

Daniel Loick
Die
Überlegenheit der
Unterlegenen

Eine Theorie
der Gegengemeinschaften
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2439

Aus der Perspektive unterdrückter Gruppen ist das Leben der Reichen und Mächtigen nicht unbedingt begehrenswert, ja, es erscheint oft ignorant, korrupt, hässlich oder traurig. Menschen, deren Lebensrealität durch Erfahrungen der Gewalt und des Leids geprägt sind, besitzen hingegen häufig einen Zugang zu epistemischen Einsichten, ethischen Haltungen und ästhetischen Ausdrucksweisen, der privilegierten Subjekten fehlt. Ob sie diese Ressourcen erschließen können, hängt jedoch von bestimmten kollektiven Praktiken ab: davon, ob sie Mitglieder von Gegengemeinschaften sind. Befreiung kann daher nie durch Inklusion oder Integration in dominante Institutionen zustande kommen. Der Kampf um Befreiung ist vielmehr ein Kampf um Abolition.

Daniel Loick ist Associate Professor für Politische Philosophie und Sozialphilosophie an der Universität Amsterdam. Von ihm erschien zuletzt: *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis* (stw 2066, hg. zus. mit Rahel Jaeggi), *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (stw 2212) und *Abolitionismus. Ein Reader* (stw 2364, hg. zus. mit Vanessa E. Thompson).

Daniel Loick
Die Überlegenheit der
Unterlegenen

*Eine Theorie der
Gegengemeinschaften*

Suhrkamp



Erste Auflage 2024

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2439

Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2024

Alle Rechte vorbehalten.

Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks

für Text und Data Mining im Sinne

von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-30039-8

www.suhrkamp.de

Inhalt

1. Im Reich der Maulwürfe. Einleitung	7
2. Die Überlegenheit der Unterlegenen	46
3. Das Wissen von Gegengemeinschaften	78
4. Die Normativität von Gegengemeinschaften ..	115
5. Die Ästhetik von Gegengemeinschaften	151
6. Die Affektivität von Gegengemeinschaften	185
7. Gegenhegemoniale Gewöhnung	216
8. Politik für Maulwürfe	249
 Danksagung	 289
Nachweise	291
Namenregister	292

I. Im Reich der Maulwürfe

Einleitung

W. E. B. Du Bois fragte 1926 in Chicago in einer Rede über Kunst sein Publikum:

Wenn ihr heute Abend ganz plötzlich zu vollwertigen Amerikaner:innen werden würdet, wenn eure Hautfarbe verblassen würde oder die Farbgrenze (*color line*) hier in Chicago auf wundersame Weise vergessen wäre, wenn ihr außerdem mit einem Mal reich und mächtig wäret: Was würdet ihr dann wollen? Was wäre euer erster Wunsch? Würdet ihr ein Auto mit den meisten PS fahren? Würdet ihr das prächtigste Anwesen an der Nordküste kaufen? Würdet ihr ein Rotarier oder ein Lion oder ein Was-auch-immer mit dem allerhöchsten Status sein wollen? Würdet ihr die auffälligsten Kleider tragen, die vornehmsten Abendessen geben und die längsten Zeitungsanzeigen schalten? Selbst wenn ihr euch solche Ideale ausmalt, wisst ihr in euren Herzen, dass dies nicht die Dinge sind, die ihr wirklich wollt. Ihr erkennt dies besser als der durchschnittliche weiße Amerikaner, weil wir, die wir in Amerika an den Rand gedrängt wurden, nicht nur eine gewisse Abneigung gegen das Geschmacklose und Grelle haben, sondern auch eine Vision davon, wie die Welt sein könnte, wenn sie wirklich eine schöne Welt wäre; wenn wir den wahren Geist hätten; wenn wir das sehende Auge, die schlaue Hand, das fühlende Herz hätten; wenn wir zwar kein vollkommenes Glück hätten, aber viel gute, harte Arbeit, das unvermeidliche Leid, das das Leben immer mit sich bringt, Opfer und Warten, all das – aber dennoch in einer Welt lebten, in der die Menschen wissen, in der sie gestalten, in der sie sich selbst verwirklichen und in der sie das Leben genießen. Dies ist die Art von Welt, die wir schaffen wollen, für uns selbst und für ganz Amerika.¹

Aus der Perspektive unterdrückter, ausgebeuteter und marginalisierter Gruppen erscheint das Leben der Reichen und Mächtigen nicht unbedingt begehrenswert. Dies liegt daran, dass die Ausübung von Herrschaft die Herrschenden nicht unberührt lässt: Sie lässt ihre Lebensform zu einer ignoranteren, gemeineren, hässlicheren und traurigeren werden. Andererseits verfügen gerade unter-

1 W. E. B. Du Bois, »Criteria of Negro Art«, in: ders., *Writings*, New York 1986, S. 993-1002, hier: S. 994 f.

drückte Gruppen häufig über spezifische Vorteile: Wie Du Bois behauptet, wissen, wollen, fühlen, träumen sie nicht nur *anders* als die Mitglieder dominanter Gruppen, sondern *besser*.

