

## Gleichheit und Gleichgültigkeit

⇒ Vorbemerkung

Dem Begriff der Gleichgültigkeit ist eine eigentümliche Ambivalenz eingeschrieben: So kann Gleichgültigkeit die Austauschbarkeit von Dingen aufgrund ihrer gleichen Wertigkeit meinen, also eine spezifische Form der Gleichheit infolge einer Gleichsetzung von Ungleichem; sie kann aber auch eine Haltung oder Neigung zu sich, zu anderen und der Welt benennen, die auch Wörter wie Indifferenz, Teilnahmslosigkeit, Trägheit oder Gefühllosigkeit beschreiben (Nusser 1974, 671).<sup>1</sup> In beiden Fällen meint Gleichgültigkeit eine bestimmte Art und Weise, wie verschiedene Dinge aufeinander bezogen werden oder sich aufeinander beziehen. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Formen der Gleichgültigkeit nach und im Anschluss an Karl Marx ist Gegenstand der folgenden Überlegungen. Sie verstehen sich zum einen mit Christoph Menke als »Befragung der Gleichheit als eine Befragung im Namen des Leidens, das die Gleichheit Individuen zufügen kann« (Menke 2004, 70). Sie stellen zum anderen aber auch eine Suche nach solchen (Denk-)Figuren dar, die eine Überwindung der Gleichgültigkeit in Aussicht stellen.

Im ersten Teil des Textes wird die Figur des "Bloom" aufgegriffen, mit dem das französische Kollektiv Tiquun die Zeitdiagnose der Gleichgültigkeit zuspitzt. Der Bloom verkörpert eine Endzeitstimmung und die Sehnsucht nach einem absoluten Bruch, der die Gleichgültigkeit der Verhältnisse noch zu überbieten versucht. Das macht den Bloom zu einem eigentümlichen Abkömmling des Proletariats, also jener Klasse ohne Eigenschaften, an die Marx seine Hoffnung auf Überwindung der Gleichgül-

---

**Christian Grabau**, geb. 1982 in Ochsenfurt, Dr., Studium der Sozialwissenschaft, Germanistik und Erziehungswissenschaft in Bochum, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaft an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Neuere Veröffentlichungen: Pierre Bourdieu. Pädagogische Lektüren. Wiesbaden 2017 (zusammen herausgegeben mit Markus Rieger-Ladich); Leben machen. Pädagogik und Biomacht, 2013.

**GND:** 1027675905

---

**DOI:** [10.18156/eug-1-2018-art-3](https://doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-3)

(1) Eine dritter Bedeutungskreis, der mit der stoischen Tradition verbunden ist, wird an dieser Stelle weitgehend ausgeklammert.

tigkeit knüpfte. Zuweilen blitzt bei Marx aber auch eine Alternative dazu auf: Eigensinnige, womöglich zunächst erzwungene, dann aber wiederangeeignete Kooperationen bieten die Möglichkeit, inmitten einer gleichgültigen, weil durch den alles gleich-gültig machenden Warentausch genichteten Welt Verbindungen mit anderen einzugehen, die einen Ausblick und Vorgeschmack auf einen Zustand nach dem Kapitalismus geben können. Diese im zweiten Teil herausgestellte Alternative wird im dritten und im vierten Teil weitergehend erkundet. Dabei wird – im Anschluss an Bini Adamczak – der Begriff der Solidarität ins Spiel gebracht, um andere Beziehungsweisen zu beschreiben, die nicht mehr nach dem Muster von Gleichheit und Gleichgültigkeit, sondern auf Basis der gleichen Berücksichtigung aller gebildet werden. Im Rückgriff auf John Deweys Überlegungen zur Verknüpfung von Imagination und Kooperation wird dann abschließend der Versuch unternommen, Möglichkeiten und Bedingungen der Herausbildung von solidarisch-kooperativen Beziehungen zu skizzieren.

### ⇒ 1 In bloom

Die schöne und schneebedeckte Landschaft gleitet rasch vor dem Fenster vorbei. Die Strecke zwischen V. und R., die früher eine Angelegenheit von einer Woche war, wird in kurzer Zeit durchmessen sein. Sie haben seit nicht ganz einer Stunde einen beliebigen Sitzplatz belegt, in einem der zwanzig identischen Wagen eines der heute so zahlreichen Hochgeschwindigkeitszüge. Die regelmäßige und ohne Zweifel bestmögliche Anordnung der Sitze unterbreitet sich der abstrakten Harmonie eines gedämpften Neonlichtes. Der Zug folgt seiner Schienenspur und in diesem so weise einer Vorstellung von Ordnung abgerungenen Waggon scheint es, als folge das ganze Dasein unsichtbaren Schienen. Eine wohlthuend höfliche Gleichgültigkeit füllt den Raum, der Sie von der auf dem Nebensitz platzierten Frau trennt. Keiner von Ihnen wird während dieser Reise das überflüssige Bedürfnis verspüren müssen, den Anderen anzusprechen, geschweige denn ein Gespräch beginnen zu müssen (Tiqqun 2003, 13-14).

Diejenigen, die sich da auf den vorgesehenen Bahnen fortbewegen, ohne sich wirklich zu bewegen, haben sich eingerichtet in einer Fremdheit und Gleichgültigkeit: ›beliebig‹, ›identisch‹, ›gedämpft‹. Mit

dieser Szene setzt die Beschreibung dessen ein, wer ›Sie‹, wer ›Wir‹ sind: Bloom. Das französische Kollektiv Tiquun fasst die »Figur des Bloom« (ebd., 20) als eine spezifische, die Beziehung der Menschen zueinander, zur Welt und zu sich selbst durchdringende Stimmung oder »grundlegende Gestimmtheit des Seins« (ebd., 20). Bloom bezeichnet die gegenwärtige Form, in der Menschen Bezug auf andere nehmen, sich verständlich zu machen suchen, einander und sich selbst begegnen. Ihre vorherrschenden Charakteristika sind die innere Leere und Gleichgültigkeit, die Antriebs- und Teilnahmslosigkeit, welche eine rege Betriebsamkeit mitunter kaschiert. Menschen *in bloom* erfahren ihr Leben nur noch »in der Gleichgültigkeit, in der Unpersönlichkeit, im Mangel an Eigenschaften« (ebd., 22).

Als ein Ding unter vielen hält der Bloom sich aus allem heraus und verharrt in einem Zustand der Preisgabe, der dem seiner Umgebung entspricht. Er ist in jeder Gesellschaft einsam und unter allen Umständen nackt. Er ruht sich aus in der erschöpften Unkenntnis seiner selbst, seines Begehrens und einer Welt, in der das Leben Tag für Tag den Rosenkranz seiner Abwesenheit herunterbetet. Der Bestand des Erlebten, gleichgültig einer Art existentiellen Tourismus ausgesetzt, tauscht sich unaufhörlich in ihm aus (ebd., 26). Der Bloom ist [...] *der wurzellose Mensch*, der Mensch, der sich an das Gefühl gewöhnt hat, im Exil zu Hause zu sein, der sich im Ortlosen verwurzelt hat und dem die Entwurzelung nicht mehr Verbannung, sondern Normalzustand bedeutet. Nicht die Welt hat er verloren, sondern das *Interesse an der Welt* hat er zurücklassen müssen (ebd., 40).

