

in verschiedensten sozialen Bereichen sedimentiert werden und zumindest ansatzweise zu einer selbstverständlichen sozialen Realität aufsteigen.<sup>30</sup>

Man darf jedoch die geologische Metapher der Sedimentschicht nicht verabsolutieren. Eine Ordnung, die historisch entsteht, kann auch historisch fallen – und zwar in sehr kurzer Zeit. Ein postfundamentalistischer Ansatz darf nicht nur Sedimentierungsprozesse würdigen, er muss gleichzeitig ihre *Ereignishaftigkeit* im Blick haben (dazu: Kap. VI.4). Sedimentierte Strukturen werden laufend von kleineren und größeren Ereignissen heimgesucht und in Frage gestellt. Der strukturelle Blick auf Gesellschaft zeigt nicht nur die Tiefendimension hegemonialer Ordnungen auf, sondern auch deren potentielle Brüchigkeit. Gerade die Tatsache, dass die Strukturen der Gesellschaft zusammenhängen, dass die Sedimentschichten nicht schlichtweg parallel verlaufen, sondern oft aufeinander verweisen und sich wechselseitig legitimieren, kann in Krisensituationen zu einem Dominoeffekt der Destabilisierung führen. Anfangs noch lokale Umbrüche können (und tun dies immer wieder) zu großflächigen Umwälzungen führen. William H. Sewell (1996: 844) theoretisiert dies am Beispiel der Französischen Revolution. Dort beschleunigte der Sturm auf die Bastille den gesellschaftlichen Aufruhr: »Because structures are articulated to other structures, initially localized ruptures always have the potential of bringing about a cascading series of further ruptures that will result in structural transformations – that is, changes in cultural schemas, shifts of resources, and the emergence of new modes of power.«

Die Einführung in die Grundintuitionen einer postfundamentalistischen Sozialtheorie kann hier abbrechen. Meine Axiome sollten deutlich geworden sein. Die Pendelbewegung zwischen Kontingenz und Ordnung ist unauflösbar. Sie muss als historische Bewegung in den Blick geraten, in deren Zuge sich vorherrschende wie periphere Diskurse verfestigen und zur fraglos gelebten Gesellschaft werden. Ob es um Geschlecht als Existenzweise oder die kapitalistische Produktionsform geht – in mikro- wie makrologischer Hinsicht rekonstruiert eine postfundamentalistische Analyse zugleich *Sedimentierungen* und *Neuordnungsversuche*, ohne eine der beiden Dimensionen zu verabsolutieren und unter steter Würdigung ihrer möglichen Hybridisierungen. Diesen holistischen Blick werde ich theoretisch und besonders empirisch einzulösen versuchen. Zuvor aber soll eine kurze Spurensuche darlegen, wie der Vordenker der Hegemonietheorie, Antonio Gramsci, auch die Weiterentwicklung dieses Ansatzes inspirieren kann.

## 2.2 Gramscis Spuren: Hegemonie als Kultur

Eine postfundamentalistische Perspektive muss über Laclau/Mouffe hinausgehen. Bevor die vorliegende Arbeit dies empirisch und systematisch vollzieht, gehe ich im Sinne einer knappen Spurensuche auf Antonio Gramsci als den Autor ein, der die erweiterte Hegemonietheorie, auf die ich abziele, als historischen Bezugsautor informiert. Von

30 Das prägnante Beispiel dafür ist im deutschsprachigen Raum die Frage der Ökologie und ihre derzeitige Artikulation als ein relativ mehrheitsfähiger Commonsense. Dabei gilt: Die Artikulation einer »grünen Ideologie« reaktiviert Sedimente anderer Diskurse, um sie in den eigenen Diskurs einzufügen (vgl. Stavrakakis 1997: 261f.).

