

Doch so erfolgreich der linkspopulistische Diskurs wahlpolitisch (zunächst) ausfällt, er entbehrt eine zentrale Facette des frühen Empörungsdiskurses. Die andere Seite der Diskursivierung ist die *Passivierung* der Praxis im Diskurs. Die Proteste ab 2011 zeichnete nicht nur aus, was sie artikulierten, sondern *wie* sie es taten, nämlich in einer Myriade von Versammlungen. Dieselbe Partizipationseuphorie zieht anfangs auch Podemos auf sich. Die Partei spricht die Underdogs nicht nur diskursiv an, sie zieht im Jahr 2014, unmittelbar nach der Parteigründung, auch über hunderte Basisgruppen, die círculos, organisatorisch an. Im Podemos-Projekt artikuliert sich sowohl ein reaktiver Diskurs der Empörung als auch dessen Praxis. Doch der »populist proceduralism« (Seguín), den die Partei anfangs über ihre basisdemokratische Organisationsformen verspricht, wird im Zuge der systematischen Diskursivierung ausgehöhlt (Kap. V.5). Zugespitzt formuliert: Bei Podemos wird die anfängliche Praxis-Diskurs-Formation zur Diskursformation im engen Sinne. Der Parteiführung gelten die von der Basis kommenden Praktiken zusehends als Irritation, welche die Produktion des angeblich richtigen, an Laclau geschulten linkspopulistischen Diskurses verzerren. Der Diskurs verliert bei Podemos seine Praxis.

1.2 Kollektivität im Wandel, Empörte als Sozialfigur

Eine erweiterte Hegemonietheorie kartiert den beschleunigten Wandel, der in Spanien ab 2011 geschieht, mit Umsicht. Die Veränderungen, welche die Indignados in Spanien auslösen, müssen als historische Prozesse betrachtet werden. Sie bewirken teils vergängliche, teils nachhaltige und teils unvorhergesehene Verschiebungen. Eine exemplarische Prüfung davon, wie die neue Gegenhegemonie die Gesellschaft veränderte, ohne sie so zu verändern, wie sich wohl viele Indignados ersehnt hatten, bietet sich mit der Kategorie der Kollektivität an.

Im Rückblick ist festzuhalten, dass meine Kollektivitätskonzeption mitsamt ihrer empirischen Operationalisierung zwei Stärken birgt. Erstens zielen die analytisch entfaltenen Kategorien des verdichtenden Passagenpunktes, des sozialen Raumes und des anwesend-abwesenden Signifikanten darauf ab, die problematische Trennung zwischen dem Symbolischen, dem Materiellen und der Praxis, wie sie Laclau/Mouffe vornehmen, zu überwinden und die *Verwobenheit* dieser Ebenen zu betonen. Eine Verwobenheit, aus der wohlgemerkt *nicht* folgt, dass Kollektive immer zur gleichen Zeit und zu gleichen Anteilen symbolisierbar und sinnlich erfahrbar sind. Vielmehr wäre davon zu sprechen, dass jede Gemeinschaftsform konstitutiv *unrein* ist. Selbst dort, wo »ein Volk« durch einen scheinbar nur medialen Diskurs interpelliert wird, geschehen stetig punktuelle Ereignisse, bei denen dieser virtuelle Signifikant eine physische Anwesenheit annimmt.

Derartige Ereignisse dienen als mächtiger empirischer Beleg dafür, dass das Kollektiv auch wirklich sozialstrukturell vorhanden ist, dass es als Gesellschaft gelebt wird.⁵