Für den Bloom gibt es weder eine Welt noch ein Inneres noch die Anderen. Wo er auch hinsieht, sieht er nur Gleichnamiges, Gleichgültiges. »Der Bloom versteht nur die übernatürliche Sprache des Tauschwertes. Er betrachtet die Welt mit Augen, die nichts in ihr sehen, nichts als das Nichts an Werten« (ebd., 68). Bloom zu sein, bedeutet, sich selbst und die Welt verloren zu haben. Jene erscheint ihm nur als »ungeheure Warensammlung« (MEW 23, 49), als Ansammlung von Austauschbarem, Beliebigem, die ihre Bedingung in der rechtlichen Gleichheit, der gleichen Verfügbarkeit eines jeden über die eigene Arbeitskraft hat, welche Wertbildung allererst ermöglicht. In den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/58 notierte Marx:

Die Austauschbarkeit aller Produkte, Tätigkeiten, Verhältnisse gegen ein Drittes, Sachliches, was wieder gegen al-

les ohne Unterschied ausgetauscht werden kann – also die Entwicklung der Tauschwerte (und der Geldverhältnisse) ist identisch mit der allgemeinen Venalität, Korruption. Die generelle Prostitution erscheint als eine notwendige Phase der Entwicklung des gesellschaftlichen Charakters der persönlichen Anlagen, Vermögen, Fähigkeiten, Tätigkeiten. Mehr höflich ausgedrückt. Das allgemeine Nützlichkeits- und Brauchbarkeitsverhältnis. Das Gleichsetzen des Ungleichartigen, wie schön Shakespeare das Geld faßt (MEW 42, 96).

Die Gleichgültigkeit des Tauschwertes gegenüber dem Gebrauchswert konstituiert nach Tiqqun einen gleichgültigen Blick: auf die Welt, die nur als Ensemble von Werten in den Blick gerät, die sich gleichgültig verhalten zu ihrem Nutzen; auf die eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten, die nur zählen, insofern sie Wert hervorbringen, als abstrakte Arbeit, die sich gleichgültig gegenüber der konkreten Tätigkeit verhält; und auf die anderen Menschen, denen der Bloom nur als Warenbesitzer begegnet, gleichgültig gegenüber ihrer individuellen Besonderheit, ihren Bedürfnissen, Nöten und Wünschen.

Der gesellschaftliche Charakter der Tätigkeit, wie die gesellschaftliche Form des Produkts, wie der Anteil des Individuums an der Produktion, erscheint hier als den Individuen gegenüber Fremdes, Sachliches; nicht als das Verhalten ihrer gegeneinander, sondern als ihr Unterordnen unter Verhältnisse, die unabhängig von ihnen bestehen und aus dem Anstoß der gleichgültigen Individuen aufeinander entstehen. Der allgemeine Austausch der Tätigkeiten und Produkte, der Lebensbedingung für jedes einzelne Individuum geworden ist, ihr wechselseitiger Zusammenhang, erscheint ihnen selbst fremd, unabhängig, als eine Sache. Im Tauschwert ist die gesellschaftliche Beziehung der Personen in ein gesellschaftliches Verhalten der Sachen verwandelt; das persönliche Vermögen in ein sachliches (ebd., 91).

Die rechtliche Gleichheit und die gleiche Verfügbarkeit aller über ihre Arbeitskraft, die den Warentausch erst ermöglicht, unterwirft die Einzelnen zugleich einem gesellschaftlichen Ganzen, das sie aufeinander bezieht, indem es sie trennt und in Konkurrenz zueinander setzt. Die Absonderung der Menschen voneinander und die Herrschaft des Tauschwertes, der alle Dinge beliebig und austauschbar erscheinen lässt (vgl. Schlaudt 2013), bringen jene Figur hervor, die Tiqqun Bloom nennen. Er ist das Produkt einer sich immer tiefer in die Welt

eingrabenden Warenherrschaft. »Zu Zeiten der marktwirtschaftlichen Besatzung ist *die konkreteste* Wahrheit eines jeden Dinges seine unendliche Ersetzbarkeit« (Tiqun 2003, 24).

Der Bloom ist eine Figur der Endzeit: der Zeit der absoluten ›Austauschbarkeit aller Produkte, Tätigkeiten, Verhältnisse‹. Aber er ist für Tiqun noch mehr. Er ermöglicht die Erforschung dessen, was den Menschen ausmacht; und dessen, was er sein könnte. Das ist seine Offenbarungs-Funktion (ebd., 31). Die bis ins Äußerste getriebene Herrschaft des Äquivalententauschs offenbart die Grundkoordinaten des Menschseins: seine Endlichkeit, seine Einsamkeit und seine Ausgesetztheit.

Der Mann ohne Eigenschaften benennt *keine* bestimmte menschliche Eigenschaft, sondern ist im Gegenteil *der Mensch schlechthin*, die letzte Verwirklichung des Wesens der menschlichen Gattung, das gerade im Mangel an Wesenhaftigkeit, in reinem Ausgeliefertsein und reiner Verfügbarkeit besteht: er ist *Larve* (ebd., 32). Aufgrund des Eindringens der Ware in die Gesamtheit menschlicher Verhältnisse tritt der Bloom zugleich als Produkt und als Ursache des Ausverkaufs allen wesenhaften *Ethos* in Erscheinung. Indem er wirkungsvoll von jeder Umgebung abgeschnitten und aller Zugehörigkeit beraubt wurde, ist er selbst also der *Mann ohne Substanz*, der wirklich abstrakt gewordene Mensch (ebd. 39).

Das einzige, was die Menschen wahrhaft verbindet, ist eben die Einsamkeit; ist die grundlegende Ausgesetztheit und Ausgeliefertheit eines jeden. »Desgleichen ist der Bloom nur *scheinbar* einsam, denn nicht er allein ist allein, sondern die Einsamkeit ist allen Menschen *gemeinsam*« (ebd., 78). Alle identitätsstiftenden Angebote, die eine Gesellschaft dem Einzelnen bereitstellt, dienen nur dazu, diese Einsicht in das, was den Menschen gemeinsam ist, zu kaschieren, um zu verhindern »daß der Bloom *will*, was er ist, daß er sich seine Uneigentlichkeit wiederaneignet« (ebd., 79).

Entleert, nackt, ohne Bindung, Aufgabe, Ziel oder Interesse demonstriert er, was dem Menschen möglich ist, im Guten wie im Schlechten. Er kann Engel werden – oder Eichmann. Er kann sich dem anderen, dem beliebigen Menschen interessenlos zuneigen – oder ihn vernichten.

Die ganze Radikalität der Figur des Bloom verdichtet sich in der Tatsache, daß die Alternative, vor die er sich unaufhörlich gestellt sieht, einerseits das Beste und andererseits das Schlimmste bereitstellt, ohne daß aber der

Übergangsbereich zwischen dem einen und dem anderen ihm zugänglich wäre. [...] Sein Mangel an Interesse disponiert ihn bemerkenswerter Weise für eine Öffnung hin zur *Agape*, oder er läßt den Wunsch in ihm entstehen, nur noch zu funktionieren, den Wunsch danach, nur wie ein Rädchen, etwa in einem technokratischen Vernichtungsunternehmen, zu funktionieren. [...] Es gibt das ›*me ne frego*‹ des Faschismus, und es gibt das ›*me ne frego*‹ des Aufsässigen. Es gibt die *Banalität des Bösen*, und es gibt die *Banalität des Guten*. Aber unter der Voraussetzung der Beherrschung äußert sich die Banalität des Bloom immer als eine Banalität des Bösen. So war der Bloom im 20. Jahrhundert eher Eichmann als Elser (ebd., 63).