Beschreibungen wie die von Du Bois finden sich in der Geschichte politischer und sozialer Bewegungen unzählige Male. Das verbotene Geheimwissen der Frauen, die utopische Vorstellungskraft der Arbeiter:innenbewegung, die erfüllende Nähe von Sorge-Beziehungen, die stabile Verlässlichkeit kollektiver Solidarität, der transgressive Rausch der politischen Aktion, der virtuose Einfallsfülle reicher Subkultur, die fragile Schönheit des bedrohten Alltäglichen – all dies sind Figuren, mit denen die Selbstreflexionen subalternen Gemeinschaftsformen trotz der Katastrophe ihrer materiellen Lebensumstände für sich Formen von Überlegenheit gegenüber ihren Unterdrückten reklamieren. Diese Beschreibungen behaupten also eine Verkehrung von Überlegenheiten: Jemand kann politisch, ökonomisch, sozial oder kulturell unterdrückt sein, aber dennoch einen epistemischen, normativen, ästhetischen oder affektiven Vorteil haben.

Dieses Buch beginnt mit der Prämisse, dass es sich bei der performativen Zurückweisung der Pathologien der dominanten Lebensform und der Berufung auf die heilsamen Effekte der eigenen, die Du Bois und viele andere vorgenommen haben, nicht einfach um ideologische Irrtümer handelt, mit denen sich die Unterdrückten ihre miserable Situation schönreden. Es unternimmt vielmehr den Versuch einer systematischen Rekonstruktion und Verteidigung der Behauptung einer Überlegenheit der Unterlegenen. Dabei geht es um die Fragen: Wie lässt sich die Verkehrung von Vorteilen genauer beschreiben? Worin genau besteht die Überlegenheit der Unterlegenen – von welcher Art ist sie, welche Voraussetzungen und welche Einschränkungen gelten für sie? Wie kann diese Überlegenheit materialistisch erklärt werden, was sind ihre objektiven Bedingungen? Was folgt aus ihr – für eine kritische Gesellschaftsanalyse, für ein Nachdenken über gesellschaftliche Alternativen, für eine emanzipatorische Transformationstheorie? Wie sieht eine Politik aus, die aus der Perspektive einer Überlegenheit subalternen Praktiken heraus formuliert ist?

In ihrer Allgemeinheit mutet die Behauptung von einer »Überlegenheit der Unterlegenen« sofort absurd an. Sie scheint der faktischen Lage unterdrückter Gruppen, die von Gewalt und Leid,

Armut und Mangel, Trauma und Unglück geprägt ist, nicht zu entsprechen, mehr noch: sie scheint diese Situationen zu romantisieren, zu idealisieren, zu entschuldigen oder zumindest zu bagatellisieren. Die Ungerechtigkeit von Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen besteht ja gerade darin, dass den Beherrschten – und nicht etwa den Herrschenden – etwas Wesentliches vorenthalten wird. Die Grundthese, die hier verfolgt werden soll, muss daher in zwei wichtigen Punkten präzisiert werden. Erstens kommen Vorteile von der Art, wie Du Bois und viele andere sie im Blick haben, unterdrückten Menschen offenkundig nicht schon an sich, das heißt *nicht qua ihrer Unterdrückung* und also *nicht automatisch* zu. Es gibt viele Unterdrückte, die sich in ihrer Armut durchaus nach einem Haus an der Westküste oder einem vornehmen Dinner sehnen, es gibt auch Unterdrückte, die sich keine »schöne Welt« ausmalen können oder denen die Worte fehlen, ihre eigene Situation überhaupt als veränderbar zu begreifen. Mehr noch: Es gibt viele Unterdrückte, die selbst zu Unterdrückenden werden oder werden wollen, etwa weil sie menschenverachtenden Vorstellungen wie Rassismus, Sexismus, Antisemitismus, Homo- und Transfeindlichkeit anhängen. Die Vorteile, von denen hier die Rede ist, kommen also nur *bestimmten* unterdrückten Gruppen zu: solchen, die sich auf spezifische Weise zusammenschließen, organisieren und interpretieren. Zweitens darf die spezifische Überlegenheit von Unterlegenen nicht so verstanden werden, dass ihre soziale Situation *erstrebenswert* wäre, dass man also ihre Position einnehmen wollen sollte. Zwar ist es ihre soziale Positionierung, die ihnen Zugang zu besserem Wissen, Werten, Ausdrucksweisen und Gefühlen verschafft, aber der Gehalt dieser Vorteile ist selbst dynamisch: Er drängt auf die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen, auf ein Verlassen der Position des Beherrschtseins. Wer von einer Überlegenheit von Beherrschten spricht, sagt also nicht, dass es gut ist, beherrscht zu sein, sondern im Gegenteil: dass es gut ist, von der politischen Perspektive von Beherrschten aus- und von dort aus weiterzugehen, das heißt: Herrschaft zu bekämpfen.