Die zweite Stärke der hiesigen Kollektivitätskonzeption besteht in ihrer *Relativierung* des Antagonismus. Anders als bei Laclau/Mouffe spricht meine erweiterte Hegemonietheorie nicht mehr von einem konstitutiven Außen, sondern von einem *stabilisierenden Außen*. Zwar kommen in der Analyse konflikthafte Grenzziehungen fortwährend vor und werden immer wieder in ihrer Schlüsselrolle gewürdigt. Hinsichtlich der Kernfrage, wie soziale Kohäsion hergestellt wird, ist aber der Blick nicht nur nach außen, sondern auch nach *innen* zu richten. Aus der Analyse geht klar hervor, dass sich Kollektivität eben auch deshalb bildet, weil ein gemeinsamer Raum geschaffen wird, in welchem verletzte Körper zusammenkommen, ihre Verletzlichkeit teilen und diese als kollektive Erfahrung ausdrücken. Die Plattform der Hypothekbetroffenen ist eines der prominentesten Beispiele Westeuropas dafür, wie Butlers Diktum eingelöst wird, dass sich verletzte Subjekte in Versammlungen zusammenschließen, um dort eine »verkörperte Politik« auszuführen und sich als Souverän zu inszenieren (Martínez Guillem 2019: 6). Sogar Podemos richtete sich immer wieder nach innen, um sich als Erfahrungsgemeinschaft der wirtschaftlich wie politisch Verletzten zu artikulieren.

Ein solch holistisches Kollektivitätsverständnis kann der Hegemonietheorie im Besonderen und der Kultursoziologie im Allgemeinen wertvolle konzeptuelle wie analytische Impulse geben. Gleichwohl besitzt meine Konzeption von Kollektivität (noch) eine deutliche Schwachstelle. Das Argument setzt implizit voraus, dass die Gemeinschaftsformen, die sich rund um den Diskurs der Empörung artikulieren, in eben diesem Diskurs eingebunden bleiben. Was dabei unberücksichtigt bleibt, ist jener ständige Prozess der Deartikulation und Reartikulation, der für Laclau/Mouffe das Soziale auszeichnet – und dort besonders prominent ist, wo er die entleerten Signifikanten betrifft, welche die Gesellschaft *in toto* definieren. Nimmt man den prominenten Begriff des »Volkes« in den Blick, so steht aus hegemonietheoretischer Sicht fest, dass stetige Deutungskämpfe darüber geschehen, wie dieser Begriff zu definieren ist. Die Frage, ob das Volkssubjekt als *das Volk* jene autoritäre und kulturessentialistische Wendung erhält, wie sie im deutschsprachigen Raum diskursbestimmend ist, oder ob es als *le peuple*, *the people* oder eben *el pueblo* eine politische Gemeinschaft konnotiert, steht nach Laclau/Mouffe prinzipiell offen, wird doch der Volksbegriff im hegemonialen Ringen immer wieder neu besetzt.

Wie aber lässt sich die dynamische Umbesetzung von Kollektivität denken, wenn es nicht bloß um leere, sondern nun um anwesend-abwesende Signifikanten geht? Ist die De- und Reartikulationspraxis auch für versinnlichte Gemeinschaftsformen vorstellbar? Eine Antwort auf diese Fragen kann die Kategorie der *Sozialfigur* bieten. Im Folgenden skizziere ich eine theoriebildende Bewegung, die sich durch die bisherige empirische

5 Ein Beispiel aus dem rechten Spektrum bietet der Sturm auf das Kapitol vom 6. Januar 2021. Die Trump-Anhängerschaft, die ihn forcierte, war mehr als nur ein Mob. Sie gerierte sich zum neuen Volkssubjekt. War zuvor das »amerikanische Volk«, das der Trumpismus interpellierte, ein eher passives mediales Publikum und kulturelles Milieu geblieben, so wuchs es mit dem Sturm aufs Kapitol über die Figur des Ex-Präsidenten hinaus. Das weiße, xenophobe und nationalistische Amerika setzte somit seine politische Artikulationsfähigkeit unter Beweis.