Was der Bloom offenbart, ist also eine absolute Entscheidungssituation, vor die ›Wir‹, die Menschen der Endzeit, uns gestellt sehen: Aufstand oder Barbarei. Es ist an den Blooms dieser Welt, durch dieses Stahlbad der Gleichgültigkeit nicht nur hindurchzugehen, sondern die Gleichgültigkeit zu radikalieren. Die genichtete Welt bietet keinen Ausweg bis auf einen, der gar keiner ist: den Notausgang. So ergibt sich die Notwendigkeit, die Welt in möglichst düsteren Farben zu malen. Es muss ein Feuer ausbrechen, um diese Ausgänge, die durch eine leuchtende Verneinung ihrer selbst markiert sind,<sup>2</sup> als Ausgänge zu erkennen. Wer durch sie heraustritt, muss sich zuvor der Hoffnung entledigt haben, noch etwas retten zu können. Er muss gleichgültig geworden sein. Er darf nicht den Ballast von Erinnerungen oder Bindungen mit sich schleppen, die ihn an diese Welt ketten. Das ist zugleich Schicksal und Auftrag des Bloom und seiner Brüder und Schwester – den Nachfahren jener Klasse ohne Eigenschaften, denen Karl Marx den Bruch mit der Welt der Tauschgleichheit anvertraute: dem Proletariat.

(2) Im Englischen steht über Notausgängen mitunter »This is not an exit«. Die Tür, die in der Bezeichnung verneint wird, kann aber noch in einer anderen Weise als Bild für das Ende der Hoffnung, die Ausweglosigkeit, dienen. So sind »This is not an exit« die letzten Worte in Bret Easton Ellis' *American Psycho*. Sie verweisen auf die ersten – einem Graffiti »scrawled in blood red lettering on the side of the Chemical Bank« –, und besiegeln somit die Unmöglichkeit, dieser amerikanischen Hölle zu entfliehen: »ABANDON ALL HOPE YE WHO ENTER HERE« (Ellis 1991, 3).

## ⇒ 2 Absonderung und Verbindung

Gleichheit und Gleichgültigkeit: Der im Titel aufgerufene Zusammenhang ist für Marx – und darin unterscheidet er sich von dem Großteil seiner Zeitgenossen – kein Anlass zur kulturkritisch gestimmten Klage. Er führt vielmehr ins Zentrum seiner Revolutionstheorie. Die Herauslösung der Einzelnen aus der gemeinschaftlichen Bande mag einen Prozess der Vergleichgültigung anstoßen, der aber eben zugleich Bedingung der Möglichkeit einer künftigen kommunistischen Vereinigung ist. Zwar generiere

die Produktion auf Basis der Tauschwerte [...] mit der Allgemeinheit die Entfremdung des Individuums von sich und von andren, aber auch die Allgemeinheit und Allseitigkeit seiner Beziehungen und Fähigkeiten (MEW 42, 95).

Die Bourgeoisie setzt etwas in Gang, was auf sie selbst mit aller Macht zurückschlagen wird. »Das *Manifest [der kommunistischen Partei]* ist ein Bekenntnis zum bürgerlichen Selbstmord.« (Rancière 2010, 129) Denn ist es zunächst die bürgerliche Klasse, die wesentliche Triebfeder der Entleerung der Welt ist. Ihre Kraft lässt alles Ständische und Stehende verdampfen. Unter ihrer Ägide lösen sich alle bestehenden Bindungen. Sie hat »die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt« (MEW 4, 464). Sie

ist revolutionär nicht nur, weil sie die moderne Industrie geschaffen hat, sondern weil sie bereits die Auflösungsbewegung aller Klassen, aller fixen und verknöcherten Bestimmtheiten ist. Sie ist die Klasse, die Nicht-Klasse ist, die tragische Identität von Produktion und Zerstörung (Rancière 2010, 130-131).

Und sie schafft jene Klasse ohne Eigenschaften, die in dieser Welt nichts mehr zu hoffen vermag und gerade deshalb zum Hoffnungsträger wird.

Als Mensch des ›Ohne‹ sollten die Träger des erwachsenden bastardischen Kollektivs jene werden, die eines Tages aus der Fülle schöpfen würden, überlegitime Erben aller Schätze der Menschheitsgeschichte (Sloterdijk 2014, 464).

Das ist das eine und einzige ›Privileg‹, das den Proletariern zukommt: »das ›Nichts‹, der desillusionierte Blick, der den Menschen eigen ist, die aller Qualität entledigt sind und für die Eigentum, Familie, Religion

und Nation kein Dasein mehr haben.« (Rancière 2010, 130) Sie sanktionieren und vollenden das Werk der Bourgeoisie.

Dieter Thomä (2016) ist in seiner *Philosophie des Störenfrieds* den verschlungenen Wegen nachgegangen, auf denen das Proletariat als geschichtsmächtige Kraft entstehen soll und im Kampf »die Bosheit ins Gute« (ebd., 291) und die Gleichgültigkeit gegenüber der Welt in die Eroberung ihrer Fülle umschlägt. Auch sein Ausgangspunkt ist die von Marx gewürdigte zerstörerische Kraft der Bourgeoisie, deren Leistung eben darin bestehe, »dass sie das ›Gebundensein‹ an das ›Natürwüchsige‹ abschafft« (ebd., 294, mit Bezug auf MEW 23, 510). Die Frage, wie dieser Prozess nun ein neues revolutionäres Kollektivsubjekt hervorbringt, führt Thomä zu zwei Schlüsselwörtern, die eine »diabolische Paarung« bildeten: »Absonderung« und »Abhängigkeit« (MEW 1, 364 und 309, zit. n. Thomä 2016, 296). ›Absonderung‹ meint dabei den von der kapitalistischen Ökonomie in Gang gesetzten Prozess der Herauslösung des Einzelnen aus seinen Bindungen: die Hervorbringung des Individuums, das als Monade durch die Welt wandelt. Dies scheint allerdings nur so. Denn die mit ihr verbundenen Versprechen erweisen sich für den doppelt freien Arbeiter als Chimäre. Die Absonderung verstrickt ihn, der nichts zu verdingen hat außer seiner Arbeitskraft, in neue Abhängigkeiten.

Da die bürgerlich-kapitalistische Ordnung das Versprechen der Freiheit nicht einhält, mit dem sie antritt, ist ihr Geschäftsmodell hinfällig. Der Zwang zum vertraglichen Leben ist für die Arbeiter unerträglich. Es schlägt die Stunde des Störenfrieds, der mit diesem Leben bricht (Thomä 2016, 301).

Hierfür müssen sich die Arbeiter allerdings als Kollektiv formieren. Sie müssen die Absonderung – und mit ihr die Gleichgültigkeit – überwinden und sich verbinden. Und die Frage danach, wie aus der Gleichgültigkeit ein Hang zur Verbindung entstehen kann, nennt Thomä eine »harte Nuss«, denn: »Die Absonderung verleitet den Menschen dazu, die individuelle Scheinfreiheit zu pflegen und sich für den Ruf nach der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv taub zu stellen« (ebd., 303).