ihm behaupten Laclau/Mouffe zwar, dass er »ihr Klassiker«, ihr zentraler Bezugsautor sei. Tatsächlich aber löst des Autorenpaars das Potential von Gramscis Verständnis der Hegemonie *nicht* ein. Die Hegemonie hat für Gramsci zwei Seiten: Einerseits ist jedes hegemoniale Verhältnis fluide, umkämpft und umkehrbar. Keine Hegemonie ist für immer stabil, sondern steht immer wieder in Frage, wird als ein Herrschaftsverhältnis mit gegenhegemonialen Entwürfen konfrontiert. Laclau/Mouffe verharren tendenziell, wie gezeigt, bei dieser Konflikthaftigkeit, sie betonen, dass Konflikte soziale Verhältnisse immer wieder repolitisieren und umwälzen können. Doch Hegemonie ist auch das Moment, das ist ihre zweite Seite, in dem sich Macht stabilisiert, in dem sich eine Ordnung als *die* soziale Ordnung reproduziert.

Bei Laclau/Mouffe gerät diese strukturelle Seite der Hegemonie aus dem Blick. Um sich zu vergegenwärtigen, was Hegemonie noch alles heißen könnte, bietet Gramsci einen anderen Ansatzpunkt. Für ihn ist jede erfolgreiche Hegemonie eine *angepeignete Kultur*. Die vorherrschende Ordnung äußert sich in der Nomenklatur der Straßen, in der Architektur, in routinisierten Praktiken und Dialekten, in der Funktionslogik von Institutionen (Schule, Verwaltung, Unternehmen usw.). Hegemonien sind buchstäblich »Volksreligionen« oder, wie Mouffe es in ihrer Rezeption Gramscis definiert (1979: 193), »zementierte Weltanschauungen«.

Im Folgenden gehe ich kursorisch auf verschiedene Themenkomplexe ein, die bei Gramsci auftauchen und die meine erweiterte Hegemonietheorie aufgreift. Dabei sei klargestellt, dass ich eine kulturalistische Lesart Gramscis tätige, wie sie seit den späten 1960er Jahren als unorthodoxe Erneuerung marxistischer Theoriebildung vorgebracht worden ist.<sup>31</sup> Wenn ich Gramsci als Denker des Kulturellen deute, dann möchte ich damit seine klassenreduktionischen und ökonomistischen Züge nicht leugnen, aber in den Hintergrund stellen.<sup>32</sup>

Das Kulturelle kommt für Gramsci einem zutiefst zerfurchten Kräftefeld gleich. Die sittliche Kohäsion, die sich in dieser Sphäre bildet, geht aus der Vorrangstellung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen hervor. Das Moment des Kulturellen ist immer politisch aufgeladen, es offenbart sich als »politisches Regime«, als »Regierung« (Gramsci 2012: 1853). Die Hegemonie eines Kollektivs geht einher mit einer organischen Ideologie, die sich im Sinne eines assimilierten »kulturellen Klimas« aufdrängt und ihre Macht als »spontanen Konsens« ausübt (ebd.: 1335). Auf diese Weise bemüht sich Gramsci, die beiden klassischen Bedeutungslinien von Ideologie und Kultur zusammenzudenken und sie als Teil eines Phänomenbereichs zu deuten.<sup>33</sup> Dem Autor zufolge kann eine Ideologie

31 Dazu muss bemerkt werden, dass Gramscis Schriften alles andere als ein geschlossenes Theoriegebäude darstellen. Gramscianische Konzepte lassen sich auf vielfache, oft widersprüchliche Weise für verschiedenste theoretische Ziele sowie politische Ideologien instrumentalisieren (vgl. Borstel 2008: 24f., Davidson 2008).

