natur einhergehen, als von Grund auf veränderungswürdig erscheinen. Was geschieht, ist vielmehr, Heilmittel für die Folgen zu finden und die Probleme durch technologische Maßnahmen wieder so weit in den Griff zu bekommen, dass sie verwaltet und kontrolliert werden können, ohne das gesellschaftliche und ökonomische Ganze in Frage stellen zu müssen.

Die Wissenschaft übernimmt darin die gesellschaftliche Funktion, entsprechende Problemlösungsverfahren bereitzustellen, deren Evidenz sich daraus speist, dass sie systemimmanent als alternativlos erscheinen. Was dabei laut Irigaray ausgespart bleibt, ist, dass die systemimmanente Logik die einer Zerstörung des Lebens ist.<sup>19</sup> Die Abwertung der Reproduktion, die Erzeugung und Erhaltung des Lebens, die als Tätigkeit vor allen den Frauen zugeschrieben wird, ist dem Kapita-

17 Vgl. Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 291.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ebd.

lismus in dieser Weise tief eingeschrieben. In dieser Hinsicht ist der Körper, insbesondere aber der Frauenkörper wie auch die Natur eine natürliche Ressource, die der kapitalistischen Ausbeutung zur Verfügung steht.<sup>20</sup> Der körperlichen Materie wird somit ihre Bedeutung immer weiter abgesprochen.<sup>21</sup> Damit einher geht ihre Abwertung, denn sie ist bloße Ressource, die nach objektiven Gesetzen durch Geist und Vernunft kontrolliert und beherrscht wird. Diese Beherrschung ist im Patriarchat eine Aufgabe, die den Männern zugeschrieben wird, oder – besser ausgedrückt – der männlichen Position, da wir heute durchaus Frauen kennen, die diese Rolle einnehmen, aber in der Weise einer männlichen Subjektposition gegenüber der Welt, der Natur und den Körpern.

Während die Wissenschaft also immer neue Erkenntnisse produziert, entfernt sie sich immer weiter vom Körper. Ihre Erkenntnistheorie entspricht längst nicht mehr der Ausdehnung der technischen Mittel, über die sie verfügt und den möglichen Auswirkungen ihrer Anwendung.<sup>22</sup> So entsteht eine Dominanz der männlich konnotierten Gesellschaftsvorstellungen und eine Rationalität, die an eine instrumentelle Vernunft geknüpft ist, die sich auf das patriarchale Begehren stützt, Welt und Natur zu Objekten von Herrschaft und Kontrolle zu machen.

### **Der Beginn der modernen Wissenschaft im Zeitalter der Hexenverfolgung**

Die Wurzeln eines solchen Wissenschaftsbegriff können bis in die frühe Neuzeit verfolgt werden und in diesem Sinne

20 Vgl. Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 302.

21 Vgl. Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 320.

22 Vgl. Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 321.

hat Silvia Federici eine historische Verbindung zwischen den Anfängen der modernen Wissenschaft und der Hexenverfolgung in der frühen Neuzeit hergestellt. Das Zusammenspiel beider Entwicklungen habe erst eine Zurichtung der Körper ermöglicht, auf die die kapitalistischen Produktionsbedingungen angewiesen waren. Die Entwicklung der modernen Wissenschaft ist von der kartesianischen Philosophie und dem aus ihr folgenden mechanizistischen Menschen- und Weltbild gekennzeichnet, das eine Grenze zwischen dem körperlichen und dem geistigen Bereich ziehe.<sup>23</sup> Welt und Körper erscheinen als vom Geist abgespalten und auf ihre Funktionalität reduziert. Der menschliche Körper, und das zeigt sich insbesondere im wissenschaftlichen Zugriff der Anatomie auf den toten Körper, wird verobjektiviert und damit analog zur Maschine begriffen. Der bürgerliche Geist, der sich in der Entwicklung einer solchen mechanizistischen Auffassung von Mensch und Welt Bahn bricht, entwickelt ein Wissenschaftsverständnis, das nach dem Prinzip des Nützlichkeitsdenkens bemisst, klassifiziert und Unterscheidungen trifft.<sup>24</sup> Dazu bedurfte es aber eines Ausschlusses all dessen, was dem Körper Bedeutung und Wert zuschrieb, wie es der mittelalterliche Volksglaube getan hatte und der Vernichtung jenes Erfahrungswissens, das in der Bevölkerung besonders durch die Erfahrungen heilkundiger Frauen transportiert wurde, die mit den Vorgängen von Geburt, Krankheit und Tod betraut waren. Die mechanizistische Auffassung der Welt schuf erst die Voraussetzungen, Natur und Körper einer Rationalität zu unterwerfen, um sie zu kontrol-