Von hier ausgehend entwickelt Thomä im Anschluss an Marx nun zwei Möglichkeiten, die revolutionäre Überwindung des Komplexes von Gleichheit und Gleichgültigkeit sowie von Absonderung und Abhängigkeit zu denken. Die erste verbindet er mit dem Begriff des ›Gattungswesens‹, die zweite mit dem des ›Gemeinwesens‹, deren Fassung er bei Marx nachvollzieht, um daraus jeweils unterschiedliche Vorstellungen von Revolution abzuleiten. Demnach lasse sich die Rede vom ›Gattungswesen‹ mit einer bestimmten Vorstellung des



radikalen Bruchs in Verbindung bringen: Die voneinander abgesonderten und in die Herrschaftsstrukturen verstrickten Arbeiter werden zurückgeworfen auf eine quasi-tierische Existenzweise. Erst diese ›Armut‹ des Menschen befähigt ihn letztlich zur Fülle. So schreibt Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*: »Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre« (MEW 40, 540, zit. n. Thomä 2016, 317). Erst der Mensch, der sich völlig verloren hat, der entfremdete und gleichgültige Mensch, kann sich das, was dem Menschen möglich ist, wiederaneignen. Diese Denkfigur ist nun gleichermaßen anziehend wie tückisch: anziehend, weil sie es erlaubt, einen radikalen und der geschichtlichen Notwendigkeit gehorchenden Bruch zu denken; tückisch, weil sie das Proletariat eher als Objekt eines Prozesses denkt denn als wirklich geschichtsmächtiges Subjekt (Thomä 2016, 322). Es fällt nicht schwer, in dem Bloom einen Nachfahren dieser Denkfigur zu erkennen, der das Geschäft des Proletariats nach der – von Tiqqun diagnostizierten – Auflösung der Klassen übernimmt. Die Gleichheit, die den Bloom der Einsamkeit aussetzt und die Phänomene in Werte verwandelt, trainiert einen gleichgültigen Blick auf die Welt, der zugleich die Überwindung der falschen Gleichheit – der Gleichheit vor dem Recht und der Tauschgleichheit – in Aussicht stellt.

Das zweite von Thomä ins Spiel gebrachte, sich an der Rede vom ›Gemeinwesen‹ orientierende Modell ist ganz anders gelagert. Es ist kein Modell des absoluten Bruchs mit dem Bestehenden. Das Subjekt, das es zu denken versucht, ist keines, das die Gleichgültigkeit gegenüber der Welt auf die Spitze treiben muss, um sie zu überwinden. Vielmehr geht es um die Frage, welche Möglichkeiten sich hier und jetzt bieten, um andere, nicht-gleichgültige Formen der Verbindung zu bilden. Keime dieser Verwandlung von Gleichgültigkeit in eine Neigung, sich mit anderen zusammenzuschließen, findet Marx in der gebrochenen Erfahrung der Arbeiter, im Rahmen ihrer Arbeit zu kooperieren, wobei diese Kooperation zunächst unter Zwang erfolgt. Sie ist nicht ihre Tat, sie wird nicht als »Gemeinsamkeit der Aktion« (MEW 43, 307; zit. n. Thomä 2016, 305) erfahren.

Und doch handelt es sich dabei eben – um eine Gemeinsamkeit. Weil den Arbeitern der Rückzug in die Absonderung abgeschnitten ist, weil sie auf Gedeih und Verderb dem Arbeitsprozess ausgeliefert sind, identifizieren sie sich mit dem, was ihnen bleibt: der Kooperation (Thomä 2016, 305).

Diese Möglichkeit wird von Marx immer mal wieder ins Spiel gebracht, so etwa in einer eindringlichen Passage aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, die Thomä ausführlich zitiert:

Wenn die kommunistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen (MEW 40, 553-554, zit. n. Thomä 2016, 325-326).

Die Vereinigung, die zunächst Mittel des Kampfes ist, wird um ihrer selbst willen genossen – als eine bisher unbekannte Weise, miteinander umzugehen. Die voneinander abgesonderten und vereinzelt Individuen beziehen sich in solchen Momenten immer wieder aufeinander –

in den kleinen und großen Kämpfen, in denen Menschen sich zusammenraufen, sich über Ziele verständigen, ihren Willen bilden und zur Tat schreiten. Sie entfalten dabei, mit einem wie auch immer begrenzten Blickfeld, die Fähigkeit zur Selbstorganisation, zur Gestaltung von Beziehungen oder ›Verbindungen‹ (Thomä 2016, S 329.).

In den Zusammenkünften, den Kämpfen, den Versuchen, sich zu organisieren, scheinen, wie gebrochen auch immer, andere Möglichkeiten auf, sich zueinander zu verhalten, sich zu verbinden, in Beziehung zueinander zu treten: Beziehungsweisen, die weder auf ›natürlichen‹ Abstammungslinien oder eingeschliffenen Hierarchien beruhen noch auf der gleichen Freiheit zur Absonderung, sondern auf Solidarität, deren alter Name die von Marx aufgerufene ›Brüderlichkeit‹ ist. Solidarität (im Kampf, in der Produktion, in der geselligen Vereinigung...) als nicht-gleichgültige Form der Bezugnahme aufeinander, die zugleich Mittel und Zweck ist, diese zweite Denkform der Revolution als Überwindung des Komplexes von Gleichheit und Gleichgültigkeit, die der ersten, dem Gang durch das Stahlbad der Gleichgültigkeit, entgegengesetzt wird, soll im Folgenden Gegenstand sein.

## ⇒ 3 Beziehungsweise Solidarität

Bini Adamczak hat in ihrem Buch *Beziehungsweise Revolution* den Versuch unternommen, die Idee der Revolution relational zu denken, das heißt im Hinblick auf die Beziehungen zueinander und der Form, die sie annehmen. Es geht ihr also weder vornehmlich um die Gleichheit – die in der Oktoberrevolution im Mittelpunkt gestanden habe – noch um die Freiheit – die im Sinne von Selbstverwirklichung und Subversion 1968 stark geprägt habe –, sondern um die Solidarität, das heißt um eine Art und Weise, wie sich Menschen aufeinander beziehen und zueinander verhalten.

In dieser Weise kann eine relationale Revolutionstheorie die Richtung bestimmen, die eine emanzipatorische Entwicklung zu nehmen hätte: von einer hierarchischen Beziehung zu einer egalitären, von einer versachlichten zu einer sachbezogenen, von einer unsicheren zu seiner sicheren (Adamczak 2017, 274).

Adamczaks Ausgangspunkt ist dabei eine Beobachtung, die sie als Postrevolutionäre Depression beschreibt: eine Traurigkeit der Revolutionär\*innen nach der Revolution. Diese Traurigkeit besteht darin, dass sie zunächst einmal etwas verloren haben, den Kampf selbst und die mit ihm verknüpften besonderen Beziehungsweisen. In der Ausnahmesituation des Kampfes haben Menschen zueinander gefunden, die sich zuvor nichts zu sagen hatten, die einander gleichgültig waren; in der Besinnung auf ein gemeinsames Ziel, in der Kommunikation über Strategien und Taktiken, in der gemeinsamen Organisation des Alltags oder in dem Aufeinanderangewiesensein in der Konfrontation selbst sind zwischen den Menschen ganz neue Formen der Verbindung und Zuneigung entstanden, für die in der nachrevolutionären Gesellschaft kein Platz zu sein scheint. Solidarität war revolutionäres Mittel, aber nicht der Zweck der Revolution, deren Fixierung auf die Gleichheit – das ist zumindest die These von Adamczak – spätestens im »stalinistischen Staatskommunismus« noch besser als der Kapitalismus die Verbindungen zwischen den Menschen zerschlug:

Statt einer Kommune erschafft der stalinistische Staatskommunismus eine Antigemeinschaft, statt einer freien Assoziation eine Gesellschaft der Verlassenen. Damit realisiert er auch eine negative Utopie des Kapitalismus, die Atomisierung unter einem Kapital, das nun wirklich kaum einen Unterschied in Herkunft, Religion, Familie, Ge-

schlecht, Erfolg oder Gesinnung mehr macht; ein Staatskapital, das auf den Namen Stalin hört (ebd., 279).