32 Zu einer materialistischen Gramsci-Lektüre exemplarisch: Anderson (1976, 2018) und Opratko (2018).

33 Einerseits bezeichnet der Ideologiebegriff in der marxistischen Tradition herkömmlicherweise ein falsches Bewusstsein, das die gesamtgesellschaftliche Vormachtstellung einer partikularen Gruppe ausdrückt (vgl. Tellmann 2008: 111). Andererseits steht der Kulturbegriff in der tradierten alltagssprachlichen und theoretischen Verwendung für unpolitische Lebensformen, Weltanschauungen und inkorporierte Praktiken, die das Gesellschaftsleben friedlich durchziehen, es von in-

nur bestehen, wenn sie als soziale Realität gelebt wird. Doch diese Kultur ist kein Ensemble unpolitisch gegebener Sinnbestände, sondern beinhaltet stets ideologische Gehalte, welche die Weltanschauung einer Gruppe (oder einer Gruppenkoalition) in der Gesellschaft widerspiegeln. Gramscis Verklammerung des Kulturellen mit dem Ideologischen bringt der Begriff der »organischen Ideologie« prägnant auf den Punkt (Gramsci 2012: 876, auch Mouffe 1979: 186f.). Die Ideologie wird damit zur umfassenden Weltauffassung, »die sich implizit in der Kunst, im Recht, in der ökonomischen Aktivität, in allen individuellen und kollektiven Lebensäußerungen manifestiert« (Gramsci 2012: 1380).

Wenn Gramsci über die Ideologie spricht, dann tut er es immer in diesem organischen Sinne. Die organische Ideologie ist die Kraft, die die Zivilgesellschaft zusammenhält und für die festungshafte Robustheit dieser kulturellen Sphäre sorgt. Sie ist der »innerste Zement« der Zivilgesellschaft (ebd.: 1313). Um dies genauer zu entschlüsseln, bietet sich ein konzeptueller Dreischritt an. Zunächst fokussiere ich unter dem Stichwort des *senso comune*, wie organische Ideologien in der Gesellschaft diffundieren und sich verhärten, dann betrachte ich die materiellen Apparate (Presse, Kirche, Parteien etc.), die als ideologische Produzenten fungieren, und schließlich gehe ich auf die artikulierende Kraft der Intellektuellen ein.

Der Begriff des *senso comune* (Alltagsverstand) gehört wohl deshalb zu den berühmtesten Kategorien Gramscis, weil er die Verbindungslinien zwischen dem Kulturellen und dem Ideologischen besonders deutlich zutage fördert (vgl. Kebir 1986: 74f., Marchart 2008: 80). Der Alltagsverstand beschreibt, wie sich Ideologien als inkorporierte Praktiken und Anschauungsweisen reproduzieren. Die Fragen darüber, welche Belletristik vorherrscht, welche Brauchtümer den populären Klassen aneignen oder welche Märchen besonders verbreitet sind (vgl. Gramsci 2012: 823), führen ins Herz der Wirkungsweise der Ideologie. Diese Einschreibung versteht Gramsci nicht monolithisch, sondern als komplexe Ablagerung:

Der Alltagverstand ist keine einheitliche, in Raum und Zeit identische Auffassung: er ist die »Folklore« der Philosophie, und wie die Folklore bietet er sich in unzähligen Formen dar: sein grundlegender Charakter ist es, eine auseinanderfallende, inkohärente, inkonsequente Weltauffassung zu sein. (Ebd.: 1039)<sup>34</sup>

Folgt man dem Zitat, dann macht der Alltagsverstand die Stabilität der Ideologie deutlich. Er zeigt aber auch, dass sich Ideologien diskontinuierlich und graduell verfestigen. Im Alltagsverstand lassen sich verschiedene historische Schichten unterscheiden,

---

nen prägen und als Traditionen von einer Generation zur nächsten weitergegeben werden (vgl. Hall 1980: 63).