Auseinandersetzung informieren lässt, aber vor allem weitergehende Forschungen anstoßen soll. In der Definition, die ihr Stephan Moebius und Markus Schroer (2010: 8) und vor allem Sebastian Moser und Tobias Schlechtriemen (2018) verleihen, besitzt die Sozialfigur zum einen die strukturelle Unbestimmtheit des leeren Signifikanten. Zum anderen besteht sie aus einem Bündel sozialer Erfahrungen und sozialer Praktiken, wie sie auch mein erweitertes Kollektivitätsverständnis hochhält. Warum aber braucht es einen neuen Begriff, um erneut das zu sagen, was bereits gesagt wurde? Weil in meiner Leseart die Sozialfigur zum Ausdruck bringt, dass eine sinnliche Konzeption von Kollektivität in der Gesellschaft *sedimentiert* und gleichzeitig in ihr *zirkuliert*, beständigen Reartikulationen ausgesetzt ist.

Der Ausgangspunkt für meine Aneignung des Begriffes der Sozialfigur ist die Beobachtung von Moser/Slechtriemen (ebd.: 165), dass Sozialfiguren »Beschreibungsformen in soziologischen Gegenwartsdiagnosen« darstellen. Ob »der Fremde« bei Georg Simmel, die »Angestellten« bei Siegfried Krakauer oder der »flexible Mensch« bei Richard Sennett, stets fokussieren sie »eine in der Gegenwart [sich] zuspitzende Dynamik«, vollziehen eine diagnostische »Konzentration auf *ein* Charakteristikum der Gegenwartsgesellschaft« (Schlechtriemen 2019: 151, H. i. O). Sozialfiguren bieten eben nicht nur typische Kategorisierungen ihrer Zeit, vielmehr erweisen sie sich als deren krisenhafte Zuspitzung. »Unter Rückgriff auf Sozialfiguren werden krisenhafte Erfahrungen artikuliert, auf die es noch keine klaren oder gar institutionalisierten Antworten gibt«, so Moser/Slechtriemen (2018: 165).

In diesem Sinne lässt sich thesenhaft verteidigen, dass in Spanien ab 2011 die *Sozialfigur der Empörten* charakteristisch wird. Wie von Moser/Slechtriemen betont, erscheint diese Sozialfigur als eine Krisenerscheinung im doppelten Sinne. Zum einen drücken sich in ihr die eher passiven Erfahrungen des Leidens, der Verletzlichkeit und des sozialen Abstiegs aus, die im krisengezeichneten Spanien ab 2008 für große Bevölkerungsteile prägend werden. Zum anderen konstituiert sich die Sozialfigur in einem durchaus aktiven Prozess. Durch kollektive Praktiken ermächtigen sich die Krisenverliererinnen und werden hiermit zu einer neuen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft stellt die bestehenden sozialen Strukturen in Frage und versucht sie neu zu instituieren – wobei sie dafür die politisch-ökonomischen Eliten delegitimiert. Die Praktiken, welche die Sozialfigur der Empörten selbst definieren, zeichnen sich indes vor allem durch gelebte basisdemokratische Organisationspraktiken aus. Die gemeinsame Empörung verwandelt die Verletzten in Subjekte eines neuen demokratischen Kollektivs, das eine Repräsentationslücke füllt. Die neue Sozialfigur symbolisiert das Versprechen auf eine Redemokratisierung der Gesellschaft, sie antwortet auf die nicht nur ökonomische, sondern auch demokratische Krise der bestehenden Ordnung, wie sie jahrzehntelang von der Kultur der Transition definiert wurde. Die Figur der Empörung ist, so lässt sich pointieren, sowohl Symptom als auch Treiber der umfassenden Krise, in der sich Spanien seit 2011 befindet.

Es kennzeichnet die entstehende Gegenhegemonie, dass sich die Kollektivität, die in den Platzbesetzungen von 2011 entsteht, in den Folgejahren in der Gesellschaft verbreitet. Diese Diffusion geschieht als ein gesellschaftsübergreifender Prozess, der weit über die in dieser Studie behandelten Phänomene hinausweist. Die Plattform der Hypothekbetroffenen und die Partei Podemos sind nur zwei zugegebenermaßen prominente Beispiele dafür, wie die Figur der Empörten die Empörtenversammlungen im engen Sin-

ne transzendiert und sich in ein weites Ensemble von Plattformen, Parteien, Vereinen und Organisationen einschreibt. Neue linksalternative Wählerplattformen in fast allen spanischen Metropolen, etwa *Barcelona en Comú* oder *Ahora Madrid*, basisdemokratische Initiativen in der Zivilgesellschaft wie *Yayoflatuas* (Senioren gegen Rentenkürzungen), *Aturats en Moviment* (Arbeitslose in Bewegung) oder *Sindicat de Llogateres* (Mieterinnengewerkschaft), oder Reformbewegungen für mehr interne Demokratie in der großen Richtungsgewerkschaft *Comisiones Obreras* belegen ebenfalls, wie sich die Empörungsschrittweise ausbreitet. Auch der Marsch der Minenarbeiter nach Madrid im Sommer 2012, der Streik der Scheinselbstständigen des Telekommunikationskonzerns Telefónica im Frühjahr 2015 oder die *Marchas de la Dignidad* (Märsche der Würde), bei denen 2014 anderthalb Millionen Menschen aus ganz Spanien für bessere Arbeitsverhältnisse demonstrieren, legen Zeugnis von neuartigen Vergemeinschaftungen im Zeichen der Empörung ab.

Die Sozialfigur der Empörten diffundiert allerdings weit über das linke Spektrum hinaus. Besonders eindrücklich ist dies für die katalanische Unabhängigkeitsbewegung, die ab 2012, parallel zu den Krisenprotesten, zur Massenbewegung avanciert. Zur Organisation des vom spanischen Staat verbotenen und letztlich wirkungslos gebliebenen Unabhängigkeitsreferendums im Herbst 2017 bilden sich in der katalanischen Zivilgesellschaft circa 300 *Comitès de Defensa del Referèndum* (kurz: CDRs). Diese Gruppen lehnen sich ausdrücklich an die basisdemokratischen Empörtenversammlungen an und brechen mit dem traditionell vorsichtigen Kurs der mehrheitlich liberalkonservativen Unabhängigkeitsparteien (vgl. Letamendia 2018). Die CDRs sind 2017 die treibende Kraft für ein Referendum von unten, das sich die Katalaninnen förmlich selbst basteln: »Zehntausende Familien übernachteten vor der Abstimmung in den Schulen, die als Wahllokale dienen sollten, Einzelpersonen schmuggeln in ihren Pkws die Wahlurnen über die französische Grenze, Informatiker wehren die elektronische Sabotage des Geheimdienstes ab und gewährleisten die Stimmabzählung, Menschentrauben verhindern die Abriegelung der Wahllokale oder liefern sich mit der Bereitschaftspolizei Scharmützel, um Abriegelungen zu verhindern.« (Lluís 2020: 269, vgl. auch: Arndt 2017). Die Praxis des Einforderns von mehr Demokratie, sie wird in Katalonien im Herbst 2017 kurz zu einem gesellschaftsübergreifenden Phänomen, bei dem die Sozialfigur, die 2011 entstand, partiell wiederauftaucht.

Selbst in die Sphäre der etablierten Volksparteien schreibt sich die Sozialfigur der Empörten ein, zumindest in Versatzstücken. 2015 organisiert die konservative Volkspartei PP ihren Kongress in dezentralisierten *plazas* (Plätzen), auf denen offene Debatten stattfinden sollen. Beim sozialistischen PSOE werden ebenfalls die Kundgebungen als »öffentliche Versammlungen« bezeichnet und entsprechend kreisförmig organisiert, um die Asymmetrien zwischen Redner und Publikum einzuebnen (Juliana 2015). Über solch anekdotische Beispiele hinaus wächst nach 2011 der Druck auf die parteiinterne Demokratisierung. Der im Herbst 2016 vom Parteiapparat abgesetzte PSOE-Chef Pedro Sánchez etwa gewinnt sein Amt im Frühjahr 2017 überraschend zurück, indem er sich bei der Urwahl als demokratischer Reformers inszeniert. Sánchez siegt, indem er verspricht, der Parteibasis gegenüber der Führung mehr Gewicht zu geben und den PSOE

als ein »linkes Projekt« neu auszurichten, um die Koalition mit Podemos zu suchen und offensiv für einen »plurinationen spanischen Staat« zu werben (Lluis 2017b).⁶

Entscheidend bei diesen Beispielen ist, dass bei ihnen eine Kollektivitätsform ablesbar wird, die sich mit dem leeren Signifikanten von Laclau/Mouffe überschneidet, ohne mit ihm zusammenzufallen. Bei der Sozialfigur der Empörten, die sich in den Jahren nach 2011 in Spanien ausbreitet, würde ich unterstreichen, dass sie sich zwar oft nur bruchstückhaft auf einer diskursiv-semiotischen Ebene als »Empörung« artikuliert. Vor allem zeichnet sie aus, dass sie bestimmte Erfahrungen und kollektive Praktiken zum Ausdruck bringt. Um diese herauszuarbeiten, ist, so Moser/Schlechtriemen (2018: 173f.), eben jene Triangulation von Ethnographie und Diskurs- und Medienanalyse zu betreiben, wie sie die hiesige Arbeit vornimmt. Es geht maßgeblich darum, das sinnliche »Sich-Zeigen« der Sozialfigur zu erfassen (Schlechtriemen 2019: 150). Die Artikulation des Krisenunmuts gepaart mit einer basisdemokratischen Selbstorganisationspraxis und dem Versprechen auf eine demokratische Gesellschaftsveränderung zeichnet die neue Sozialfigur aus. Dieses Ensemble von Praktiken ist vor allem für die Indignados wie für die neuen linken Parteien und zivilgesellschaftlichen Initiativen prägend. Die Sozialfigur der Empörten wird aber auch unter anderen ideologischen Vorzeichen reartikuliert – prominent im Fall des katalanischen Separatismus. Dort vermengt sich die Sozialfigur mit neuen Signifikanten und bildet neue Hybridisierungen. In der Unabhängigkeitsbewegung trifft die direktdemokratisch gelebte Sozialfigur der Empörten auf den Signifikanten eines katalanischen Volkes, der anders als bei den Indignados nicht als *Demos*, sondern als *Ethnos* definiert wird. Ähnlich radikaldemokratische Praktiken finden hier unter dem diskursiven Vorzeichnen einer kulturellen Gemeinschaft statt, die sich auszeichnet durch die katalanische Sprache, die katalanischen Traditionen, das *Heartland* des katalanischen Territoriums sowie einen »banalen Nationalismus«, der Katalonien zum Opfer »Madrids« stilisiert (Cossarini 2021: 65ff.).

Auf diese Weise wird eine zugleich dynamische und holistische Perspektive einlösbar. Sie pflegt mit den Begriffen des leeren Signifikanten und der Sozialfigur eine zweigleisige, auf der einen Seite semiotische, auf der anderen Seite sinnliche und praxeologische Konzeption von Kollektivität. Beide Kollektivitätsverständnisse lassen sich nur analytisch differenzieren, sie bilden *de facto* eine spannungsgeladene Einheit. Hierbei ist ausdrücklich zu unterstreichen, dass der Begriff der Sozialfigur die theoretischen wie empirischen Ausführungen zu einem weiten Kollektivitätsbegriff, die diese Studie tätigt, fruchtbar ergänzt. Mit der Sozialfigur steht nun ein Begriff bereit, der die Reartikulation von sinnlichen Kollektivitätsformen fasst, ja explizit dazu auffordert, die soziale Diffusion einer praktisch gelebten Gemeinschaftlichkeit zu untersuchen. Zugleich bereichert die vorliegende Studie den Begriff der Sozialfigur. Es fällt auf, dass über allgemeine Bestimmungen und narrative Beschreibungen hinaus diese Kategorie noch nicht jene analytische Schärfe gewonnen hat, die in der poststrukturalistischen Theorietradition bereits die Kategorien von Subjektposition oder Signifikant besitzen. Die Trias von Erfahrung, sozialer Raum und Fokussierung, die ich als Auszeichnungsmerkmale einer

6 Die Reartikulation der Sozialfigur der Empörung lässt sich zugleich als Stütze für die Reartikulation der Kultur der Transition lesen, um deren angestammte Legitimität zu reaktivieren (dazu unten: Kap VII.2.).

sinnlich verstandenen Kollektivität theoretisch (Kap. VI.3) wie vor allem empirisch herausgearbeitet habe, könnte für zukünftige Forschungen als Ensemble von *sensitizing concepts* fungieren, um die Komplexität und Prozesshaftigkeit von Sozialfiguren deutlicher herauszustellen.

Es bietet sich an, die Sozialfigur als Scharnierbegriff zu gebrauchen. Als solcher kann sie nicht nur auf die querschnittartige Reartikulation von Erfahrungs- und Praxisgemeinschaften aufmerksam machen, sondern auch auf ihre historische *Sedimentierung*. Was Moser/Schlechtriemen (2018: 170) die Verortung von Sozialfiguren in »spezifischen Lebenswelten« nennen und anhand der Verortung der Figur der »Angestellten« (Krakauer) in »der Welt der Firma, des Büros sowie in ihrer Freizeit in den »Plasierkasernen« verdeutlichen, würde ich als Ergebnis eines politisch getriebenen Sedimentierungsprozesses bestimmen. Gegen eine überstarke Betonung der phänomenologischen Pluralität (zu der die Figurationsforschung tendiert) spricht sich eine erweiterte Hegemonietheorie dafür aus, dass sich Sozialfiguren in der Regel gegen andere behaupten müssen oder durch andere verdrängt werden. Schrittweise eignet sich eine dominierende Kollektivität die Kontexte an, in der sie sich alltäglich bewegt. In Büros und Firmen könnten zwar prinzipiell andere Figuren erfahren und praktiziert werden als die der Angestellten im Sinne Krakauers, doch sie wurden von dieser Figur verdrängt oder unsichtbar gemacht. Eine Sozialfigur ist dann, so ist begrifflich zu präzisieren, zur bestimmenden Existenzweise geworden. Eben diese doppelte Durchsetzung und Verfestigung widerfährt der Sozialfigur der Empörten im weiten Feld der Gegenhegemonie der Empörung. Eine Gemeinschaftsform wird in Teilen der Zivilgesellschaft (in den Empörtenversammlungen, bei der PAH, bei neuen Gewerkschaften oder Genossenschaften usw.) genauso wie in Teilen der institutionellen Politik (bei Podemos und anderen neuen linken Plattformen) vorherrschend. Im Terrain dieser Gegenhegemonie ist die Sozialfigur der Empörten nicht eine Figur unter anderen, sie sedimentiert dort zur dominanten Existenzweise.

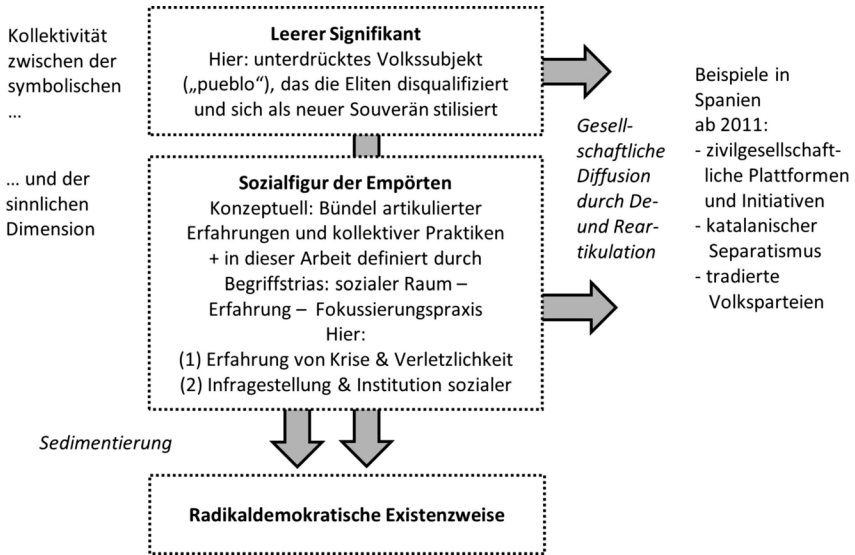
Die Herausbildung von stabilisierten Existenzweisen ist die letzte Stufe einer über Zeit und Raum ausgedehnten Gemeinschaftsbildung. In Existenzweisen verklammern sich Signifikanten und Sozialfiguren zur umfassenderen Subjektivierungsordnung. In Existenzweisen verquicken sich materielle Infrastrukturen, Praktiken und Zeichenordnungen zu einer Wirklichkeit, die sich den Subjekten aufdrängt und von diesen verinnerlicht wird. Existenzweisen entstehen und verändern sich historisch, sie sind aber gleichzeitig objektivierbare Gegebenheiten.

Angesichts der kurzen historischen Zeitspanne, die diese Arbeit untersucht, würde ich vorsichtig dafür plädieren, dass sich in dem Material die Verstetigung einer *radikaldemokratischen Existenzweise* abzuzeichnen beginnt. Bereits der starke präfigurative Anspruch der Empörtenversammlung von Frühjahr 2011, auf den der nächste Schritt eingeht, kündigt an, dass sich die Mobilisierungen maßgeblich darum drehen, eine radikaldemokratische Gesellschaft vorzuleben, sie in ihrer Alltagspraxis zu realisieren. Diese Ambition erhärtet sich einige Jahre später, als bei den Versammlungen auf Quartiersebene eine Gemeinschaftlichkeit selbstverständlich geworden ist, die sich durch basisdemokratische Selbstorganisation und starke Veränderungsansprüche definiert. Diese Gemeinschaftsform legt fest, welche Praktiken legitim oder illegitim sind, welche Subjektivierungspfade eingeschlagen werden, welche Machtasymmetrien zulässig sind oder aber basisdemokratischen Grundsätzen so sehr widersprechen, dass sie problema-

tisiert werden müssen. Selbst Podemos unterstreicht *ex negativo* durch die Spannungen zwischen Führung und Basis, dass die radikaldemokratische Existenzweise des Empörungszyklus die Institutionalisierung der jungen Partei prägt. Nur fünf Jahre nach dem Empörungsausbruch ist eine neue Existenzweise deutlich mehr als bloß ein abstraktes Versprechen geworden.

Das Schema synthetisiert die Ausführungen zum Kollektivitätsverständnis:

Abb. 32: Der Kollektivitätsbegriff einer erweiterten Hegemonietheorie in der Gesamtschau



1.3 Versammelt zu einer neuen Kultur

Diese Untersuchung sieht in den Protesten der Indignados mehr als nur begrenzte Mobilisierungen, die für einen kurzen historischen Moment aufflackern, um dann wieder rasch zu vergehen. Zweifelsohne sind die Platzbesetzungen im Frühling 2011 von kurzer Dauer. Und dennoch sollen sie das moderne Spanien derart gründlich verändern wie zuletzt die Transition vom Franquismus zur Demokratie. Der rote Faden meiner Ausführungen besteht darin, mittels einer dichten Beschreibung zu schildern, wie die Artikulationspraktiken der Empörung eine neue Gegenhegemonie entstehen lassen. Diese Gegenhegemonie entwirft eine neue soziale Ordnung. Der Empörungsdiskurs von 2011 und den Folgejahren und die mit ihm einhergehende symbolische und sinnliche Kollektivität definieren ein neues Spanien.

Was dieses Resümee erst indirekt anreißt, ist der Fokus auf die Entfaltung der jungen Gegenhegemonie in *Raum und Zeit*. Das seit langem beklagte institutionentheoretische Defizit von Laclau/Mouffe im Besonderen und der postfundamentalistischen Theorie des Politischen im Allgemeinen (vgl. Stäheli/Hammer 2016: 90f., Herrmann/Flatscher 2020: 17ff.) lässt sich auch als Symptom einer tieferliegenden Geschichtsvergessenheit greifen. Ganz anders als Gramsci, der die Artikulation von Hegemonien