In der Traurigkeit der Kommunist\*innen sieht Adamczak nun das Begehren nach einer anderen Form der Gleichheit, die nicht die Gleichheit in der Einsamkeit meint, sondern eine Gleichheit, die sich in nicht-gleichgültigen Beziehungsformen realisiert, in Beziehungsformen, die in den Streiks und Besetzungen, in der Selbstverwaltung und den Konfrontation erlebt worden waren. Diese Erfahrung von Solidarität stiftet ein Begehren, das das Mittel des Kampfes zugleich zu seinem Zweck werden lässt. Während in dem bolschewistischen Kommunismus Solidarität als ein Mittel in der militärischen Auseinandersetzung gelte, sei es in »der dissidenten Formulierung der postrevolutionären Depression [...] genau die Solidarität, die begehrt wird« (ebd., 38). Dieses Begehren nach einer »solidarisch-kooperative Beziehungsweise« (ebd., 38) bildet sich in der konkreten Erfahrung – in der Erfahrung, dass Fremde zu Freund\*innen, Konkurrent\*innen zu Genossinn\*innen werden können, die etwas zu teilen beginnen, was sich in der Kommunikation, im Austausch und im gemeinsamen Agieren herstellt: Ziele, Wünsche und Anliegen, die Einsicht in das Angewiesensein aufeinander.

Die beziehungstheoretische Reformulierung der Revolutionsidee setzt also an einem ganz anderen Punkt an als die Figur der Überbietung und des radikalen Bruchs: Sie versucht Erfahrungen der punktuellen und zeitweisen Durchbrechung von Gleichgültigkeit in der gemeinsamen Praxis – die zunächst auch der Notwendigkeit oder dem Zufall geschuldet sein kann – als etwas zu verstehen, das ein Begehren nach Solidarität zu entfachen vermag, das zugleich die *konkreten Situationen und das nähere Umfeld überschreitet*. Allerdings stellt sich dann die Frage, wie genau dieser Schritt gelingen soll: Wenn Solidarität bedeutet, wie Adamczak mit Daniel Brudney formuliert, »dass wir füreinander wichtig sind [that we do matter to each other]«, dass »wir einander also nicht – wie in der Gleichheit des Warentauschs – egal sind, dass wir uns nicht – wie im »Wettbewerb« des Marktes – als Konkurrentinnen begegnen« (ebd., 270) – wie können dann aus Fremden Freund\*innen werden? Sind nicht, fragt Adamczak selbst, freundschaftliche, solidarische Beziehungen auf Nähe und Präsenz angewiesen, so dass sie notwendig exkludierend sind?

Nur so lange unsere Beziehungen auf in Geld und Recht materialisiertem Misstrauen beruhen, antworten die besten Freunde Marx & Engels. Könnte für jemanden produzieren, den wir nicht kennen, nicht etwas sehr Freund-

schaftliches sein? *Community without unity* eben.  
(Adamczak 2008, 160)

#### ⇒ 4 Imagination und Kooperation

*Community without unity*: Womöglich kann an die Stelle der unmittelbaren Präsenz und der Vertrautheit im direkten Kontakt etwas anderes treten, das eine nicht-gleichgültige, ›freundschaftliche‹ Bezugnahme zwischen einander Unbekannten ermöglicht: die Imagination. Sie spielt bei Adamczak zwar keine gewichtige, dafür aber bei John Dewey (insbesondere in der 1927 erschienenen *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*) eine umso entscheidendere Rolle bei der Frage, wie die versachlichten gesellschaftlichen Beziehungen – für die bei ihm der Begriff der *Great Society* entsteht – in gemeinschaftliche Beziehungen – solche, die dann den Namen *Great Community* tragen – transformiert werden können. Denn wenn, wie Dewey (1988, 402) in seinen kunsttheoretischen Vorlesungen formuliert, Kunst »Möglichkeiten [gibt] menschliche Beziehungen zu verstehen, die nicht in Regel und Vorschrift, Ermahnung und Verwaltung anzutreffen sind«, scheint sie gerade auf das zu zielen, was für Dewey die Demokratie der *Great Community* ausmachen könnte – und deren Versprechen er gegen die demokratischen Institutionen der *Great Society* stellt. Von einem ›Versprechen‹ zu reden, heißt in diesem Zusammenhang auch, die Gemeinschaft, von der Dewey spricht, nicht als eine verlorene und wiederherzustellende zu denken, sondern als Ensemble von neuen Beziehungsweisen, die sich durch bestimmte Formen der Kooperation, Kommunikation und Erfahrung auszeichnen, für die es in der *Great Society* keinen Raum gibt, für die diese aber durchaus neue Möglichkeiten wie bereitstellt.

Die *Große Gesellschaft*, erschaffen aus Dampf und Elektrizität, mag eine Gesellschaft sein, aber eine Gemeinschaft ist sie nicht. Der Einfall der neuen und vergleichsweise unpersönlichen und mechanischen Formen kombinierten menschlichen Verhaltens in die Gemeinschaft ist die herausragende Tatsache des modernen Lebens. In diesen Arten aggregierter Tätigkeit ist die Gemeinschaft, in ihrem strengen Sinne, kein bewußter Partner, und sie hat über diese Tätigkeiten keine direkte Kontrolle (Dewey 1996, 91).

Die Gemeinschaft, die hier angesprochen und der *Großen Gesellschaft* entgegengesetzt wird, ist nicht etwas Vorgängiges oder Natur-

liches, sondern zunächst einmal Chiffre für den Willen, die Kräfte der Industrialisierung und Modernisierung bewusst zu steuern.<sup>3</sup> Sie ist die Vereinigung miteinander kooperierender menschlicher Wesen, die nicht nur aufeinander bezogen sind, sondern die Form des Bezugs zu gestalten suchen und dabei nicht umhinkommen, sich selbst zu verändern. Kooperation ist aber – zumindest in den Augen Deweys – dann am effektivsten, wenn es ihr gelingt, die durch Tradition gelegten Bahnen zu überschreiten. Deshalb muss die Problemlösungsgemeinschaft entsprechend mobil, dynamisch und mannigfaltig sein: Homogenität stünde einer *solchen* Gemeinschaft genauso im Wege wie rigorose Grenzziehungen.

Die historisch-gesellschaftlichen Experimente führen zu um so besseren, stabileren Lösungen [...], je umfassender die von dem jeweiligen Problem Betroffenen in deren Erkundung einbezogen sind; denn mit jeder weiteren Entgrenzung der Kommunikation wächst auch die Fähigkeit der betreffenden Gemeinschaft, möglichst viele der gegenwärtig brachliegenden Potentiale wahrzunehmen, die sich für eine produktive Lösung der hervorgetretenen Schwierigkeit eignen würden (Honneth 2015, 99-100).