34 Sabine Kebirs Interpretation zufolge (1986: 77f.) zieht Gramsci eine bloß graduelle Unterscheidung zwischen der Hochkultur und der Populärkultur. Ist die Philosophie am hochkulturellen Pol, so steht der Alltagsverstand am populärkulturellen Ende (»die Folklore der Philosophie«). Diese Unterscheidung zwischen dem Hoch- und dem Populärkulturellen muss ihrerseits in ihrer ideologisch-politischen Dimension gelesen werden. Die Philosophie steht für die ausformulierte und homogene Seite der Ideologie, der Alltagsverstand weist auf ihre Ablagerung und Verbreitung in der Gesellschaft (vgl. Gramsci 2012: 528). In Abwandlung der marxischen Begriffe: Die Philosophie fungiert als ideeller Überbau der Ideologie, der Alltagsverstand gibt ihre organische Basis ab.

von denen Gramsci (ebd.: 2216f.) – mit klar normativen Begriffen<sup>35</sup> – als »fossilisierte« und »reaktionäre« oder »schöpferische« und »fortschrittliche« ideologische Ablagerungen spricht. Sein prominentes Beispiel für die historische Gerinnung der Ideologie ist die Religion, insbesondere der Katholizismus. Aus Gramscis Sicht zeichnet sich das Italien seiner Zeit durch tiefe soziopolitische Spannungen und kulturelle Ungleichzeitigkeiten aus. Während in Norditalien Industrialisierung und gesellschaftliche Modernisierung um sich greifen, lebt der ländliche Süden, der sogenannte *Mezzogiorno*, weiter in einer fast noch feudalen Welt. Die Vormachtstellung der katholischen Kirche spielt buchstäblich die Rolle einer »Volksreligion« (ebd.: 2216), die ökonomischen und politischen Transformationsversuchen widersteht. Kraft des täglichen Kirchgangs, der regelmäßigen Beichte, religiös definierten Jenseitsvorstellungen oder Märchenerzählungen wird der Katholizismus zum »zähen« Alltagsverstand (ebd.). Die gramscianische Pointe dieser »Versteinerung« lautet, dass der zum Alltagsverstand gewordene religiöse Glaube auch nach dem Niedergang der katholischen Ideologie wirksam bleibt – als politische Überzeugung, kulturelles Ritual oder tradierter Aberglaube (ebd.: 1408).

Trotz dieser Verhärtung wohnt dem *sensu comune* eine grundsätzliche Dynamik inne. »Der Alltagsverstand ist nichts Erstarretes und Unbewegliches, sondern verändert sich fortwährend« (ebd.: 2180). Beispielhaft hierfür ist Gramscis Beschreibung der Entwicklung der fordistischen Produktionsweise in den Vereinigten Staaten. Begünstigt durch das Fehlen traditionell-ständischer Ideologien entsteht ein spezifisch moderner Alltagsverstand (vgl. ebd.: 133). Der Begriff des Alltagsverstandes ist folglich deskriptiv offen angelegt. Er kann traditionell oder modern sein, konservativ oder progressiv. Der Commonsense einer Bäuerin oder Proletarierin unterscheidet sich grundsätzlich von dem eines Priesters oder Bourgeois. Differieren die Schichten des Alltagsverstandes nach ihrem Maß an Tradition (d.h. Festigkeit) oder Progressivität (d.h. Veränderbarkeit), so tun sie dies ebenso je nach der sozialen Klasse, in der sie sich festsetzen. Ein und dieselbe Ideologie kann zum unumstößlichen Alltagsverstand einer Klasse werden, während sie von einer anderen rasch abgeworfen wird oder gar nicht erst fruchtet. Auf diese Weise fordert Gramsci zur konkreten Analyse davon auf, wie »Ideen in bestimmten historischen Situationen die Menschenmassen organisieren und das Terrain formen, auf dem die Menschen in Bewegung geraten« (Hall 1984: 116).

Gleichwohl blieb die Frage offen, wie der Alltagsverstand zu einer solchen Stabilität kommt. Was stellt den *sensu comune* auf Dauer? Dafür verantwortlich sind maßgeblich Institutionen. Sie versteht Gramsci (2012: 373) als »die materielle Organisation, die darauf gerichtet ist, die theoretische oder ideologische ›Front‹ zu bewahren, zu verteidigen und zu entfalten«. Diese materielle Organisation konstituiert sich als ein Gefüge von vor allem kulturellen Institutionen, das von der Presse über Bibliotheken, Schulen, Vereine, Debattierzirkel, Klubs und Salons bis zum Kirchwesen reicht; es betrifft aber ebenso die Gestaltung »[der] städtische[n] Architektur, die Anlage der Straßen und die Namen derselben« (ebd.: 374).

35 Derartige Unterscheidungen offenbaren, dass Gramsci ein dezidiert politischer Denker war, der soziale Verhältnisse strategisch im Hinblick auf sozialistisch-kommunistische Transformationsmöglichkeiten analysierte.

Diese Institutionen stehen in dem Maße in Gramscis Fokus, als sie bestimmte Vormachstellungen sichern. Presse, Schule, Kirche usw. fungieren als ideologische Reproduktionsvehikel. Dass im Italien des frühen 20. Jahrhunderts die Ideologie des Katholizismus eine derartige Verbreitung findet, hängt nach Gramsci maßgeblich damit zusammen, dass sie ein enormes Ensemble von Organisationen geschaffen oder okkupiert hat. Die katholische Erziehung in der Volkshochschule, die Existenz einer Kirche in jedem Dorf oder die religiöse Prägung der Krankenhäuser stabilisieren die Herrschaft des Katholizismus (vgl. ebd.: 854).

Sind Institutionen allerdings einmal ins Leben gerufen, dann werden sie zu einem Kampffeld, um dessen ideologische Besetzung gerungen wird. So zeichnet Gramsci nach, wie im Bildungswesen innerhalb der verschiedenen Schul- und Universitätstypen zwei Weltanschauungen rivalisieren: die bürgerlich-moderne einerseits und der Katholizismus andererseits (vgl. ebd.: 535). Dem gleichen Zweck dienen die Typologien, die er von Zeitschriften nach ihren jeweiligen inhaltlichen Ausrichtungen erstellt (vgl. ebd.: 86, 162f.). Ähnlich ausgerichtet ist das Plädoyer, die institutionellen Formen zu studieren, die im Zuge neuer historischer Entwicklungen entstanden sind – etwa die jakobinischen Klubs der Französischen Revolution (vgl. ebd.: 118). Kurzum: Um zu verstehen, wie Ideologien zu gelebten Kulturen verfestigen und wie ideologische Kämpfe ausgefochten werden, sind die daran beteiligten Institutionen zu sezieren.

Hegemonie reproduziert sich, indem Alltagsverstand und Institutionen in einem strukturierenden Prozess zusammenwirken. Durch den langjährigen Schulbesuch, den regelmäßigen Kirchengang oder die geflissentliche Zeitungslektüre entfaltet sich die, poststrukturalistisch gewendet, subjektivierende Kraft einer organischen Ideologie.<sup>36</sup> Wenn Journalistinnen Artikel verfassen, Priester in ihren Dorfgemeinden regelmäßige Messen abhalten, Lehrerinnen ihre Schüler erziehen oder Parteikader ihre politisierende Tätigkeit entfalten, dann verwandelt sich eine bestimmte Ordnung zur allseits inkorporierten Wirklichkeit.

Die Artikulation und Reproduktion der Hegemonie wird nach Gramsci größtenteils von Intellektuellen vorangetrieben. Sie definiert er als die Schicht, »die auf die begriffliche und philosophische Ausarbeitung spezialisiert [ist]« (ebd.: 1385). Der Kategorie der Intellektuellen wird somit eine strikt soziologische Deutung gegeben. All jene Menschen, die organisierende Funktionen ausüben, müssen als Intellektuelle gelten (ebd.: 1975). Mit diesem weiten Intellektuellenbegriff – er umfasst neben Lehrerinnen, Geistlichen oder Universitätsprofessorinnen auch Techniker, Ökonominnen, Beamte, Partei- und Gewerkschaftskader oder gehobene Militärränge – betont Gramsci, dass jede gesellschaftlich relevante intellektuelle Tätigkeit eine aktive Ideologieproduktion beinhaltet. Zum einen arbeitet die intellektuelle Tätigkeit durch die Institutionen, durch Presse, Schulen, Kirchen etc. Sie alle bilden die Plattformen, von denen aus die intellektuelle Tätigkeit ideologische Gehalte ausformuliert, homogenisiert und verbreit-

36 Mouffe hebt hervor, dass Gramsci bereits eine protostrukturalistische Position einnimmt, die Louis Althusser dann ausbaut (vgl. Mouffe 1979: 199). Gramsci lese das Bewusstsein des Einzelnen als Effekt eines »system of ideological relations into which the individual is inserted. Thus, it is ideology which creates subjects« (ebd.: 187).

tet. Zum anderen passt sich die intellektuelle Tätigkeit im engen Sinne aktiv an den Alltagsverstand an, wirkt auf ihn ein und bringt ihn auf eine spezifische Weise hervor.

An Gramscis Beschreibung der hegemonialen Führungsfunktion der Intellektuellen ist für die hiesigen Zwecke interessant, dass sie oft entpolitisiert geschieht. Die Einbindung, mehr noch, die subalterne Entmündigung der Bauernschaft geschieht mittels eines subtilen Assimilationsprozesses, bei dem die berufliche Vermittlung (des Notars, der Rechtsanwältin, der Ärztin usw.) nicht von der politisch-ideologischen Einwirkung zu trennen ist (vgl. Gramsci 1980: 205). In diesem Sinne sind traditionelle Intellektuelle stets organische Intellektuelle. Sie erfüllen in dem Maße eine strukturelle Funktion, als sie die populären Klassen kontinuierlich in gewisse Ideologien einbinden, organisch auf ihren Alltagsverstand einwirken und Institutionen kreieren, in denen sich bestimmte Ideologien reproduzieren (vgl. Holz 1982: 22). Für Gramsci (2012: 1390) ergibt die intellektuelle Tätigkeit eine »Politik des Kulturellen«, sie bringt Hegemonie als einen scheinbar vorpolitischen Sinnhorizont hervor.

Die Ausführungen münden in Gramscis schillernder Kategorie des *historischen Blocks*. Er benennt mit dem historischen Block, wie die, seinen Worten nach (ebd.: 1045), vornehmlich ideologische Superstruktur, die bisher beschrieben wurden, nicht ein kulturelles Epiphänomen bleibt, sondern mit der ökonomischen Struktur eine »Einheit« bildet, die Gesellschaft hervorbringt. *Senso comune*, institutionelle Apparate und die subjektivierende intellektuelle Tätigkeit sind Prozessen der materiellen Reproduktion nicht entgegengesetzt, sie sind mit ihnen verwoben. Das Organisch-Werden einer Ideologie gewährleistet, dass eine bestimmte ökonomische Produktionsform als normativ wünschbare Ordnung erscheint. Die Stabilisierung geht in beide Richtungen: Die »materiellen Kräfte« (= die Ökonomie) bekommen erst durch die Ideologie ihre »Form«, die Ideologie avanciert erst durch diese materiellen Kräfte zur verfestigten Kultur (ebd.: 867f.).

Gramscis Hinweis, dass der historische Block erst in der Wechselwirkung ökonomischer »Strukturen« und ideologisch-kultureller »Superstrukturen« entsteht, ist für einen postfundamentalistischen Ansatz wichtig. Wer historische Blöcke als Machtkonfigurationen ernst nimmt, beschränkt die Wirkung der Hegemonie nicht auf einen sozialen Bereich, sondern betrachtet, wie sie querschnittartig wirkt, von der Zivilgesellschaft über das politische System, das Rechtssystem bis hin zur Ökonomie. Ähnlich wie dies die Gender Studies mit dem Verständnis von Geschlecht als Existenzweise unterstrichen, schreiben sich hegemoniale Projekte in die Sozialstruktur ein, sie *werden* buchstäblich zu Sozialstruktur.

Damit öffnet sich Hegemonietheorie für einen eingebetteten Blick auf ökonomische Prozesse, der den Kreislauf der Akkumulation von Kapital sowie der Mobilisierung des Faktors Arbeitskraft nicht als das Außen des Diskursiven betrachtet, sondern als kulturell überformte Vorgänge. Auch der Kapitalismus beruht, so Luc Boltanski und Ève Chiappello (2006: 162f.), auf einem »Wertsystem«, das ihm seine Legitimationsgrundlage verleiht. Das Autorenpaar pointiert es wie folgt:

We insist on the fact that the spirit of capitalism, far from being a simple adornment or »superstructure« (as Marxist ideology would have it), is central to the process of capitalist accumulation that it serves because it applies constraints to this process. If one

were to take these explanations to their logical conclusion, then not all profit would be legitimate, nor all enrichment fair, nor all accumulation (however significant and rapid) legal. Actors' internalisation of a *particular* spirit of capitalism thus serves in the real world as a constraint on the process of accumulation. (Ebd. 2006: 163, Hervorheb. C. L.)

Nun greift diese Studie weder systematisch die Rechtfertigungstheorie von Boltanski/Chiapello auf, noch dreht sie sich explizit um den Geist des (spanischen) Kapitalismus. Und dennoch ist der Hinweis wichtig, dass Hegemonie keineswegs ein luftiger Begriff ist, der als ein diskursives Konstrukt von der Gesellschaft enthoben bleibt. Im Gegenteil, Gramscis Hegemoniebegriff unterstreicht, dass die Gesellschaft als Ganzes durch Artikulationspraktiken hervorgebracht wird. Die umkämpfte Konstitution des Sozialen betrifft prinzipiell alle soziale Bereiche und prägt deren Funktionslogik auch dort, wo diese scheinbar völlig entpolitisiert scheint. Selbst scheinbar objektive sozioökonomische Tatsachen wie Arbeit, Klasse, Technik sind mit Gramsci (2012: 979) als »historische Tatsachen« zu betrachten – das heißt: auf hegemoniale Operationen zurückzuführen.

Die erweiterte Hegemonietheorie, welche die folgenden Schritte theoretisch skizzieren und dann der Hauptteil empirisch entfaltet, wird einen ersten Entwurf davon präsentieren, wie sich Gramscis Verständnis von Hegemonie als Kultur in ein zeitgemäßes postfundamentalistisches Forschungsprogramm überführen ließe. Von Gramsci kann dieses Programm lernen, dass Hegemonie erst dort erfasst wird, wo sie in ihrer Tiefen- wie Breitenwirkung erforscht wird. Hegemonieanalyse wird erst dann stichhaltig, wenn sie sich als Gesellschaftsanalyse aufstellt. Das Leitmotiv ihrer Forschung lautet:

Es handelt sich um einen molekularen, äußerst feinen Prozess, um radikale, in die Verästelungen reichende Analyse, deren Quellenmaterial von einer unbegrenzten Menge von Büchern, Broschüren, Zeitschriften- und Zeitungsartikeln gebildet wird, von mündlichen Gesprächen und Debatten, die sich unendlich oft wiederholen und in ihrem riesigen Ensemble jene Betriebsamkeit darstellen, aus der ein Kollektivwille mit einem gewissen Grad an Homogenität hervorgeht. (Ebd.: 1051)

### 3 Auf in die Empirie: Operationalisierungspfade

Wir sind auf Glatteis gegangen, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die Reibung. Zurück auf den rauen Boden!  
(Wittgenstein 1984: §107)

Die dekonstruktive Einführung in Laclau/Mouffe; die Verortung in einer postfundamentalistischen Sozialontologie, die zwischen Kontingenz und Ordnung oszilliert; schließlich die Reaktivierung von Gramscis Begriff von Hegemonie als Kultur – dies ist der dreifache Ausgangspunkt, von dem aus ich nun jene Operationalisierungspfade vorstelle, die