Epistemische, normative, ästhetische und affektive Vorteile sind keine *Gegebenheiten*, sondern *Errungenschaften*. Sie erschließen sich nur unter bestimmten Bedingungen und durch bestimmte Praktiken. Es gibt also einen Abstand oder eine Spannung zwischen einer gesellschaftlich formierten Perspektive und einer, die durch

beherrschte Gruppen aktiv erarbeitet wurde. Dies deutet Du Bois an, wenn er zugesteht, dass sich seine Zuhörer:innen sicher von Zeit zu Zeit auch die Ideale der Mainstream-Gesellschaft ausmalen, dass sie aber »in ihrem Herzen« wüssten, dass sie diese eigentlich »nicht wirklich wollen«. Er fordert sie auf, sich von ihren unmittelbaren, aber verzerrten Neigungen zu distanzieren und sich auf die Stärke zu besinnen, die gerade aus dieser Distanz resultiert. Um zu wissen, was man »wirklich« will, um sich also zu seinen empirisch zunächst erlebten Wünschen, Begehren, Ansichten in ein kritisches Verhältnis zu setzen, bedarf es eines alternativen Interpretationsrahmens, der dabei hilft, Erfahrungen anders kognitiv einzuordnen und normativ zu bewerten. Eine Hausfrau der 1950er Jahre, die ihren häuslichen Alltag als dröge und sinnentleert erlebt, aber über kein Vokabular verfügt, ihre Situation als Form von Ausbeutung zu begreifen; eine trans* Jugendliche, die in Florida der 2020er Jahre lebt und über keine subkulturelle Anschlüsse verfügt und ihr eigenes Körpererleben als unnormal oder pervers empfindet; ein weißer Arbeiter im ländlichen Sachsen, dessen Alltagskultur ihm wenig Anlass für eine Überschreitung oder Hinterfragung, sondern vor allem für eine Bestätigung und Intensivierung der bestehenden Strukturen bietet – all dies (und vieles mehr) sind Beispiele dafür, dass die Erschließung einer Überlegenheit durch unterdrückte Gruppen auf vielfältige Weise scheitern kann. Auf der anderen Seite können oppositionelle kollektive Bezugsrahmen ein unterdrücktes Individuum von dieser Sprachlosigkeit, dieser Einsamkeit oder dieser Korruption befreien: nicht, indem es auf die dominante Position überwechselt (ein Rotarier, Lion oder ein Was-auch-immer wird), sondern indem sie ihm die Vorstellung davon eröffnen, »wie die Welt sein könnte, wenn sie wirklich eine schöne Welt wäre«.

Die Erschließung einer Überlegenheit der Unterlegenen hängt also wesentlich von spezifischen Formen der Kollektivierung zusammen, von der Art und Weise, wie sich beherrschte Menschen zusammenschließen oder zueinander verhalten. Sie ist das Resultat der Praktiken von *Gegengemeinschaften*: Gemeinschaften unterdrückter oder ausgeschlossener Gruppen, die zur dominanten Gesellschaft explizit oder implizit ein Verhältnis der Distanz bewahren. Der kollektive Bezugsrahmen, den Du Bois aufruft, wenn er von sich und seinen Zuhörer:innen in der ersten Person Plural

spricht, ist keine rein intellektuelle Weltanschauung oder politische Einstellung, sondern verweist auf etablierte und tradierte Praktiken und Gewohnheiten. Gegengemeinschaften sind, wie die dominante Gesellschaft auch, von einer spezifischen Sittlichkeit geprägt, das heißt von eingespielten Bräuchen, impliziten Normen, kollektiven Handlungserwartungen und kulturellen Ausdrucksweisen. Anders als die Sittlichkeit der Mainstream-Gesellschaft beansprucht die Sittlichkeit von Gegengemeinschaften allerdings nie, mit sich selbst versöhnt zu sein. Sie verbleibt in einer ständigen Spannung, einem ständigen Konflikt: mit ihren sozialen Antagonist:innen, mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung, mit anderen (Gegen-)Gemeinschaften, mit sich selbst. Es ist aber gerade diese Spannung, die zum Alltag aller Angehörigen von Gegengemeinschaften gehört, die ihnen bestimmte Vorteile verschafft. Denn anders als die Mitglieder dominanter Gruppen – anders als »der durchschnittliche weiße Amerikaner« (oder Deutsche) – sind sie es gewöhnt, mit Widersprüchen und Kontestationen umzugehen. Die Sittlichkeit von Gegengemeinschaften hat Fähigkeiten und Einstellungen kultiviert, die dynamisch und transgressiv sind. Dies sind Fähigkeiten und Einstellungen, derer es zur guten Ausübung unterschiedlicher Facetten sozialer Praxis bedarf: für die Produktion von Wissen, die Ermittlung von Normen, die Wertschätzung von Schönheit und das Erleben von Affekten. Wenn dies aber stimmt – wenn Gegengemeinschaften über epistemische, normative, ästhetische und affektive Vorteile gegenüber dominanten Gruppen verfügen –, dann kann Befreiung von sozialer Herrschaft nicht in der Inklusion, Integration oder Assimilation unterdrückter oder ausgeschlossener Gruppen in die Institutionen der bestehenden Gesellschaft bestehen. Der Kampf um Befreiung ist dann ein Kampf um Abolition.

Herrschaft und Knechtschaft

In seiner Rede setzt Du Bois voraus, dass es sich bei dem Verhältnis der schwarzen Community zu der Welt der prächtigen Anwesen an der Nordküste nicht einfach um eine Differenz, sondern um eine Form von Herrschaft handelt. Hierfür steht der Begriff der *color line*: Sie ist eine Linie, die nicht einfach zwei unterschiedliche Kul-

turen, sondern Herrschende und Beherrschte voneinander trennt. Herrschaft ist eine soziale Relation, in der eine Seite auf eine andere Seite machtförmig einwirkt, dabei aber selbst auch affiziert wird. Das Wesen von Herrschaft besteht also darin, sowohl einen Antagonismus als auch eine Totalität zu fabrizieren: Herrschende und Beherrschte bilden einen Gegensatz, weil sie oppositionelle Interessen und Perspektiven haben, zugleich aber auch eine Einheit, weil sie beide ein Teil derselben Beziehung sind. Sie können nicht ohne den jeweils anderen Part gedacht werden. Das Verhältnis bleibt weder Herrschenden noch Beherrschten äußerlich: Es konstituiert sie in ihren jeweiligen Subjektivitäten. Die Herrschenden subordinieren zwar die Beherrschten, sind dabei aber auch selbst dem Herrschaftsverhältnis unterworfen. Eine Königin, eine Kapitalistin oder eine Bundeskanzlerin übt Herrschaft über andere aus (und ist ihnen gegenüber privilegiert), ist darin aber selbst nicht freischwebend oder unabhängig, sondern selbst von diesem Verhältnis geprägt und vielfältigen Zwängen ausgesetzt.

Hegel hat in seinem kurzen, aber extrem einflussreichen Kapitel »Herrschaft und Knechtschaft« in der *Phänomenologie des Geistes* die erste und bis heute paradigmatische Analyse des Zusammenhangs von Herrschaftsverhältnissen und Subjektkonstitution vorgelegt. Historisch revolutionär war daran, Herrschaft nicht aufgrund naturrechtlicher oder transzendenter moralischer Argumente zu kritisieren, sondern durch eine Rekonstruktion der Genese moderner Subjektivität zu zeigen, dass unter Bedingungen asymmetrischer Anerkennung kein gelungenes Selbstbewusstsein möglich ist. Menschliche Lebensformen bedürfen zur Entwicklung von Unabhängigkeit der Bestätigung durch andere. Das Selbstbewusstsein ist, wie Hegel sagt, »nur als ein anerkanntes«:² Intersubjektivität ist die Bedingung von Subjektivität. Wer die anderen aber nicht als gleich anerkennt, ihnen also gar nicht den moralischen Status eines freien Subjekts zuspricht, kann von ihnen auch keine gehaltvolle Anerkennung erhalten. Wenn sich als Ergebnis eines geschichtlichen Kampfs Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse herausbilden, so unterminiert das nicht nur die Position des Knechts, sondern auch des Herrn: Seine Subjektivität wird leer, eitel, einsam. Hegel treibt diese Analyse der Pathologien des herrischen Bewusstseins

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1986, S. 145.

noch weiter, indem er nicht nur argumentiert, dass dem Herrn eine authentische Anerkennung entgeht, sondern sogar, dass der Knecht eine *bessere* Möglichkeit hat, diese zu erlangen: Durch seine alltäglichen Erfahrungen manifestiert sich in ihm bereits die »Wahrheit« über die Natur des selbständigen Bewusstseins. Dies begründet Hegel vor allem durch die Praxis der Arbeit. Indem er für den Herrn arbeiten muss, hat der Knecht nicht nur die Gelegenheit, eine Erfahrung von Selbstwirksamkeit zu machen, sondern ist durch diese Ausbeutung auch gezwungen, eine virtuell soziale Handlungsorientierung zu entwickeln. Damit drückt sich in seiner Aktivität etwas aus, was dem eigentlichen Wesen menschlichen Selbstbewusstseins virtuell entspricht: eine Verbindung von Selbständigkeit und Sozialität. Indem Hegel diese Erfahrung der Seite des Knechts und nicht der des Herrn zuspricht, stellt er philosophiegeschichtlich erstmals die Behauptung einer Überlegenheit der Unterlegenen auf.