Entscheidend ist dabei, dass die Individuen den »Illusionen von Autonomie« (Meyer-Drawe 2000) ein Stück weit gewahr werden und die eigene Angewiesenheit auf andere in Rechnung stellen:

In einer solchen kooperativen Gemeinschaft *registrieren* die Individuen nicht nur, dass sie in vielfältiger Weise voneinander abhängig sind, sie verhalten sich vielmehr *affirmativ* zu den Beiträgen anderer und erkennen an, dass ihre eigenen Handlungen auf die Unterstützung und das Wohlwollen anderer angewiesen sind, um sich als Handlung zu komplettieren (Hartmann 2003, 295).

(3) Martin Hartmann (2003, 275) hat dies so zusammengefasst: »Die Möglichkeit individueller Selbstverwirklichung ist von einer Form demokratischer Partizipation abhängig, in deren Rahmen die Individuen in die Lage geraten, ihre je unverwechselbaren Eigenschaften und Fähigkeiten [die wiederum durch und durch soziale sind] als wertvollen Beitrag für eine kooperativ strukturierte Gemeinschaft zu erfahren. Das Problem der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften besteht dann vor allem darin, dass sich die Individuen nicht länger als Mitglieder einer Kooperationsgemeinschaft verstehen können, in der ihr jeweiliger Beitrag oder ihre jeweilige Fähigkeit allgemein anerkannt werden. Ihr individualistisches Selbstverständnis verhindert vielmehr, dass sie Einblick nehmen in die vielfältigen Verflechtungen und Interdependenzen, in deren Rahmen so etwas wie kooperative Interaktionsverhältnisse entstehen können.«

Die Gemeinschaft meint dann also die gleichzeitige Anerkennung der Vorgängigkeit von Beziehungsweisen (also dass die Einzelnen immer schon mit anderen verstrickt sind) *und* ihre Gestaltbarkeit. Diese verlangt von den Individuen gleichsam ein Handeln im Modus des Als-ob,

sie verlangt schon an sich von den Individuen einen praktisch wirksamen Vorgriff auf kooperative Interaktionsbedingungen, von denen sich im Augenblick des Handelns noch gar nicht wissen lässt, ob sie in der erwarteten Form gegeben sind oder auch nur gegeben sein können (Hartmann 2003, 296).

Insofern benötige es ein »Vertrauen in die Kooperationsbereitschaft anderer« (ebd., 297), das wiederum nur gestiftet werden kann durch gegebene Beziehungsweisen und durch Kommunikation über das, was ist (die gemeinsame Angewiesenheit aufeinander) und sein könnte (eine bewusste Gestaltung der Formen der Angewiesenheit). Und hierbei spielt für Martin Hartmann die Imagination eine entscheidende Rolle: »Das Fehlen eines alternativen Gesellschaftsentwurfs kann einer Art Fatalismus Vorschub leisten, die als politisches Phänomen selten ausführlich diskutiert wird« (ebd., 309). Zugleich wirken alternative Entwürfe nur dann mobilisierend, wenn sie als solche wahrgenommen werden, die zumindest am Horizont des tatsächlich Möglichen erscheinen. Sie setzen dann schon ein gewisses Maß an Überzeugung in die Handlungsmöglichkeiten voraus und mithin Vertrauen in die Kooperationsbereitschaft anderer. Die (Um-)Gestaltung von Bezügen, die immer zugleich einfordert, dass man selbst nicht bleibt, der man ist, sich also selbst aufs Spiel setzt, ist für Dewey gebunden an den gemeinsamen Austausch, an Vorstellungen und Visionen, die von anderen geteilt werden können. Das ist in Deweys Theoriearchitektur der Einsatzpunkt der Imagination.

Gemeinschaften können bei Dewey als besondere Assoziationsformen gelten, die die in jedem Menschen verankerten Zuneigung zu anderen in eine bestimmte Form der Beziehung transformiert, die keine Voraussetzungen substantieller Art kennt, die allerdings auch nicht aus dem Nichts entsteht. Was sie zusammenhält, wird durch gemeinsame Kommunikation gestiftet, durch eine symbolische Ordnung. Erst diese geteilte und zugleich dynamische symbolische Ordnung erlaubt die Identifikation von Problemen, die dann kollektiv bearbeitet werden können. Hier liegt für Dewey denn auch das Potenzial von ›Dampf und Elektrizität‹: Gesteigerte Mobilität, neue Kommunikationskanäle, aber auch populäre Kunstformen können Bedeutungen hervorbringen und Verbindungen stiften – über alle Grenzen hinweg,

revidierbar und fluide. Das durch Kommunikation gestiftete Band soll zugleich stabil genug sein, um einen gemeinsamen Erfahrungsraum zu instituieren, und porös genug, um diesen Raum nicht gegenüber dem Neuen und Überraschenden abzudichten, das in geteilten Erfahrungen aufscheinen kann.

Kommunikation, wie Dewey sie versteht, erschöpft sich dabei nicht in dem Austausch von Argumenten; sie vermag auch, und hierin erinnert sie an die Rolle, die Rousseau der Zivilreligion zuschreibt (vgl. Grabau 2017), Ideen und Ideale zu stiften und auf diese Weise Gewohnheiten zu erzeugen, die den gesellschaftlichen Status Quo zu transzendieren vermögen:

Bedürfnisse und Triebe werden dann an gemeinsame Bedeutung geknüpft. Dadurch werden sie in Wünsche und Zwecke umgeformt, welche, da sie eine gemeinsame oder gegenseitig verstandene Bedeutung in sich schließen, neue Bindungen darstellen, die eine vereinte Tätigkeit in eine Gemeinschaft der Interessen und Bestrebungen verwandeln. Auf diese Weise wird erzeugt, was metaphorisch als ein allgemeiner Wille oder ein soziales Bewußtsein bezeichnet werden kann: Wünsche und Wahlentscheidungen von Individuen im Hinblick auf Tätigkeiten, die durch Symbole kommunizierbar sind und von allen Betroffenen geteilt werden (Dewey 1996, 131).

Imagination spielt bei Dewey also insofern eine bedeutende Rolle, als sie auf die Dispositionen und Handlungsbereitschaften rückwirkt. Eine »primäre Funktion der Imagination« besteht nach Christoph Seibert (2017, 107) darin, »einen Zugang zu dem zu eröffnen, was noch aussteht, als Möglichkeit aber bereits Wirkungen auf gegenwärtiges Verhalten ausübt«. Die Wirkung ist allerdings nicht genau zu bestimmen. Ideale geben nicht den Weg ihrer Verwirklichung vor, und Widerstände wirken wiederum auf das Ideal zurück. Das Ideal als »Handlungsbestimmung« trete so auf,

dass ihr semantischer Umfang dabei nicht schon durch irgendeine mögliche Handlung ausgeschöpft werden kann. Der normative Überschuss, der einem Ideal zukommt, ist also nicht deontologisch begründet, sondern liegt in der Funktion, Möglichkeitsspektren des Verhaltens wirksam zu symbolisieren, von denen zugleich gilt, dass ihr Sinn in keinem einzigen Handlungsverlauf erschöpfend verkörpert werden kann. Insofern bleibt immer ein Überschuss an Bestimmungsfähigkeit gegenüber der faktischen Bestimmtheit des Handelns gegeben (ebd., 111).