23 Federici, Silvia: *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien/Berlin 2017, S. 173.

24 Vgl. Federici: *Caliban und die Hexe*, S. 174f.

lieren, technisch zu begreifen und mit Machtverhältnissen zu durchsetzen. Alle divergierenden Auffassungen von Raum und Zeit wie auch vom menschlichen Körper, wie etwa das vormoderne, magische Weltbild, mussten schon deshalb ausgeschlossen werden, weil sie einer Rationalisierung des Arbeitsprozesses, auf die der sich entwickelnde Kapitalismus fundamental angewiesen war, entgegenstanden. Der Terror gegen die Magie war dabei, wie an den Hexenverfolgungen abzulesen ist, durchaus geschlechtlich konnotiert: Es waren Männer, die den Geist der Wissenschaft verkörperten und in erster Linie Frauen, die als Vertreterinnen eines magischen Weltbildes brutal verfolgt wurden. Diese Verfolgung war keineswegs, wie heute immer oft noch landläufig behauptet wird, ein Kennzeichen des „finsternen“, abergläubisch-irrationalen Mittelalters, sondern wurde gerade von vielen frühen Vertretern eines wissenschaftlichen Rationalismus durchaus begrüßt.<sup>25</sup> Der Entwicklung des neuzeitlichen Wissenschaftskonzeptes haftet also nach Federici nichts Emanzipatorisches an, im Gegenteil: „Der Verlauf der wissenschaftlichen Rationalisierung hing aufs Engste mit dem staatlichen Versuch zusammen, eine unwillige Arbeiterschaft unter Kontrolle zu bringen.“<sup>26</sup> Es beruht auf einer Trennung des rationalen Selbst von der körperlichen Realität und der Realität der Natur.<sup>27</sup> Zugleich verweist Federici auch auf den ambivalenten Charakter der Vernunft: Diese kann, auch wenn sie zunächst im Dienste der Macht steht, emanzipatorisch angeeignet und gegen die Herrschenden gewendet werden.<sup>28</sup> Sie stellt

25 Vgl. Federici: Caliban und die Hexe, S. 182.

26 Federici: Caliban und die Hexe, S. 184.

27 Vgl. Federici: Caliban und die Hexe, S. 187.

28 Vgl. Federici: Caliban und die Hexe, S. 191.

auch fest, dass der Rationalismus, der mit dem Aufstieg der modernen Wissenschaft einherging, nicht als Ursache für die Hexenverfolgung angesehen werden kann, aber dennoch kritisch daraufhin zu befragen ist, inwiefern er die kapitalistische Ausbeutung der Natur wie der Körper der Frauen ermöglicht und legitimiert habe.<sup>29</sup> Der von Federici hergestellte Zusammenhang zur ursprünglichen Akkumulation wird daran deutlich, dass der Kapitalismus nicht allein auf die Enteignung von Grund und Boden angewiesen bleibt, sondern etwa auch auf die Enteignung des Wissens. Dieses wird so in Institutionen eingespeist, die der kapitalistischen Rationalität unterworfen sind und erlangt darin seine Bedeutung für die kapitalistische Produktion und Reproduktion.

### Wissenschaftskritik als Religionskritik?

Jene Funktion zu bestimmen, die die Wissenschaft heute innerhalb des kapitalistischen Ganzen einnimmt, bleibt mit der Frage danach verbunden, auf welchen ideologischen Konzepten dieses Ganze fußt. Eine solche Ideologiekritik könnte momentan zutreffend auch als Religionskritik ausbuchstabiert werden, wenn man der These folgt, die Walter Benjamin in seinem Textfragment „Kapitalismus als Religion“<sup>30</sup> vor 100 Jahren aufgestellt hat und die im Wesentlichen besagt, dass der Kapitalismus zu seiner eigenen Legitimation und Stabilisierung längst nicht mehr auf eine außerhalb seiner eigenen Logik agierende Ideologie angewiesen ist, sondern, selber zur Religion gewor-

29 Vgl. Federici: Caliban und die Hexe, S. 251.

30 Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde., Frankfurt am Main, 1. Auflage, 1991, Bd. VI, S. 100–102.

den, die Funktion der Sinnstiftung des menschlichen Lebens aus sich heraus erfüllen kann. Für unseren Zusammenhang wäre dann, wenn man Benjamins These folgen mag, religionskritisch danach zu fragen, welche Funktion Wissenschaft für die kapitalistische Religion derzeit einnimmt. Dabei wäre zunächst zu konstatieren, dass auch etwa in der Klimafrage nur wenige wissenschaftliche Analysen zu finden sind, die die Grundlagen kapitalistischer Produktionsweisen im Hinblick auf ihre notwendig katastrophalen Folgen in Frage stellen. Dazu müsste die Zerstörungsdynamik der gegenwärtigen Wirtschaftsweise weniger als ein technologisches oder ein anthropologisch-moralisches Problem (also wieso der Mensch so schlecht mit seiner Umwelt umgehe) betrachtet werden, denn als Problem der Unterwerfung der Menschen „unter die von ihm selbst geschaffenen Strukturen der Fetischisierung von Marktmechanismen, Warenbeziehungen und Kapitalverhältnissen“<sup>31</sup>. In diesem Sinne bedarf es auch einer kritischen Überprüfung der Funktion der Wissenschaften für die kapitalistische Totalität. Denn auch hier scheinen die Wissenschaften in der kapitalistischen Gesellschaft in ihren Bemühungen, die gegenwärtigen Probleme zu lösen, so an den gesellschaftlichen Rahmen gebunden innerhalb dessen sich diese Probleme stellen, dass sie aus sich heraus kaum fähig sind, ebendiesen Rahmen grundlegend in Frage zu stellen. Hier also könnte eine linke Wissenschaftskritik das Instrumentarium der Religionskritik auch auf den Glauben an die Wissenschaft

31 Kroth, Jürgen: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Zur Funktion einer theologischen Religionskritik im zur Religion gewordenen Kapitalismus, in: Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.): Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe, Münster 2021.

anwenden, statt aus linker, materialistischer Perspektive an einer Dichotomie von Religion auf der einen, Wissenschaft und Vernunft auf der anderen Seite festzuhalten. Giorgio Agamben formuliert eine solche religionskritische Perspektive, wenn er im Anschluss an Benjamin auch innerhalb der Wissenschaft als Religion eine subtile, wenn auch rigorose Dogmatik und eine kultische Sphäre, die mit der technologischen zusammenfällt, erkennt.<sup>32</sup> Alltagssprachlich wird eine solche religiöse Struktur, die der Diskurs über Wissenschaft bekommen kann, dort sichtbar, wo vermehrt vom Glauben an und Vertrauen in die Wissenschaft gesprochen wird und damit ja gerade Kategorien angeführt werden, die in der religiösen Sphäre verortet sind, während man doch eben auf einer deutlichen Grenze zwischen der rationalen Welt der Wissenschaft und der jenseits davon herrschenden Irrationalitäten beharren möchte. Eine linke Religionskritik auf der Höhe der Zeit dürfte also nicht einfach in dem Sinne um Säkularisierung bemüht sein, dass sie ihrer Kritik die traditionellen Religionen allein unterwirft, sondern hätte ihren Gegenstandsbereich auf all das zu erweitern, woran heute geglaubt und worauf vertraut wird.

### **Anamnetische statt instrumenteller Vernunft**

Johann Baptist Metz war es, der in seiner Politischen Theologie die theologische Wissenschaft einer Ideologiekritik unterzogen hat, indem er sie mit der Frage nach den Interessen wie der eigenen gesellschaftlichen Verortung konfrontiert hat. In der Metzschen Version lautet diese Frage: „Wer treibt wo – also: mit

32 Agamben, Giorgio: Die Medizin als Religion, in: ders.: An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik, Wien 2021, S. 78.

wem? – und in wessen Interesse – also: für wen? – Theologie?“<sup>33</sup> Der politischen Theologie geht es damit um das Anliegen, die theologische Wissenschaft selbst einer Ideologie- und Religionskritik zu unterziehen. Die Antworten auf die Fragen nach dem Standort, der Positionierung und den Interessen der Theologie rücken zugleich die Frage nach ihren Subjekten in den Vordergrund, statt diese hinter dem Anspruch vermeintlicher Objektivität verschwinden zu lassen. Somit versteht Metz seine politische Theologie geradezu als eine Theologie des Subjekts, die den abstrakten Subjektbegriff der Aufklärung daraufhin befragen muss, welche konkreten, geschichtlichen Subjekte durch das Freiheitspathos der Aufklärung gemeint und welche von diesem gerade ausgeschlossen seien.<sup>34</sup>

Das Subjekt der Aufklärung ist nämlich der Bürger, wohlgermerkt also der männliche Bürger, wobei Metz diese geschlechtliche Dimension kaum aufgreift. Wie Silvia Federici verortet er aber historisch die Entstehung dieses Subjekttyps in der frühen Neuzeit. Anders als Federici erblickt Metz jedoch in der Metaphysikkritik der Aufklärung zunächst eine neue Weise, den sozialen, politischen und historischen Kontext infrage zu stellen: Das, was dem Mittelalter als höchste Form von Wissenschaftlichkeit und Vernunft erschienen war, wurde von der Aufklärung als die Vereinnahmung eben dieser Vernunft im Dienste kirchlicher und politischer Herrschaft aufgedeckt.<sup>35</sup> Zwar problematisiert Metz, dass als Subjekt des Vernunftgebrauchs für die Aufklärung vor allem der Besitzbürger galt, obwohl ihr Pa-

33 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, S. 55.

34 Vgl. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 30.

35 Vgl. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 39.



thos darauf gerichtet gewesen sei, „alle Menschen zu mündigen Subjekten des Vernunftgebrauchs zu machen“<sup>36</sup>. Dass aber die Frauen von dieser Vernunftform in der Neuzeit systematisch ausgeschlossen wurden, lässt auch Metz an dieser Stelle völlig außer Acht. Wohl aber kritisiert Metz wie Federici, dass der Logik der neuzeitlichen Vernunft eine Herrschaftspraxis korrespondiert, die in der Beherrschung der Natur, und wie Federici hinzufügen würde und Metz vergisst, auch in der Beherrschung der Frauenkörper im Interesse des Marktes ihren Ausdruck findet. Es geht also um die Entwicklung einer technischen Vernunft, die alles außerhalb der eigenen Subjektivität verobjektiviert, um zu ermöglichen, dass es warenförmig und damit marktkonform werde. Mit dieser Vernunft geht eine neuzeitliche Anthropologie einher, und auch hier treffen sich Federici und Metz, wenn sie den neuzeitlichen Menschen, den Bürger also, als herrschaftliches Wesen innerhalb einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation begreifen.<sup>37</sup> Die Handhabung von Naturwissenschaft und Technik droht so „dem anonymen Druck der ihr immanenten Unterwerfungsanthropologie“<sup>38</sup> zu erliegen.

Das Problem heutiger Gesellschaftskritik lässt sich somit nicht so sehr als durch eine Praxis erklären, die auf irrationalen Entscheidungen gründe. Vielmehr erblickt Metz das Problem darin, dass die modernen wissenschaftlichen Entscheidungstheorien auf Mittel-Zweck-Zusammenhängen beruhen, ohne aber ein Urteil über die jeweils zugrundeliegenden Zwe-

36 Ebd.

37 Vgl. Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2015, S. 183f.

38 Metz: Zur Theologie der Welt, S. 184.

cke fallen zu können.<sup>39</sup> Aus heutiger Perspektive, insbesondere auch im Kontext des Diskurses um Corona, ist interessant, dass Metz an dieser Stelle davor warnt, sich den Begriff des „Lebens“ von einer so verstandenen (Natur-)wissenschaft nicht vorgeben und definieren lassen.<sup>40</sup>

Was Metz im Rückgriff auf die jüdische Tradition, auf die sich die Entwicklung des Christentum gestützt hat, der instrumentellen Vernunft entgegensetzen möchte, ist eine andere Denkform, nämlich die des Denkens als geschichtliches Eingedenken.<sup>41</sup> Sie ist in dem Sinne aufklärerisch orientiert, dass sie sich der Freiheitsgeschichte der Menschen verpflichtet und zugleich dem Vergessen vergangener Leiden zu widerstehen sucht: „Sie dient nicht der rationalisierenden Einebnung der Diskontinuitäten und geschichtlichen Brüche im Interesse individueller und kollektiver Identitätssicherung der gegenwärtig Lebenden.“<sup>42</sup> Damit widersteht sie gerade einer Auffassung der Welt als Ensemble jener Verhältnisse, die sich in ihr durchgesetzt haben. Eine solche anamnetische Vernunft ist in dem Sinne gerade nicht neutral oder rein objektiv, weil sie von einem Interesse einer solidarischen Freiheit konkreter geschicht-

181

39 Vgl. Metz: Zur Theologie der Welt, S. 123f.

40 Metz bringt die Gefahren der heute vor allem auch im Coronadiskurs m.E. oft stattfindenden Reduktion des Lebens auf das bloße Überleben hier folgendermaßen auf den Punkt: „Doch: wo das Leben nur noch auf Überleben zielt, wird auch das bald nicht mehr gelingen. Überleben nämlich werden wir nur, wenn wir uns auf das Leben verstehen.“ (Metz: Zur Theologie der Welt, S. 184).

41 Vgl. Metz, Johann Baptist: Anamnetische Vernunft, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3.2., hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2015, S. 216.

42 Vgl. Metz: Anamnetische Vernunft, S. 216.

lich-gesellschaftlicher Subjekte gespeist wird und dieses Interesse durch die Erinnerung der Leidensgeschichte der anderen zu nähren versucht. In diesem Sinne redet die anamnetische Vernunft von einem Menschen, „der nicht nur sein eigenes Experiment ist, nicht nur seine eigene Objektivation, sondern – fundamentaler – sein eigenes Gedächtnis, und der nicht nur aus seinen Strukturen und Funktionen, sondern aus seinen Geschichten erkennbar wird“<sup>43</sup>. Ein Vernunft- und Wissenschaftsbegriff, wie er sich aus dieser Form politischer Theologie entwickeln ließe, lebt nicht von der Annahme, die Wahrheit der Wissenschaften beruhe auf der objektiven, von der Bedingung der Erkenntnis unabhängigen Gültigkeit.<sup>44</sup> Vielmehr muss es ihm darum gehen, „begreifend und reflektierend über das unmittelbar Vorhandene hinauszudenken und dabei die geheimen und unkenntlich gewordenen Bedingungen seines Vorhandenseins freizulegen“<sup>45</sup>.

### **Auf dem Weg zu einer emanzipatorischen Wissenschaftskritik**

Eine einfache Berufung auf die Wissenschaft scheint schon deshalb für eine emanzipatorische Politik ungeeignet, weil sie unberücksichtigt lässt, dass, was als wissenschaftlich oder unwissenschaftlich, rational oder irrational angesehen wird, sich je nach Wissenschafts- und Vernunftkonzeption historisch und kulturell unterscheidet. Diese Unterschiede sind freilich nicht

43 Metz: Zur Rettung der Vernunft in der Krise des europäischen Geistes, S. 228.

44 Vgl. Füssel, Kuno: Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie, in: ders., Gesammelte Schriften 3, hg. von Odilo Notti, Maria Klemm und Michael Ramming, Münster 2021, S. 207.

45 Füssel: Sprache, Religion, Ideologie, S. 208.

als beliebig anzusehen, sondern hängen mit den politischen, ökonomischen und ideologischen Verhältnissen innerhalb der jeweiligen Gesellschaftsordnung zusammen.<sup>46</sup> Sie können und müssen deshalb Gegenstand linker Analyse und Kritik sein. Maßstab einer solchen Kritik ist dabei die Frage, inwiefern hier eine grundlegende Veränderung im Sinne der Autonomie und Egalität aller Menschen vorangetrieben oder auch durch die Reproduktion von Herrschaft verunmöglicht wird. Meiner Ansicht nach können für so eine Weise der Wissenschaftskritik die hier vorgestellten Ansätze der feministischen Theorie und politischen Theologie fruchtbar gemacht werden.

183

Eine produktiv zu machende Gemeinsamkeit zwischen einer politischen Theologie und der feministischen Theorie lässt sich aus einer wissenschaftskritischen Perspektive gerade darin erkennen, dass beide die Frage nach den Subjekten und nach deren spezifisch historisch-gesellschaftlicher Erfahrung im Kontext bestimmter, kapitalistisch-patriarchal strukturierter Machtverhältnisse in den Blick nehmen. Was dabei die politische Theologie sicher von einer feministischen Theorie zu lernen hätte, wäre, dass diese Subjekte und ihre gesellschaftlichen Positionen im Patriarchat auch immer geschlechtlich strukturiert sind. Der Subjektbegriff der modernen, kapitalistischen Gesellschaft beruht also auch, wie dies etwa Silvia Federici oder Luce Irigaray ausgeführt haben, auf der Abspaltung all dessen, was in den Bereichen der sinnlichen Erfahrung wie der menschlichen Beziehungswirklichkeit angesiedelt und damit weiblich konnotiert wurde. Um dem entgegenzutreten, muss frau sich vom Glauben an eine neutrale und allgemeingültige Wissenschaft lösen und damit einen Beitrag zu deren Entmystifizierung zu leisten. Irigaray plädiert

46 Vgl. Füssel: Sprache, Religion, Ideologie, S. 24.

dafür, dass subjektive Element der Wissenschaft zu entdecken: Wissen wird immer von Subjekten in einem bestimmtem historischen Kontext produziert. Die subjektive Dimension ist somit von der Ebene der Objekte, die für die Wissenschaft vor allem bearbeitbar gemacht werden, nicht zu trennen.<sup>47</sup> Das wissenschaftliche Subjekt, das sich als a-geschlechtlich präsentiert, hat damit durchaus ein Geschlecht und dieses ist männlich und beruht auf dem Ausschluss weiblicher Subjektivität.

184

Was Irigaray in Anerkennung dieser Tatsache den Frauen empfiehlt, ist aber keineswegs, sich einfach gegen eine als patriarchal erkannte Wissenschaft zu stellen und stattdessen auf Gefühl und Spontaneität zu setzen. In so einer Lösung sähe sie nur eine Kehrseite der von der patriarchalen Kultur behaupteten, von allem Subjektiven losgelösten Wahrheit,<sup>48</sup> also einen Rückzug auf das rein subjektive, aus dem heraus sich die Wahrheitsfrage nicht mehr stellen ließe. Vielmehr muss es ja gerade um die Entwicklung einer Subjektivität gehen, die in der Logik des männlichen Subjekts und im Patriarchat überhaupt keinen Raum hat.

Sich der subjektiven Dimension der Wissenschaft bewusst zu werden und diese nicht mehr als anonyme Macht der Institutionen zu begreifen, die Erkenntnis produzieren, würde bedeuten, wissenschaftliche Erkenntnis als Teil politischer Entscheidungsprozesse von und durch konkrete geschichtlich-gesellschaftliche Subjekte zu verstehen, und nicht, sie als alternativlose Notwendigkeit hinzustellen, aus der wir bestimmte Maßnahmen einfach ableiten müssen und können. Denn die Art und Weise, wie und welche Form politischer Gemeinschaft unter den Men-

47 Vgl. Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 318.

48 Vgl. Irigaray: *Genealogie der Geschlechter*, S. 317.

schen entstehen soll, lässt sich nicht objektiv wissenschaftlich bestimmen und ableiten, sondern beruht auf den Entscheidungen und Optionen der politischen Subjekte, die sich zu ihr zusammenschließen.<sup>49</sup>

Dies aber bedeutet keineswegs, die Rolle der Wissenschaften abzuwerten, sondern vielleicht sogar eher, sie zu erweitern, wenn ihnen nämlich nicht mehr die Funktion der Abbildung der Wirklichkeit zukommt, sondern die der Veränderung der Welt als Teil eines umfassenden politischen Prozesses. Diese Veränderung kann sich aber, wenn sie der Autonomie und Egalität aller Menschen verpflichtet bleiben soll, nicht als Steigerung der Potentiale der Weltbeherrschung und -kontrolle der instrumentellen Vernunft vollziehen, wie etwa aus der Kritik der feministischen Theorie deutlich wurde. Es ginge vielmehr um eine Vernunftstruktur, die eine andere Form der Subjektwerdung, wie es die politische Theologie bezeichnet, hervorbringt, die nicht mehr auf einer Logik beruht, die Frauenkörper und Natur einem patriarchalen Subjekt und damit der Kontrolle und Ausbeutung unterwirft. Eine solche Subjektwerdung erst könnte eine Subjektivität hervorbringen, in die Dimensionen von Erfahrung, Körperlichkeit, Beziehung zum anderen, Erinnerung und universaler Solidarität integriert werden können, ohne sie verleugnen oder abspalten zu müssen. Zu einer solchen Subjektwerdung könnte emanzipatorische Wissenschaft einen Beitrag leisten.

### Literatur

- Agamben, Giorgio: Die Medizin als Religion, in: ders.: An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik, Wien 2021, S. 77–86  
 Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben (1967), München 2020

49 Vgl. Illich: Selbstbegrenzung, S. 133.

- Benjamin, Walter: Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann (Hg.): Gesammelte Schriften Bd. VI, Frankfurt am Main 1991, S. 100–102
- Demirović, Alex: Warum die Forderung nach einem harten Shutdown falsch ist. Zur Kritik des Aufrufes #ZeroCovid, in: analyse & kritik vom 18.01.21, abrufbar unter: <https://www.akweb.de/bewegung/zerocovid-warum-die-forderung-nach-einem-harten-shutdown-falsch-ist/>, zuletzt abgerufen am 07.10.2021
- Federici, Silvia: Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation, Wien/Berlin 42017
- Füssel, Kuno: Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprach-analytischen zu einer materialistischen Theologie, Notti, Odilo / Klemm, Maria / Ramminger, Michael (Hg.): Gesammelte Schriften Bd. 3, Münster 2021
- Illich, Ivan: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik, München 32014
- Irigaray, Luce: Genealogie der Geschlechter, Freiburg i.Br. 1989
- Kroth, Jürgen: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Zur Funktion einer theologischen Religionskritik im zur Religion gewordenen Kapitalismus, in: Füssel, Kuno / Ramminger, Michael (Hg.): Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe, Münster 2021, S. 220–234
- Lutter, Christina/ Reisenleitner, Markus: Cultural Studies. Eine Einführung, Wien 1998
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977
- Metz, Johann Baptist: Zur Theologie der Welt, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.) Gesammelte Schriften Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 2015, S. 19–149
- Metz, Johann Baptist: Anamnetische Kultur – anamnetische Ethik – anamnetische Vernunft, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.) Gesammelte Schriften, Bd. 3.2., Freiburg/Basel/Wien 2015, S. 233–243
- Metz: Zur Rettung der Vernunft in der Krise des europäischen Geistes, in: Reikerstorfer, Johann (Hg.) Gesammelte Schriften Bd. 3.2., Freiburg/Basel/Wien 2015, S. 221–228