Hegels Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft beruht auf einer Reihe von Vereinfachungen, die Herrschaft und Knechtschaft zunächst als personale Beziehung mit nur zwei Polen figuriert. Er stellt keine materialistische Analyse an, sondern nur ein formales Schema bereit, in das sich die Erfahrungen, die von Du Bois und so vielen anderen Theoretiker:innen unterdrückter Erfahrungen artikuliert wurden, eintragen lassen. Dieses Schema wurde von unzähligen Befreiungsbewegungen aufgegriffen und umgedeutet, die die Verkehrung von sozialen und epistemischen Vorteilen aktualisiert und variiert haben.³ In marxistischen, feministischen, antikolonialen und antirassistischen Theoriebildungen werden immer wieder ähnliche Motive aufgerufen: der *Kampf*, in dem eine Gruppe sich in der Lage zeigt, einer anderen eine herrschaftsförmige soziale Formation aufzuzwingen; das *Defizit des herrischen Bewusstseins*, das sich in Formen einer epistemischen Ignoranz, einer moralischen Indifferenz und Kälte, einer ästhetischen Hässlichkeit und einer emotionalen Verarmung artikuliert; *Vorteile des knechtischen Bewusstseins*, die etwa überlegene Einsichten, normative Orientierungen, ästhetische Ausdrucksweisen oder affektive Ressourcen beinhalten; Analysen über die *objektiven passiven Bedingungen*, aus denen die

3 Vgl. überblickshaft Hannes Kuch, *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*, Frankfurt/M. 2013.

Vorteile des knechtischen Bewusstseins resultieren, die etwa in der Nicht-Integriertheit in die pathologische Gesellschaft, in der Ausübung bestimmter Tätigkeiten oder in spezifischen Sozialisationserfahrungen liegen können.

Hegel hatte spezifische Herrschaftsverhältnisse vor Augen, als er sein Schema entwickelte, nämlich solche, die zentral über Arbeit vermittelt sind. In der Hegel-Forschung ist umstritten, ob er sich dabei etwa auf die feudalen Leibeigenen, die Versklavung in Haiti oder die Hausangestellten der bürgerlichen Gesellschaft beziehen wollte. Dieser Streit zeigt bereits, dass Herrschaft in der Realität vielfältige Formen annimmt und sich auch nicht in der von Hegel beschriebenen Reinform vorfinden lässt. Herrschaft kann als direkte Gewalt und Vernichtungsdrohung, als politische Unterdrückung, als kapitalistische Ausbeutung und Überausbeutung, als Marginalisierung oder Unsichtbarmachung, als Vernachlässigung und Exklusion, als Normativität oder als Kommodifizierung auftreten. Versklavung, Lohnarbeit, sexuelle Objektifizierung, Internierung, Grenzkontrolle, die Vergiftung von Lebensgrundlagen, Gentrifizierung und Verdrängung, geschlechtliche (Fehl-) Identifikation, all das sind Beispiele von Herrschaft, die aber in ihrer Form, Vermittlung, Intensität und in ihren Auswirkungen stark variieren. Herr und Knecht stehen sich zudem selten frontal gegenüber: Herrschaft ist anonym, über weiträumige soziale Beziehungen vermittelt und beinhaltet regelmäßig mehrere verschiedene Artikulationen. (Kapitalismus, Sexismus und Rassismus haben jeweils eine ökonomische, kulturelle und politische Ausdrucksweise, die unterschiedlich intensiv sein können und auf komplexe Weisen miteinander interagieren.) Herrschaft verändert sich auch über die Zeit: So hat patriarchale Heteronormativität noch vor 50 Jahren die Form relativ starrer Ausschluss- und Disziplinierungsformate angenommen, beruht im postmodernen Neoliberalismus aber eher auf Formen der kommerzialisierten Vereinnahmung. Herrschaft ist zudem keine einzelne Handlung, sondern eine stabilisierte, institutionalisierte, eingespielte und häufig naturalisierte asymmetrische Subordinationsbeziehung zwischen heterogenen sozialen Gruppen. Viele marxistische Theoretiker:innen haben schließlich das Wesensmerkmal kapitalistischer Herrschaft darin gesehen, dass sie gerade keine direkte Beherrschung durch identifizierbare Akteur:innen darstellt, sondern sich in Form eines subjektlosen »stummen

Zwangs«⁴ durchsetzt, in dem reale Personen nur noch die Rolle von »Charaktermasken« spielen.

Eine soziologisch informierte Verteidigung der These von der Überlegenheit der Unterlegenen darf daher nicht so schematisch und monolithisch vorgehen wie Hegel. Sie darf erstens Herrschaft nicht ökonomistisch verengen, sondern muss sie in ihren vielgestaltigen Erscheinungsformen und den damit korrespondierenden subjektiven Erfahrungen jeweils konkret analysieren; sie darf zweitens die Überlegenheit knechtischen Bewusstseins nicht als Teil eines formalen Schemas verstehen, sondern muss sich als prekäres Resultat eines kontingenten Subjektivierungsprozesses begreifen; sie darf drittens Herr und Knecht nicht personalisieren, also als individuelle Antagonist:innen imaginieren, sondern muss sie als kollektive soziale Positionen innerhalb eines übergeordneten Beziehungsgeflechts analysieren; sie darf viertens die Herrschaftsrelation nicht als statisch und kontinuierlich figurieren, sondern muss sie in ihren sich historisch ändernden Modulationen immer neu in den Blick nehmen; und sie darf fünftens die Positionen von Herr und Knecht (oder Arbeiterin und Kapitalistin, Mann und Frau, Kolonisor:innen und Kolonisierten) nicht dualistisch simplifizieren, sondern muss diffuse Zwischenräume und instabile Identitäten in die Analyse einbeziehen.

Du Bois weiß, dass die Vision einer »schönen Welt« nicht automatisch aus dem Alltagsbewusstsein seiner Zuhörer:innen emergiert. Er muss sie dazu auffordern, sich einer Ahnung bewusst zu werden, die in ihnen noch unentdeckt schlummert. Dies tut er, indem er sie in der ersten Person Plural adressiert: als ein »Wir«. Ob beherrschte Menschen sich als in der Lage erweisen, das strukturelle Potential auszuschöpfen, das sie aufgrund dieser Position haben, hängt nicht zuletzt davon ab, wie sie sich zueinander verhalten. Hegel verzichtet darauf, eine Möglichkeit auszuloten, die sich aus seiner eigenen Analyse eigentlich ergibt: die Möglichkeit nämlich, dass unterdrückte Individuen – Knechte beziehungsweise Mägde – ihren Herren den Rücken kehren, sich untereinander anerkennen und auf dieser gegenseitigen Anerkennungsbeziehung eigene Gemeinschaften gründen. Solche knechtischen Gemeinschaften haben durch die Geschichte hindurch für unterdrückte Gruppen

4 Vgl. zuletzt Søren Mau, *Stummer Zwang. Eine marxistische Analyse der ökonomischen Macht im Kapitalismus*, Berlin 2023.

einen essentiellen Erfahrungshorizont gebildet. Menschen, denen die Identifikation mit der etablierten Gesellschaft verunmöglicht ist, konstituieren eigene soziale Praxiszusammenhänge, die ihnen Formen der Selbstverwirklichung und Freiheit auch innerhalb herrschaftsförmiger Verhältnisse erlauben.

Gegengemeinschaften

Eine Gegengemeinschaft ist durch drei Merkmale definiert. Erstens sind ihre Mitglieder gesellschaftlich unterdrückt oder marginalisiert, das heißt, sie unterliegen Formen von ökonomischer, politischer, sozialer oder kultureller Herrschaft. Zweitens handelt es sich um Gemeinschaften in einem weiteren Sinne des Wortes, das heißt um relativ stabile und eingespielte Formen der Sozialität, die auf der expliziten oder impliziten Bestätigung ihrer Mitglieder beruht. Gegengemeinschaften können dabei verwandtschaftlich, freundschaftlich oder nachbarschaftlich geprägt sein, sich aber auch als oppositionelle Subkulturen und Szenen, politische Bewegungen, Gruppen und Parteien, subökonomische Formen der Kooperation oder bewusst betriebene Politik der Lebensformen, etwa in Kommunen oder Genossenschaften, konstituieren. Drittens ist eine Gegengemeinschaft durch eine entweder intentionale oder implizite Distanzierung von dominanten gesellschaftlichen Strukturen gekennzeichnet, die von subtilen Vorbehalten bis zu offener Opposition reichen kann (eben ein »Gegen-«).

Gegengemeinschaften sind Lebensformen in dem von Rahel Jaeggi definierten Sinn. Sie umfassen demnach »Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit normativem Charakter, die die kollektive Lebensführung betreffen, obwohl sie weder streng kodifiziert noch institutionell verbindlich verfasst« sind.⁵ Ebenso wie alle anderen Lebensformen sind auch Gegengemeinschaften also nicht als einzelne Praktiken, sondern als *Bündel von Praktiken* zu verstehen, sie beziehen sich nicht auf individuelle, sondern immer auf *kollektive* Lebensweisen, sie beinhalten mit der *Gewohnheit* ein eingespieltes und daher auch nicht immer bewusstes Moment, und sie haben einen *normativen* Charakter, das heißt, sie struktu-

⁵ Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, S. 77.

rieren Handlungserwartungen und -orientierungen ihrer Mitglieder. Lebensformen umfassen also eine existenziellere oder »tiefere« Dimension als Lebensstile, Moden oder kurzlebige Zusammenschlüsse, sind aber nicht so formell reguliert wie Institutionen oder Organisationen. Allerdings sind nicht alle Lebensformen Gegengemeinschaften, sondern eben nur diejenigen, die beherrscht sind (also nicht der Rotary oder der Lions Club), die genuin gemeinschaftlich sind (also nicht das Internetforum für vegane Küche) und die eine Distanz zu dominanten Idealen bewahren (also nicht Incels oder Pegida).

Der Begriff der Gegengemeinschaft hat eine Nähe zu einer Reihe ähnlicher Konzepte wie etwa dem der Subkultur, der Gegenöffentlichkeit, des oppositionellen Bewusstseins, der abolitionistischen Geographien oder der Undercommons. Stuart Hall und seine Kolleg:innen haben Mitte der 1970er Jahre beschrieben, wie sich in Jugend- und anderen Subkulturen Widerstand durch Rituale ausdrückt: Es ist nicht ein bewusstes politisches Programm, sondern Kleidungsstile, Körpergebaren, sprachliche Idiome oder musikalische Ausdrucksweisen, mit denen eine Zurückweisung der Werte der Mainstream-Gesellschaft artikuliert wird.⁶ Anfang der 1990er Jahre hat Nancy Fraser die Vorstellung einer einheitlichen übergreifenden »Öffentlichkeit« kritisiert, von der viele liberale und auch viele kritische Theoretiker:innen unhinterfragt ausgehen, und auf die Wichtigkeit »subalternen Gegenöffentlichkeiten« hingewiesen, in denen unterdrückte Gruppen oppositionelle Interpretationen zirkulieren lassen.⁷ Michael Warner hat dieses Konzept aufgegriffen, aber präzisiert: Eine Gegenöffentlichkeit ist nicht nur ein alternativer, sondern ein antagonistischer Diskurs, er steht zu den dominanten Diskursen und ihren Regeln in einem Verhältnis

6 Stuart Hall, Tony Jefferson (Hg.), *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*, London 1976; explizit zum Begriff der Gegenkultur J. Milton Yinger, *Countercultures: The Promise and Peril of a World Turned Upside Down*, New York 1984; als Klassiker der feministischen Subkulturforschung vgl. Angela McRobbie, *Feminism and Youth Culture: From 'Jackie' to 'Just seventeen'*, London 1991; für ein Update einiger Einsichten der Subkulturforschung siehe Ken Gelder (Hg.), *The Subcultures Reader. Second Edition*, London/New York 2005.

7 Nancy Fraser, »Neue Überlegungen zu Öffentlichkeit. Eine Kritik der real existierenden Demokratie«, in: dies., *Die halbierte Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1997, S. 107-150.

der radikalen Kontestation.⁸ Jane Mansbridge benutzt den Begriff des »oppositionellen Bewusstseins«, um die Interpretationsmuster zu beschreiben, die die subjektive Seite politischer und sozialer Bewegungen auszeichnen. Mansbridge unterstreicht dabei, dass oppositionelles Bewusstsein keine Kapsel, sondern ein Spektrum ist; es ist dynamisch und wandelbar.⁹ Ruth Wilson Gilmore betont den räumlichen Aspekt von solidarischen Gemeinschaften, wenn sie befreiende Sozialformationen als »abolitionistische Geographien« beschreibt.¹⁰ Stefano Harney und Fred Moten schließlich nehmen in ihrem Begriff der Undercommons den Gedanken einer geteilten und frei verfügbaren Infrastruktur auf, wie er in der Idee der Commons ausgedrückt ist, verbinden ihn aber mit einem Moment der Beunruhigung und Unregierbarkeit. Die Undercommons sind eine Form der experimentellen Relationalität, die unterschiedlichen marginalisierten Gruppen offensteht, sich aber nicht institutionalisieren oder programmieren lässt.¹¹ Zwischen all diesen Konzepten gibt es viele Überschneidungen; es kommt häufig vor, dass sich ein und dieselbe soziale Formation sowohl als Gegengemeinschaft wie auch als Subkultur, Gegenöffentlichkeit, Gegenbewusstsein, befreiende Geographie oder als Undercommons beschreiben lässt. Der Begriff der Gegengemeinschaft nimmt viele Aspekte dieser anderen Begriffe auf, fokussiert aber auf die *soziale* Qualität der entsprechenden Zusammenhänge: auf die Art und Weise, wie ein Kollektiv seine gewohnheitsmäßigen Praktiken normativ aufeinander bezieht.¹²

8 Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, New York 2002, S. 118–120.

9 Jane Mansbridge, »Complicating Oppositional Consciousness«, in: dies., Aldon Morris (Hg.), *Oppositional Consciousness. The Subjective Roots of Social Protest*, Chicago 2001, S. 238–264.

10 Ruth Wilson Gilmore, »Geographien des Abolitionismus und das Problem der Unschuld«, in: Mike Laufenberg, Vanessa E. Thompson (Hg.), *Sicherheit. Rassismuskritische und feministische Beiträge*, Münster 2021, S. 160–181.

11 Stefano Harney, Fred Moten, *Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium*, Wien 2016.

12 Im deutschsprachigen Raum haben Bini Adamczak und Eva von Redecker Transformationstheorien entwickelt, die die Rolle subalternen Sozialität bei der radikalen Umwälzung gesellschaftlicher Strukturen betonen. Eine Theorie der Gegengemeinschaften kann an diese Überlegungen anschließen, akzentuiert aber jeweils andere Aspekte. Die Pointe des von Adamczak konturierten Begriffs der »Beziehungsweisen« besteht gerade darin, sowohl Nah- als auch Fernbeziehungen zu umfassen; Gegengemeinschaften verfügen demgegenüber über

Gegengemeinschaften sind notorisch schwer zu identifizieren, weil es so viele Grenz- oder Streitfälle gibt. Ist eine bestimmte Gruppe »unterdrückt« genug, ist sie »Gemeinschaft« genug und genug »dagegen«? Ein Grund für diese Schwierigkeit liegt darin, dass Gegengemeinschaften grundsätzlich in unreiner und instabiler Form auftreten. Eine Gruppe kann in der einen Hinsicht unterdrückt, in einer anderen aber unterdrückend sein; es kann innerhalb unterdrückter Gruppen zur Ausübung von Macht und Gewalt kommen; eine Gruppe kann für eine lange Zeit unterdrückt sein, sich dann aber anpassen. Eine Gemeinschaft kann unterschiedliche Dichte und Intensität annehmen: Sie kann in loserer oder in enger Form organisiert sein; sie kann offen oder geschlossen sein; Menschen können mehreren Gemeinschaften zugleich angehören, deren konkurrierende Handlungserwartungen auch Rollenkonflikte erzeugen können. Ebenso kann der Grad der Distanz von Gegengemeinschaften zu den dominanten Institutionen fluktuieren und variieren: Sie müssen nicht immer auf einem kohärenten und umfassenden Transformationsprogramm basieren, sondern können sich auch anhand spezifischer Anlässe der Unzufriedenheit oder Empörung kristallisieren; ihre Distanz kann eher diffus oder emotional sein; sie können in Bezug auf eine Frage eine oppositionelle, in Bezug auf eine andere eine reaktionäre Einstellung haben. Man darf sich Gegengemeinschaften daher nicht als homogene Blasen vorstellen, die separatistisch vom Rest der Gesellschaft abgetrennt sind. Eher als eine örtliche ist eine zeitliche Metapher angemessen: Gegengemeinschaften sind unreine Praxiskontexte, auf längere Dauer angelegte Aushandlungs- und Revisionszusammenhänge. Sie haben asynchrone Temporalitäten, Geschwindigkeiten, Entwicklungslinien, Vergangenheitsbezüge und Zukunftsaspirationen.

ein dichteres Netz sittlicher Praktiken. Redeckers Praxistheorie des radikalen Wandels beschreibt präzise das Zusammenspiel von Disaggregation, Assoziation und Kontamination, das für gegemeinschaftliche Sozialität kennzeichnend ist, und entwirft darauf aufbauend eine überzeugende Theorie interstitiell vorbereiteten radikalen Wandels. Eine Analyse von Gegengemeinschaften betont demgegenüber die nicht-gewählten, heteronomen Konstitutionsbedingungen antagonistischer Praxiskontexte sowie die Bedeutung entgegenkommender gesellschaftlicher Desintegrationstendenzen und Krisen. Bini Adamczak, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin 2017, insbes. S 239-257; Eva von Redecker, *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt/M. 2018.