Hierin liegt einerseits die Möglichkeit, das Ideal nicht als handlungs-determinierend zu denken; andererseits ist das Verhältnis von Möglichkeit und Faktizität und mithin von Ziel und Mittel riskant. Hinzu kommt, dass Ideale nicht einfach auf das Bewusstsein eines einzelnen Individuums zurückzuführen und daher in jedem Moment der Reflexion zugänglich sind. Ideale werden kaum willentlich hervorgebracht und fordern zudem eine Bindung ein: Man verschreibt sich Idealen – oft mit Haut und Haar –, die man selber nicht hervorgebracht hat. Das macht Ideale kritikbedürftig, obwohl und weil sie der Reflexion ein Stück weit entzogen bleiben – und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum einen ist es immerzu notwendig, in konkreten Handlungsvollzügen Entscheidungen zu treffen, die sich nicht unmittelbar aus der Imagination selbst ableiten lassen, zum anderen ist der Hingabe an ein Ideal immer etwas Abgründiges eingeschrieben.

Auf eine denkwürdige Weise hat Dewey diesen ambivalenten erzieherischen Effekt von Idealen in *A common faith* von 1934 ausbuchstabiert. In dem Text geht es um den Charakter einer religiösen Erfahrung, die nicht an die Religion gebunden ist, sondern ganz allgemein eine bestimmte Qualität von Erfahrung bezeichnet. Sie ist verknüpft mit der Imagination, die den Menschen nicht auf das Bestehende, sondern auf das Mögliche ausrichtet. Die Imagination erlaubt es, die durch den Kapitalismus erzwungene Zersplitterung des Menschen und seiner Erfahrungen zumindest in der Vorstellung zu überwinden und die Idee einer Gemeinschaft vorwegzunehmen, die Kooperation und mithin Wachstum ermöglicht. Dieser Glaube ist ähnlich wie der, an den Rousseau denkt, nicht der Glaube an eine die Gemeinschaft verbürgende Transzendenz, sondern der Glaube an das Gemeinsame selbst, daran »dass Erkenntnisse das Produkt der kooperativen und kommunikativen Tätigkeit von Menschen ist, die in einer Gemeinschaft leben« (Dewey 2004, 290). Worauf es Dewey eben ankommt, ist, die Gefühle und Emotionen zu mobilisieren, um Gemeinschaft und Demokratie, mithin Kooperation und Intelligenz voranzubringen:

Es gibt so etwas wie eine leidenschaftliche Intelligenz, die Intelligenz als Leidenschaft, die trüben Orte des gesellschaftlichen Daseins zu erhellen, und die Intelligenz als Hingabe an ihren erfrischenden und reinigenden Effekt. Die gesamte Menschheitsgeschichte zeigt, dass es nichts gibt, das nicht heftige Emotionen aufzuwühlen vermöchte. Eines der wenigen Experimente auf dem Gebiet der Anbindung von Emotionen an Ziele, das die Menschheit noch nicht versucht hat, ist das Experiment einer Hingabe an die Intelligenz als einer Kraft im sozialen Handeln, die

so intensiv ist, dass man sie als religiös bezeichnen muss. [...] Ließen sich Männer und Frauen durch alle Höhen und Tiefen menschlicher Beziehungen hindurch von der Zuversicht und Leidenschaft leiten, die gelegentlich Religionen auszeichnet – die Konsequenzen wären unermesslich (ebd., 286-287).

Der Glaube an die Macht des gemeinsamen Handelns sei, so schließt Deweys Text, »implizit [immer schon] der allgemeine Glaube der Menschheit gewesen. Es bleibt, ihn explizit und militant zu machen« (ebd., 287). Dieser gemeinsame Glaube, »der durch Erfahrung nicht wiederlegt werden kann«, brauche allerdings »Übung« (ebd., 287) – und so wird denn auch die Schule für Deweys ein Übungsfeld, und zwar nicht nur für solche Tugenden, die die demokratischen Institutionen benötigen, sondern auch für jenen Glauben an (oder Vertrauen<sup>4</sup> in) die Macht der Kooperation, die die »demokratische Maschinerie«, die sich gegen Veränderung abzuschirmen und zu immunisieren sucht, nicht nur beleben, sondern auch überschreiten könnte.

Und dies auch und gerade aufgrund des universalisierenden Zuges der Glaubensgemeinschaft wie auch der Schule, die für Dewey ein Ort sein soll, an dem, wie dies Norbert Ricken (2016, 54) in einem anderen Zusammenhang formuliert hat, »sich alle – mindestens potentiell – wenigstens begegnen und insofern noch voneinander wissen können, weil sie sich nicht ausweichen können.« Das Zusammenkommen von Menschen, die ansonsten wenig gemein haben, diese Erfahrung einer »social promiscuity« infolge eines »forced intermingling of the social classes« wie der amerikanische Literaturwissenschaftler Fredric Jameson (2016, 62) dies vor Kurzem genannt und als die Essenz des Demokratischen bezeichnet hat; die gemeinsame Einübung von Gewohnheiten, die nicht auf das Beständige und Notwendige, sondern auf das Instabile und Mögliche gerichtet sind, stellen Momente dar, die der Glaubensgemeinschaft wie auch der Schule etwas zumindest potentiell Abgründiges verleihen, das sich dem Bild einer demokratischen Idylle, welches die pädagogische Rezeption Deweys mitunter zeichnet, nicht so recht fügen will.

Dies auch und gerade weil es nicht um die bruchlose Verwirklichung eines demokratischen Ideals geht, einer neuen Ganzheit, die sich über die partikularen Interessen erhebt. Vielmehr stellt das Verhältnis von Teil und Ganzem einen nicht zu einem versöhnenden Abschluss zu bringenden Aushandlungsprozess dar. Die religiöse Dimension der Erfahrung, die in dieser Hinsicht der ästhetischen ähnelt, bringt die

(4) Martin Hartmann (2003, 318 FN 17) übersetzt »faith« auch mit Vertrauen.

erstarrten Strukturen in Bewegung und leitet Suchbewegungen an. Es gehe »um die kreative Erkundung von Möglichkeiten der Lebensführung« (Seibert 2017, 114) und mithin um die Bearbeitung der »Spannungen und riskanten Vermittlungen zwischen Aktualität und Potenzialität bzw. Faktizität und Idealität« (ebd., 114). Das ›Ganze‹ ist kein »fixiertes Ziel, das durch einzelne Handlungen erreicht werden soll«, sondern ein »Sinnhorizont«, in dem Fühlen, Denken und Handeln ihre erste Ausrichtung erfahren« (ebd., 115). Auf die Dynamik kommt es an, auf die Stiftung von Unruhe, nicht auf die Erreichung eines durch Imagination und Kommunikation vorgegeben Ziels. Dies würde Deweys Philosophie schon dahingehend widersprechen, als diese – hierauf hat Hans Joas aufmerksam gemacht – auf ähnliche Weise wie Hannah Arendt das Faktum des Geborenses berücksichtig:

We are given to associating creative mind with persons regarded as rare and unique, like geniuses. But every individual is in his own way. Each one experiences life from a different angle than anybody else, and consequently has something distinctive to give others if he can turn his experiences into ideas and pass them on to others. Each individual that comes into this world is a new beginning; the universe itself is, as it were, taking a fresh start in him and trying to do something, even on a small scale, that it has never done before (Dewey: Construction and Criticism; zit. n. Joas 1992, 207).

Etwas zu tun, was vorher so noch nie getan wurde; neu beginnen, ohne dass dieser Neubeginn sich aus dem Nichts vollzöge, sondern auf Beziehungsweisen und Praxiszusammenhänge angewiesen ist – dies zu denken, stellt den Reiz von Deweys Ansatz dar. Begriffe wie Glauben oder Vertrauen werden nicht rückgebunden an eine absolute Autorität oder an Tradition, sondern können nur unter den Bedingungen von Kontingenz gedacht werden. Vertrauen und Glauben sind Akte, die nicht alleine von einem Akteur abhängig, sondern angewiesen sind auf Beziehungsgefüge, die sie motivieren können, ohne dass sie einen festen Boden böten.

Damit gewinnt das Vertrauen, das sich auf diese Ideale stützt, einen aktiven und passiven Zug; es ist Vertrauen, weil die Subjekte nicht in der Lage sind, die erwünschten Ergebnisse ihre Handelns selbst herbeizuführen, da ein Moment der Unverfügbarkeit in allen menschlichen Handlungszusammenhängen bestehen bleibt (Hartmann 2003, 323).

Zugleich müssen Menschen, um den Sprung in das Vertrauen zu wagen, das Gefühl haben, dem, über das sie nicht verfügen können, auch nicht ohnmächtig gegenüber zu stehen. Paradox ist (und bleibt), dass das Vertrauen somit die Erfahrung von Vertrauen voraussetzt. Dieses Paradox lässt sich nicht auflösen, sondern (aus der Perspektive Adamczaks wie Deweys) eben nur beziehungstheoretisch reformulieren.

Stabilität und Wandlungsfähigkeit gehen in diesem Modell eine eigentümliche Mischung ein [...]. Vertrauen, das seine Entstehungskontexte zu transzendieren vermag, entspringt hier offenbar solchen Erfahrungen reziproker Kooperation, in denen sich die Wirklichkeit der Existenz einer Großen Gemeinschaft erschließt, in deren Rahmen auch anonyme andere als vertrauenswürdig eingeschätzt werden können. Diese Einschätzung mag unrealistisch sein oder als bloß imaginärer Bezugspunkt demokratisch engagierter Akteure fungieren. Trotzdem bleibt sie im Sinne eines Vorgriffs auf Kooperationswilligkeit unabdingbar für politisches und demokratisches Handeln (ebd., 326).

Es sind solche ›Vorgriffe‹, die immer auch der Imagination bedürfen, weil Vertrauen niemals auf Gewissheit gründen kann – auch nicht auf der Gewissheit eines geschichtlichen Fortschritts, der erst durch die Katastrophe der absoluten Vergleichgültigung der Welt hindurchgehen muss (wie es Schicksal des Bloom ist). Das Fehlen von Gewissheit und Letztbegründungen macht die Freiheit des Vertrauens aus, deren Kehrseite die Möglichkeit der Enttäuschung und des Scheiterns ist. Kooperation bleibt, in dieser Perspektive, eine *experimentelle Praxis*, eine Arbeit an anderen, nicht-gleichgültigen Formen der Bezugnahme aufeinander.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Adamczak, Bini (2008): Freundinnen werden. Zur Konstruktion neuer Beziehungen diesseits von Abstammung und Markt, in: polar. Politik, Theorie, Alltag 5. Download unter: [http://www.polarzeitschrift.de/polar\\_05.php?id=253](http://www.polarzeitschrift.de/polar_05.php?id=253) (Zugriff am 25.05.2018).

Adamczak, Bini (2017): Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende, Berlin: Suhrkamp.

Dewey, John (1988): Kunst als Erfahrung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Dewey, John (1996): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Aus dem Amerikanischen von Wolf Dietrich Junghanns. Hg. und mit einem Nachwort versehen von Hans-Peter Krüger, Bodenheim: Philo.

Dewey, John (2004): Ein allgemeiner Glaube, in: Ders.: Erfahrung, Erkenntnis und Wert. Hg. und übers. von Martin Suhr, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 229-292.

Ellis, Bret Easton (1991): American Psycho, New York: Vintage.

Grabau, Christian (2017): Diesseits von »Gemeinschaft und Gesellschaft«: pädagogische Denkformen des Sozialen, in: Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik 93, 423-436.

Hartmann, Martin (2003): Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatischen Demokratietheorie, Frankfurt a.M.: Campus.

Honneth, Axel (2015): Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung, Berlin: Suhrkamp.

Jameson, Fredric (2016): An American Utopia. Dual Power and the Universal Army. Edited by Slavoj Žižek, London u.a.: Verso.

Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Menke, Christoph (2004): Spiegelungen der Gleichheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Meyer-Drawe, Käte (2000): Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich, München: Kirchheim.

MEW: Marx, Karl/Friedrich Engels (1965-1990): Werke, Berlin: Dietz.

Nusser, Karl-Heinz (1974): Gleichgültigkeit, in: Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 3, Darmstadt: WBG, 671.

Rancière, Jacques (2010): Der Philosoph und seine Armen. Aus dem Französischen von Richard Steurer, Wien: Passagen.

Ricken, Norbert (2016): »Streit trennt, Streit verbindet«. Das Problem der Heterogenität zwischen Immunisierung und Communisierung, in: Doğmuş, Aysun; Karakaşoğlu, Yasemin; Mecheril, Paul (Hg.): Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft, Wiesbaden: Springer VS, 43-58.

Schlaudt, Oliver (2013): Über den Begriff der Gleichgültigkeit in Hegels »Logik« und seine Anwendung in der Analyse des Größenbegriffs bei Hegel und Marx, in: Hegel-Studien Bd. 47, 63-116.

Seibert, Christoph (2017): Imagination, Religion, Kritik. Überlegungen im Gespräch mit Michael Walzer, in: Kühnlein, Michael (Hg.): Exodus, Exilpolitik und Revolution. Zur Politischen Theologie Michael Walzers, Tübingen: Mohr Siebeck, 99-118.

Sloterdijk, Peter (2014): Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne, Berlin: Suhrkamp.

Thomä, Dieter (2016): Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Berlin: Suhrkamp.

Tiqqun (2003): Theorie vom Bloom. Aus dem Französischen von Urs Urban, Zürich u.a.: diaphanes.

---

**Zitationsvorschlag:**

Grabau, Christian (2018): Gleichheit und Gleichgültigkeit. (Ethik und Gesellschaft 1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-3> (Zugriff am [Datum]).

---

**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für soziaethik****1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«**

Christoph Deutschmann

Die Marx'sche Klassentheorie – oft totgesagt, aktueller denn je

Peter Bescherer

Deklassiert und korrumpiert: Das Lumpenproletariat als Grenzbegriff der politischen Theorie und Klassenanalyse von Marx und Engels

Christian Grabau

Gleichheit und Gleichgültigkeit

Matthias Möhring-Hesse

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Markus Rieger-Ladich

Mundgeruch und Achselschweiß. Ideologiekritik nach Marx

Bruno Kern

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Andreas Mayert

Marx, Ökomarxismus und Postwachstumstheorie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx begrüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie