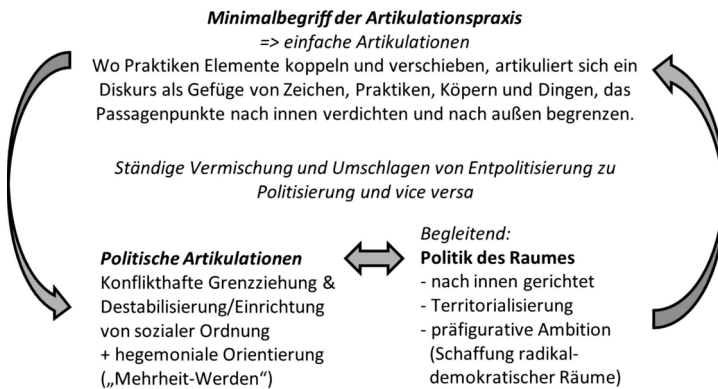


eine gelebte Kultur, erklärt sich erst durch die pluralen Artikulationen, die sie in einem ersten Schritt hervorbringen, um sie in einem zweiten zu verstetigen.

Das Schaubild (Abb. 29) hält meinen Minimalbegriff der Artikulation, seine politische Spielart und die ihn begleitende Politik des Raumes fest:

Abb. 29: Die Artikulationsbegriffe einer erweiterten Hegemonietheorie



3 Eine sinnliche, mehr als antagonistische Kollektivität

We've heard it, we've all heard all about all the sticks and spears and swords, the things to bash and poke and hit with, the long, hard things, but we have not heard about the things to put things in, the container for the things contained. That is a new story.

(Ursula K. Le Guin 1988: 23)

Nach Laclau/Mouffe konstituiert sich Kollektivität durch drei Bewegungen, namentlich durch die Äquivalentsetzungen von Diskursmomenten, die Repräsentation in Knotenpunkten oder Signifikanten und die Stabilisierung durch antagonistische Grenzziehungen. Dieser letzte Punkt ist entscheidend. Für die Hegemonietheorie bildet sich ein »Wir« erst in Abgrenzung zu einem »Sie«. Jede Identität basiert auf Grenzziehungen und Ausschlussbewegungen (vgl. Mouffe 2018: 104, auch: Kap. I.1.c). Auch die hiesige Studie schreibt im Gefolge von Laclau/Mouffe dem Antagonismus eine wichtige Rolle zu. Aber sie betrachtet ihn nicht mehr als *den* privilegierten Faktor von Kollektivität. Die Hegemonietheorie hat aus meiner Sicht einen klaren antagonistischen Bias. Wer

Gemeinschaftsbildungen in ihrer ganzen Komplexität erfassen will, muss, wie es bei Mouffe (1993: 7) anklingt (doch nicht ausgeführt wird), neben dem Antagonismus »the dimension of the ›we‹, the construction of the friend's site« betrachten.

Jede Grenze hat zwei Seiten. Was innen und was außen ist, bleibt eine Frage der Perspektive. Eine erweiterte Hegemonietheorie betrachtet die Grenze nicht nur von außen, sie nimmt zudem die Binnenperspektive ein und fragt: Wie bildet sich ein »Wir«? Hat Kollektivität einen Innenraum, der über den Antagonismus hinausweist? Besitzen Kollektivitäten ein *eigensinniges Innen*, das von innen her rekonstruiert werden muss? Meine Studie bejaht diese Fragen – und hinterfragt den semiotischen gemeinsam mit dem antagonistischen Bias der Hegemonietheorie. Kollektivitäten sind nicht nur abwesende, »imaginierte Gemeinschaften« (Anderson), sie sind auch anwesend, sie werden erlebt und erfahren. Um dies zu erhärten, verfährt dieser Schritt wie folgt: Erst gehe ich kurz auf Laclau/Mouffe ein, um dann über die Begriffe der Lebensform und Existenzweise zur Begriffstrias Erfahrung, sozialer Raum und Fokussierung zu führen. So stelle ich den Kollektivitätsbegriff auf eine sinnliche, mehr als nur antagonistische Grundlage.

Meine Überarbeitung setzt mit dem zweiten Bias an, die sich bei Laclau/Mouffe neben dem Antagonismus findet: die semiotische Engführung. Die Hegemonietheorie hantiert mit einem *dünnen* Begriff von Kollektivität. Die Bewegungen von Äquivalentsetzung, Repräsentation und Grenzziehung operieren entlang einer (post-)strukturalistischen Zeichenlogik.¹⁶ Nun hat diese Studie die Begriffe von Signifikant, Äquivalenz und Antagonismus nicht verabschiedet, sie aber so *fundiert*, dass sie nicht alleinstehen, sondern, der Spitze eines Eisbergs ähnlich, als Kristallisationspunkt unzähliger Praktiken erscheinen. Erst solch ein praxeologisch gesättigtes Kollektivitätsverständnis gibt Kategorien wie der des leeren Signifikanten ihre Überzeugungskraft. Den ersten Hinweis, wie solch ein gesättigtes Verständnis von Kollektivität beschaffen sein könnte, liefert Mouffe selbst. In ihren demokratietheoretischen Schriften plädiert sie dafür, die Demokratie nicht als rationales und entbettetes Regelsystem zu betrachten, sondern mit Wittgenstein als Lebensform zu würdigen. Jede Regelanwendung ist nach Mouffe eingebettet in basale Sozialisationsformen. Demokratische Regeln gilt es, so Mouffe (2008: 74) nicht aufgrund ihres vermeintlichen Universalismus zu verteidigen, sondern weil sie für unsere Lebensform »konstitutiv« sind. Werte wie Freiheit, Gleichheit, Inklusion oder Partizipation sind uns wichtig, weil wir sie alltäglich erfahren und in Praktiken mit Leben füllen. Die Frage nach den Existenzbedingungen von Demokratie wird so zur Frage nach den »Existenzbedingungen demokratischer Formen von Individualität und der Praktiken und Sprachspiele, mit denen sie konstruiert werden« (ebd.).

16 Besonders der späte Laclau verknüpft Kollektivität auf Zeichen. Den Begriff des »levelling instinct« etwa, den der Historiker George Rudé gebraucht, um die latente Elitenkritik durch die benachteiligten Massen seit der Neuzeit zu beschreiben, unterwirft Laclau einer diskursiven *Redescription*: »[I]f this ›levelling instinct‹ can be attached to the most diverse contents, it cannot, in itself, have a content on its own. This means that those images, words, and so on through which it is recognized, which give successive concrete contents a sense of temporal continuity, function exactly as what I have called empty signifiers.« (Laclau 2005: 76) Das Problem ist, dass hier nicht zwei Konzepte zusammengedacht werden, sondern dass die latente Konfliktivität zwischen Massen und Eliten, die Rudé beschreibt, als unsichtbares Fundament des eigentlich zentralen Begriffes, dem leeren Signifikanten, erhalten muss. Kurzum: Der »levelling instinct« wird im Signifikanten aufgelöst.

Mouffes demokratiethoretisches Argument lässt sich sozialtheoretisch verallgemeinern. Praktiken als koaktive, sinnliche und durch Regeln strukturierte Prozesse verweisen konstitutiv auf eine gemeinschaftliche Dimension. Mehr noch, Praktiken bringen Kollektivitäten hervor – und diese Kollektivitäten fungieren wiederum als Möglichkeitsbedingung von Praktiken. Dies wird noch deutlicher, wenn Wittgensteins Begriff der Lebensform mit dem der Existenzweise von Maihofer zusammengedacht wird. Lebensformen kann man, so Wittgenstein, nicht entrinnen, sie sind das »Hinzunehmende, Gegebene« (1984: 572), das sich über jede »Übereinstimmung« in der Sprache legt (vgl. ebd.: § 241). Eine Lebensform ist immer schon vorhanden. »Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen« (ebd.: 568) – Wittgensteins berühmter Satz verweist darauf, dass die Lebensform gleichsam der Sprache vorgeschaltet ist. Letztere setzt basale Übereinkünfte und gemeinsame Orientierungsmuster voraus, die versprachlicht werden müssen, aber über die Sprache hinausweisen und als körperlich inkorporierte Praktiken gelebt werden. Die Lebensform wird auf diese Weise für Wittgenstein zum *letzten Fundament*, sie ist die Chiffre für das soziale Leben in seiner ganzen Unmittelbarkeit und Objektivität (vgl. García Selgas 2020: 125f.).

Nun darf man dabei nicht stehen bleiben. Der Begriff der Existenzweise erlaubt es, das faktische Dasein einer grundierenden Kollektivität anzuerkennen, aber zugleich deren *historische* Gemachtheit stark zu machen. Für Maihofer ist, so sei erinnert, die Existenzweise »Geschlecht« ein historisch entstandenes Produkt, das wir als Gegebenheit, als Körper, Praxis und symbolische Ordnung erleben. Die Reproduktion genauso wie der Wandel dieser Existenzweise geschieht schrittweise – selbst dort, wo sich die diskursiven Ordnungen beschleunigt verändern, bleiben die Praktiken und die Verkörperung von Geschlecht träge, verändern sich nur langsam. Meine These ist, dass der Begriff der Existenzweise nicht nur in der Geschlechterfrage überzeugt. Vielmehr sensibilisiert Maihofers Konzeption allgemein dafür, wie Artikulationspraktiken in einem historischen Prozess Kollektivität als soziale Realität hervorbringen.

Um solch ein Kollektivitätsverständnis einzulösen, müssen wir relativ nah an den konkreten Dynamiken von Gruppen bleiben. Eine der zentralen Einsichten, die insbesondere aus meiner Ethnographie folgt, lautet, dass bei der Konstitution und Reproduktion von Versammlungen großflächige symbolische Repräsentationen oder Grenzbeziehungen *keine* zentrale Stellung einnehmen. Der scheinbar banale Ausgangspunkt eines überarbeiteten Kollektivitätsbegriffes lautet, dass zunächst die einfache Tatsache zu würdigen ist, dass eine Gruppe *als* Gruppe zusammenkommt. Gerade für mikrologische Zusammenhänge gilt, dass sich die Mitglieder einer Versammlung, eines Vereins, eines Unternehmens oder einer sonstigen Organisation kennen, zueinander Dinge sagen, einander zuhören und auch anfassen. Im *Zusammentreffen* menschlicher Körper entstehen und reproduzieren sich Gemeinschaften. Der empirische Part zeigte, dass sowohl auf der Mikro-Ebene, wenn es um Versammlungen mit circa 20 Mitgliedern geht, als auch auf der Makro-Ebene, wenn an Demonstrationen oder Kundgebungen Zehntausende teilnehmen, die sinnliche Anwesenheit menschlicher Körper zentral ist, um den sozialen Wandel zu verstehen, welchen die Gegenhegemonie der Empörung auslöst.

In diesem Sinne ist jedes Kollektiv zugleich eine symbolische und verkörperte Entität. Dieses sinnliche Zusammentreffen besitzt eine *Intensität*, die der Hegemonietheorie entgeht – aber für eine angemessene Würdigung dessen, was Kollektivitäten sind, im

Zentrum stehen müsste (vgl. Lash 2007: 56). Anders als emphatische Fassungen der neo-materialistischen oder affektiven Wende (vgl. anstelle vieler Clough/Halley 2007, Bennet 2010) behaupten, glaube ich indes, dass die affektive oder, in meiner Diktion, sinnliche Intensität nicht verabsolutiert werden darf. Man darf nicht bei der Oberflächenerscheinung einer sinnlichen Intensität verharren, sondern muss ihre Tiefendimension rekonstruieren. Warum, so ist mit einem ethnographischen Beispiel zu fragen, gehen viele Passanten teilnahmslos an einer Versammlung vorbei, die in der Fußgängerzone stattfindet, während einige dutzend Aktivistinnen in ihren Bann gezogen werden? Weil für die Teilnehmenden das Klatschen, die Tränen der Familie, bei der in einer Woche eine Zwangsräumung ansteht, oder die skandierten Parolen (etwa: *Luchar, crear, poder popular!* Kämpfen und Macht von unten schaffen!), eine bestimmte Bedeutung besitzen. Was konkret in der Gruppe erlebt wird, kann deshalb zu einer subjektivierenden Erfahrung werden, weil es als Teil eines umfassenderen Sinnzusammenhangs artikuliert wird. Eine erfolgreich blockierte Zwangsräumung wird deshalb so enthusiastisch gefeiert, weil sie etwas symbolisiert, das über das konkrete Ereignis hinausreicht. Im hiesigen Fall: die gemeinsame Ermächtigung der Krisenopfer gegenüber den politisch-ökonomischen Eliten. Der Affekt ist also nicht einfach da, er drängt sich erst *gemeinsam* mit Sinnmustern auf. Das Zusammentreffen der Körper und die Verdichtung der Zeichen sind als dynamische Ko-Konstitution zu betrachten. Erst die wechselseitige Durchdringung des Symbolischen und Sinnlichen bringt Kollektivität hervor.

Kollektivität revisited (I): Erfahrung und Raum Die Begriffstrias der Erfahrung, des Raumes und der Fokussierung verdeutlicht die Ko-Konstitution von Sinnlichem und Symbolischem besonders deutlich und stützt einen dichten Kollektivitätsbegriff, in dem sich diskursanalytische, praxeologische und neomaterialistische Positionen verbinden. Ich beginne mit der *Erfahrung*. Die traditionelle Verankerung dieses Begriffes im Feld der Phänomenologie und Hermeneutik (vgl. Suber 2008) hat dazu geführt, dass er im Feld der Kulturtheorie und des Poststrukturalismus ein Nischendasein führt. Die Kulturosoziologie Wolfgang Eßbachs bildet hierbei eine Ausnahme.¹⁷ Eßbach versteht den Erfahrungsbegriff in einer Weise, die sich für die hiesige Untersuchung als fruchtbar erweist:

Erfahrung kann eben auch ein Widerfahrnis sein, eine Berührung, ein Getroffensein, das eingeordnet werden will, das Antworten und schließlich auch technische Eingriffe herausfordert. Mit unserem allgemeinen erfahrungsgeschichtlichen Modell gehen wir davon aus: Menschen machen Erfahrungen, legen sie sich zurecht, sortieren sie nach Schemata vergangener Erfahrung, bewerten sie, tauschen sie miteinander im Zwischenreich des Dialogs aus und motivieren so ihr Tun oder Unterlassen. [...]

Gesellschaftlich werden die individuellen Erfahrungen des isolierten Erkenntnis-subjektes, die schockartigen Erfahrungen eines besonderen Ereignisses und die biographische Lebenserfahrung in dem Maße, in dem sie in die gesellschaftliche Kommunikation eingehen. Wo Erfahrungen gemacht werden, besteht ein seltsamer Zwang, sie auch mitzuteilen, d.h. sie ins Spiel des sozialen Austauschs zu bringen. (Eßbach 2014: 19)

17 Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei Tobias Schlechtriemen.

Interessant an diesem Erfahrungsbegriff ist, dass er die zufällige, unmittelbar körperliche Betroffenheit, das Affiziert-Werden, mit seiner sozialen Kommunikation, seiner Artikulation verklammert. Erfahrungen sind, so stellt Eßbach mit der Leibesphilosophie von Bernhard Waldenfels fest, keine abstrakten, sondern ganzheitliche Vorgänge. Das »Getroffensein« (ebd.) durch die Erfahrung schlug sich in Kapitel IV exemplarisch am Phänomen der Zwangsräumung nieder. Etliche derjenigen, die sich in den Versammlungen der Indignados engagieren, erfahren solche Räumungen. Die Angst, ihren Wohnraum zu verlieren, obdachlos zu werden, drängt sich ihnen auf. Wie sich im ethnographischen Part zeigte, unterbricht diese existentielle Erfahrung verstetigte Praxismuster und erzwingt neue. Letzteres heißt in diesem Fall, die Empörlenversammlungen zu besuchen, um sich dort Unterstützung zu holen. So vermischt sich in der Erfahrung ein passives Widerfahrnis (die drohende Zwangsräumung) mit einer aktiven Praxis (die Beteiligung an der Versammlung), die mit dieser Affizierung umgeht. Dieser Umgang darf nicht idealisiert werden.¹⁸ Erfahrungen münden nicht zwangsläufig in Praktiken zivilen Ungehorsams. Aber alle Erfahrungen, vor allem dramatische Leidenserfahrungen, provozieren neue Praktiken, ob der Gang zum Sozialamt, die Mobilisierung familiärer Unterstützung, die depressive Selbstisolierung oder (im Extremfall) der Suizid. Erfahren ist widerfahren *und* machen.

Jedes Kollektiv ist eine *Erfahrungsgemeinschaft*. Und vor allem sind es diejenigen, um die sich meine Arbeit dreht: Die Zeltlager der Indignados im Mai 2011, ihre späteren Versammlungen auf Quartiersebene oder die Plattform der Hypothekbetroffenen (PAH) entstehen – die PAH zeigt es bereits im Namen – inmitten einer dramatischen Wirtschaftskrise. Diese verändert von Grund auf, mit Koselleck gesagt, den Erfahrungsraum wie den Erwartungshorizont großer Teile der spanischen Bevölkerung. Jüngere sind nach Ausbildung oder Studium arbeitslos oder finden sich in prekären Beschäftigungen wieder; viele Arbeitnehmerinnen, die in den in Spanien traditionell großen Zeitarbeits- und Niedriglohnsektoren arbeiten, werden entlassen; Hunderttausende sehen sich zur Arbeitsmigration ins Ausland gezwungen. Diese Krisenerfahrung teilen die Menschen, die in den Versammlungen zusammenkommen. Und diese Erfahrung kreiert wiederum einen verbindenden Horizont, der Milieuunterschiede überbrücken kann.

Nun darf das Verhältnis von Erfahrung und Praxis nicht mechanistisch verkürzt werden nach dem Motto: Krisenerfahrung besteht, politische Artikulation entsteht. Die Betroffenheit durch die ökonomische Krise schafft subtile Gemeinsamkeiten, die in verbindende Praktiken überführt werden können, aber nicht müssen. Die politischen Versammlungen, um die sich meine Studie dreht, zeichnet aus, dass sie die Verletzlichkeit *zur* kollektiven Erfahrung machen. Es geschieht eine Politisierung der Erfahrung, die über die Wirtschaftskrise hinausweist und zu einem gewissen Grade unbestimmt ist. Gegenüber einer kollektiv erfahrenen Verletzlichkeit kann es zu mannigfaltigen Artikulationspraktiken kommen, seien es rechtspopulistische (Kap. VII.2.b), neoliberale oder

18 In den Termini des spanischen Fallbeispiels gesprochen: Von den zwischen 6.000 und 10.000 Zwangsräumungen, die jährlich während meines Beobachtungszeitraumes (2014–2016) in Barcelona geschahen, suchten nur wenige tausend Betroffene solch aktivistische Plattformen wie die von mir ethnographisch untersuchten auf.

radikaldemokratische, die sich für mehr Demokratie, Wohlfahrtstaatlichkeit und Solidarität aussprechen. Meine Studie konzentriert sich zwar grundsätzlich auf die radikaldemokratische Artikulation der Krisenerfahrung, meine Analyseheuristik bleibt aber offen dafür, dass sich diese Erfahrungen anders und auf widersprüchliche Weise artikulieren.

Kollektive sind deshalb Erfahrungsgemeinschaften, weil dort Erfahrungen nicht nur passiv verarbeitet werden, sondern überdies *performativ* entstehen. Affekte von Verletzlichkeit, Erniedrigung und Scham prägen sowohl die Empörtenversammlungen als auch die círculos von Podemos, sie fungieren aber zugleich als politischer Ausgangspunkt für neue Praktiken, neue Sinnmuster sowie neue Körperordnungen und Infrastrukturen. Die Erfahrung der Krise wird in den Kollektiven in eine Erfahrung der Politisierung wie der gemeinsamen Ermächtigung überführt. Die kollektive Transformation der Erfahrung mündet somit in einem alternativen Gesellschaftsentwurf, sie stellt die Frage der Hegemonie. Freilich sind die Adjektive »neu« und »alternativ«, mit denen ich die Gegenhegemonie der Empörung charakterisiere, mit Vorsicht zu gebrauchen. Die Transformation der Erfahrung geschieht weder in einem Vakuum noch verläuft sie strukturlos. Im hiesigen Fall werden die Krisenerfahrungen durch eine Institution, die direktdemokratische Versammlung, vergemeinschaftet und politisiert, die es lange vor 2011 gab, die aber erst durch die Empörtenproteste eine zentrale Stellung erhält. Die Versammlung avanciert zum Labor einer demokratischen Vergesellschaftung.

Erfahrungen verdichten und transformieren sich in Kollektiven vor allem dort, wo sich diese Kollektive auch als *Räume* konstituieren. Zwar finden die Treffen der von mir beobachteten Asambleas Sant Martí unter freiem Himmel mitten in der Fußgängerzone statt. Und dennoch konstituiert sich selbst diese Versammlung kraft des kreisförmigen Arrangements der Anwesenden als ein apart stehender sozialer Raum. Für die zwei Stunden, die die Sitzung dauert, entsteht zwischen den Versammelten eine Ordnung, die sich nicht mit jener der Passanten deckt. Es entsteht ein sozialer Raum als »eine soziale Beziehung, [als] ein Set von über Praxis hervorgebrachte Relationen und Formen« (Mullis 2017: 89). Jede Versammlung ist in diesem Sinne eine räumliche Struktur, die durch Praxis erzeugt wird, die ein Praxisprodukt ist. Mit Martina Löw (2001: 158ff., 167ff.) gesprochen: Soziale Praktiken wirken verräumlichend, sie geschehen als fortwährendes *spacing*, sie »errichten, bauen und positionieren in Relationen zu anderen Platzierungen«. Aus dieser verräumlichenden Praxis erwachsen dann soziale Räume als sedimentierte Strukturen, die Körper wie Dinge in geregelte Anordnungen bringen.

Ich orientiere mich an einem Raumbegriff, der die Relationalität, aber gleichzeitig die Machtgeladenheit von Räumen unterstreicht (vgl. Manderscheid 2014: 614). Diese asymmetrische Relationalität gilt für den Raum an sich – bei mir vor allem: die Versammlung –, sie gilt aber auch für die Beziehungen zwischen Räumen (dazu: Kap. VI.4). Die Versammlungen, die ich untersucht habe, stehen mit Ausnahme des Ausbruches der Proteste im Frühjahr 2011 am Rande der hegemonialen Mobilitätspraktiken. Und doch stellt jede Etablierung einer Versammlung als Raum bereits für sich eine politische Erlungenschaft dar. Raum als materialisiertes Produkt von Praktiken stabilisiert und verdichtet Praktiken, er avanciert zu ihrem Referenzpunkt. Dass die Indignados auch als »Bewegung der Platzbesetzung« gelten (Teune 2012), zeigt, dass sich ihr Protest an bestimmten physischen Orten kristallisiert. Die temporäre Inbesitznahme der Hauptplätze spanischer Städte, prominent die Puerta del Sol in Madrid und die Plaça Catalunya

in Barcelona, ist eine hegemoniale Geste. Die etablierte Konnotation dieser Plätze als Durchgangsräume wird unterbrochen, sie werden von den Indignados zur Keimzelle einer alternativen Ordnung verräumlicht. Die Umdeutung der Plätze ist eine symbolische Praxis, die für einen Mehrheitsanspruch steht, sie ist aber parallel eine materielle Umbesetzung, sie geht einher mit einer riesigen Infrastruktur, wie sie für Zeltlager von tausenden Teilnehmerinnen nötig ist.

Doch was zeichnet die Versammlung als den Raum aus, um den sich diese Arbeit dreht? Die Asambleas (Versammlungen) oszillieren zwischen *Flüchtigkeit* und *Intensität*. Zunächst zur Flüchtigkeit und anhand des obigen Beispiels gesprochen: Das kreisförmige Zusammentreffen von circa 30 Aktivistinnen in einer Fußgängerzone Barcelonas schafft einen Raum, der vor ihrer Versammlung nicht bestand und sich nach ihrem Ende wieder auflöst. Die sozialen Räume, die hier erforscht wurden, sind oft von kurzer Dauer, sie lösen sich oft nach wenigen Stunden auf. Doch so flüchtig diese Räume sind, sie ziehen eine stabilisierende Grenze gegenüber der Außenwelt. Der konkrete Versammlungsablauf richtet sich vorwiegend nach innen. Mit organisierenden Praktiken, politischen Positionierungen, persönlichen Anspielungen (Witzeleien, Animositäten usw.), impliziten Umgangsformen (Jargon, Gestik, Mimik usw.) oder Artefaktmobilisierungen (Mikrofongebrauch, Stühle) – im Raum der Versammlung verdichten sich Praktiken, die für die festen Teilnehmerinnen (meist) mit Sinn versehen sind, die aber Externe (meist) erst schrittweise decodieren, rezipieren und reproduzieren können. Selbst dort, wo die Grenze zwischen dem Innenraum und den Außenräumen nicht antagonistisch aufgeladen ist, bleibt sie als latente Markierung, als *boundary maintenance* im Sinne von Parsons anwesend.

Weiterhin konstituiert sich die Versammlung als ein *intensiver* Raum. Die Verdichtung der Praktiken in den Asambleas ist kein abstrakter, sondern ein sinnlicher Vorgang, bei dem sich Menschen in einer Situation der Kopräsenz aufeinander einlassen, miteinander sprechen, streiten oder gemeinsam weinen. Was Waldenfels (vgl. 2000: 372–376) die Heterosomatik des Menschen nennt, also die Offenheit seines Körpers (Somatik) gegenüber dem Anderen (Heteron), äußert sich in den von mir untersuchten Räumen besonders stark. Dort sind Artikulationspraktiken erkennbar, die auf der Basis von oft existenziellen Krisenerfahrungen geschehen und meist für eine grundsätzliche Veränderung der geltenden Verhältnisse eintreten. Diese Praktiken sind oft hochgradig affektiv besetzt. Die Praktiken der Empörung sind für viele derjenigen, die sich in den Versammlungen engagieren, ein Ankerpunkt. Er gestattet ihnen, die Dislokation ihrer tradierten Identität zu überwinden und sich mit einer neuen, widerständigen und politisierten Identität zu identifizieren.

Im Zuge der Proteste der Indignados geschehen Myriaden von Subjektivierungsprozessen, die ihren Dreh- und Angelpunkt in der Versammlung finden. Meine Studie macht stark, dass diese Subjektivierungen dort besonders mächtig ausfallen, wo sie in einem materialisierten Diskursgefüge stattfindet. Die von mir analysierten Versammlungen sind als verfestigte Räume ganz wesentliche Säulen derartiger Diskursgefüge. Im Versammlungsraum verdichten sich Machtverhältnisse, Symbole, Praktiken und Infrastrukturen, um gewisse Subjektivierungspfade festzulegen (dazu: Kap. IV.5). Keine Subjektivierung ist allerdings je eine absolute Identifizierung mit einem Diskurs (hier: dem der Empörung), stets bleibt die Identifizierung mit gegebenen Subjektpositionen of-

fen für Brüche, Verschiebungen und Destabilisierungen (vgl. Alkemeyer/Bröckling 2018: 21).

Im Raum der Versammlung treffen Subjekte zusammen, die durch den Empörungsdiskurs ermächtigt werden, denen aber zugleich die Krisenerfahrung eingeschrieben ist. Diese Doppeldeutigkeit äußert sich symbolisch wie sinnlich. Die Versammelten erfahren sich als grundsätzlich verletzte, oftmals unmittelbar verletzte Wesen, die das Ideal des autonomen, vereinzelt Subjekts fallen lassen (müssen), um durch ihren Zusammenschluss ihre kollektive Verletzbarkeit zu adressieren und zumindest partiell zu überwinden. Damit wird die Verletzlichkeit nach Butler (2016: 172) zu einem »Modus der Relationalität«. Die Verletzten verbinden sich in neuen Räumen, um politischen Widerstand zu leisten und andere, gelingende Sozialisationsformen zu erproben. Die Versammlungen sind *der* Raum, in dem sich diese Verletzlichkeit relativ geschützt äußern und artikulieren kann. Wenn etwa auf den besetzten Plätzen im Frühjahr 2011 jemand auf seine Arbeitslosigkeit hinweist und parallel die Korruption der Eliten denunziert, dann findet eine Praxis statt, die andere affiziert, die bei ihnen ähnliche Erfahrungen weckt und ähnlich politisierende Praktiken hervorruft. Wenn andere auf den eigenen Beitrag mit Applaus, vielleicht gar mit Händeschütteln oder Umarmungen reagieren, dann entfaltet sich eine überaus mächtige Assoziationsform. Sie entgeht Diskursanalysen à la Laclau/Mouffe in der Regel, wird dafür aber von Affekttheorien umso stärker hochgehalten.

In der Tat erweist es sich als analytische Herausforderung, die affektive Intensität von Kollektivität im Allgemeinen und von politischen Versammlungen im Besonderen zu würdigen, ohne einem neomaterialistischen Reduktionismus zu verfallen, der alle Praktiken zurückführt auf »affektive Interaktionen bzw. affektive Transmissionen« (Seyfert 2012: 80). Die Aufgabe besteht darin, den verkörperten Praktiken, bei der die akustischen, visuellen, haptischen usw. Sinne besonders beansprucht werden, eine wichtige Rolle zuzuerkennen, aber parallel ihre Verstrickung mit symbolischen Prozessen nicht zu vergessen. Die empirisch zu erhärtende These ist, dass die gemeinsame Artikulation von Angst und Verletzlichkeiten, aber auch von Freude und kollektiver Macht ein zentraler Faktor ist, um die Konstitution von Kollektivität zu verstehen. Die Frage jedoch lautet: Wie wird dieser sinnliche Faktor konzeptuell eingefangen? Diese Studie entschied sich *gegen* den Gebrauch des Affektbegriffes als einer eigenständigen Analysekategorie, die sich quer zu Diskurs- oder Praxisanalysen stellt. Doch zugleich dürfen die wertvollen Einsichten, die mit der affektiven Wende einhergehen, nicht abgewehrt werden. Die hegemonietheoretische Herabstufung des sinnlichen Faktors zur affektiven Identifikation mit einem *master signifier* scheint mir äußerst unbefriedigend (etwa bei: Mouffe 2018: 88ff., Stavrakakis 2016: 168ff.). Gegenüber der Verabsolutierung des Affektbegriffes und seiner diskursiven Auflösung (oder gleich Abwehr) schlage ich einen dritten Weg ein. Die Bedeutung des affektiven Moments für die Konstitution von Kollektivität muss gewürdigt werden, aber gleichzeitig an diskursive Sinngebungen zurückgebunden bleiben.

Kollektivität revisited (II): Fokussierung als kollektive Performativität Wenn die empirische Auseinandersetzung mit den Indignados eines lehrt, dann ist es, dass die Empörung zwar ein sehr starker Affekt ist, dass sie aber gleichzeitig zu einem sehr starken Diskurs werden kann. Die schlichte Empörung über den Ist-Zustand sieht sich ergänzt durch ein

zwar nicht immer ausformuliertes, doch oft implizit wirkendes Plädoyer für einen demokratischeren und sozialeren Gegenentwurf. Es geschieht eine Sinnverdichtung. Artikulationspraktiken machen etwas aus dem Affekt der Empörung, sie verleihen ihm eine gewisse Gerichtetheit. Der disruptive Impetus der Indignados hängt zu großen Teilen mit diesem Zusammenwirken von Affekten und Sinnstrukturen zusammen. Derartige Sinnverdichtungen bestimmter Affekte rekonstruiert meine Studie mit dem an Ulle Jäger angelehnten Konzept der *Fokussierung*.¹⁹

Wie mein Ansatz geht Jäger von der körperlichen – bei ihr: der leiblichen²⁰ – Fundierung sozialer Praktiken aus. Auch sie fragt sich, wie sich ein Mittelweg einschlagen lässt zwischen einem diskursiven Konstruktivismus und einem Objektivismus des Affekts, ohne dabei »Materialität zu essentialisieren, aber auch ohne materielle Prozesse vollständig diskursiv aufzulösen« (Jäger 2014: 235). Mit Eugene Gendlin plädiert Jäger dafür, dass vor allem in sozialen Interaktionen, die unter Bedingungen der Kopräsenz ablaufen, eine bestimmte Art von Sinngebungsprozessen geschieht. Die Autorin spricht davon, dass sich ein *gefühlter Sinn* (*felt sense*) entfaltet, der zuvor nur körperlich gespürte Fragen zum Sprechen bringt, diese impliziten Fragen mit neuen Bedeutung versieht. Diese Sinnstiftung geschieht als eine koaktive Praxis, bei der sich die Aufmerksamkeit der anwesenden Körper schrittweise aufeinander richtet und dann durch eine geteilte Fokussierungsleistung performative Wirkung entfaltet. Jäger beschreibt zwar diese verkörperte und kollektive Performativität am Beispiel hochnormierter Settings von Therapien oder Interviews.²¹ Die Empirie zeigte aber, dass derartige Fokussierungen ebenfalls in politischen Versammlungen sowie ansatzweise sogar bei Massenveranstaltungen geschehen. Im Folgenden stelle ich locker angelehnt an Jäger drei Facetten der Fokussierung dar, die der empirische Part bereits eingeführt hat (Kap. IV.3.c). Die Schaffung eines »Frei-Raumes«, die Präfiguration und die Bildung von Regeln, sind nun vorzustellen.

Der Ausgangspunkt eines Fokussierungsprozesses besteht in dem, was Jäger *Frei-Raum-Schaffen* nennt. Hier wird die Aufmerksamkeit auf den Körper »in seiner leiblichen Dimension, auf das Hier-und-Jetzt« gelenkt (Jäger 2014: 246). Es beginnt eine Praxis, bei der sich die Körper gleichsam auf sich selbst zentrieren. Diese Selbstzentrierung setzt nach der Autorin einen geschützten Raum voraus. An dieser Stelle setzt mein Fokussierungsbegriff an. Ich frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Räumen, die

19 Ich strebe hier nicht eine Universalentschlüsselung des Zusammenspiels von affektiven und diskursiven Prozessen an, sondern weise auf *eine* Möglichkeit ihrer Verklammerung in Artikulationspraktiken hin.

20 Jäger gebraucht in der Tradition der Philosophischen Anthropologie den Begriff des Leibes anstelle desjenigen des Körpers, um zu betonen, dass der Leib das ist, was sich nicht dezentrieren lässt, was ich nicht habe, sondern bin (vgl. Jäger 2014: 236). Wenn ich mich für den Begriff des Körpers entscheide, so nehme ich ihn als ein Konzept auf, der diese prinzipielle Nicht-Dezentrierbarkeit anerkennt, aber auch aufmerksam dafür bleibt, wie der Leib/Körper in diskursiven Artikulationen immer wieder partiell dezentriert wird, wie er sich also in übergeordneten Diskursgefügen positioniert – und zudem positioniert *wird*.

21 Tatsächlich ist die Focusing-Therapie eine etablierte Therapiemethode. Sie konzentriert sich im Anschluss an Gendlin auf die Artikulation des somatisch Erlebten. Sie möchte die Gefühlslage der Therapierten, gerade im Falle von Traumatisierungen, Angstzuständen, Depressionen oder Neurosen zum Sprechen bringen. So werden quasi die Therapierten mit sich selbst konfrontiert (Hintergründe dazu: <https://www.deutsches-focusing-institut.de>).

von den Beteiligten als »Frei-Räume« erfahren werden. Denn wahrhaft geschützte Räume erlauben es, kollektive Fokussierungen in einem emphatischen Sinne zu initiieren. Die Entstehung solcher Räume ist sehr voraussetzungsvoll, sie geht einher mit Grenzziehungen und Fixierungsleistungen. Um aber einen »Frei-Raum« zu schaffen, ist die Etablierung von symmetrischen, inklusiven und deliberativen Beziehungen ausschlaggebend. Die analysierten Versammlungen werden deshalb als »Frei-Räume« erfahren, weil sie alternative Sozialisationsräume sind, weil sie Demokratie geradezu vorleben.

In der als Frei-Raum erlebten Versammlung entfaltet sich eine *präfigurative* Praxis im Sinne von Sörensen (2020: 30), geht es doch darum, »im Jetzt und Hier experimentell und im Wissen um die eigene Imperfektibilität Beziehungsformen [zu] erproben, die einen als ideal imaginierten Zustand« vorwegnehmen. Diese besondere, da radikal-demokratisch geprägte präfigurative Praxis schließt in den von mir untersuchten Beispielen Machtverhältnisse nicht aus, sie strebt aber danach, sie zumindest einzudämmen und verfestigte Herrschaftsverhältnisse zu überwinden. Es ist just dieser Anspruch auf Präfiguration, der Versuch, die demokratische Neugründung von Gesellschaft im Hier und Jetzt zu verwirklichen, welche die Versammlungen zu potentiellen »Frei-Räumen« macht. »[The] enactment of the future in the present« (della Porta 2020: 570) bringt die Versammlung als einen (relativ) geschützten Raum hervor, in dem sich Fokussierungen entfalten – und die dann rekursiv demokratische Praktiken stärken.

Wo die Versammlung zumindest ansatzweise als Frei-Raum erfahren wird, können sich Fokussierungen als geteilte Praktiken entfalten. Diese Fokussierungen setzen voraus, dies führt nun zum zweiten Aspekt der Fokussierung, dass in den Versammlungen Erfahrungen *expressiv* ausgedrückt werden. »[E]inen Felt Sense zum Thema entstehen lassen«, so nennt es Jäger (2014: 246), um zu betonen, dass der gefühlte Sinn, den Fokussierungen artikulieren, sich in einem Prozess des Dialogs, des Nachfragens und der Achtsamkeit gegenüber der eigenen Körperlichkeit und Emotionalität entfaltet. Ich betrachte diese *expressive Praxis* ähnlich, aber nicht ganz analog zu Jäger. Sie geht von einem fast schon vereinzelteten Vorgang aus, bei dem ein Subjekt in sich »hineinhorcht«, um dann zu ersten Symbolisierungen des eigenen Erlebens zu gelangen. Demgegenüber begreife ich diesen Prozess als eine koaktive Praxis. Das Artikulieren von Erfahrungen entfaltet sich in meiner Leseart stets *zwischen* den versammelten Individuen. Diese Expressivität verläuft als ein dialogischer Prozess, bei dem verbale wie nonverbale Praktiken eingesetzt werden. Dabei nimmt dieser Prozess einen dramaturgischen Ablauf an, der von einer Ouvertüre über eine Verdichtung bis hin zu einer Zerstreuung führt.

Ein Beispiel für diese Expressivität ist die Praxis des Verhinderns von Zwangsräumungen, wie sie die PAH forciert (dazu: Kap. IV.3.c). Hier richtet sich die Aufmerksamkeit aller Beteiligten auf ein gewisses Ereignis, das alles andere überwölbt: das Ereignis der Zwangsräumung. Davon sind zwar die aktuell Betroffenen besonders vereinnahmt. Doch auch die anderen Beteiligten haben eine starke Form der Empathie, sie aktualisieren in der Praxis entweder ihre vergangene Erfahrung, eine bereits erfolgte Zwangsräumung, oder die Angst davor, dass so eine Räumung sie zukünftig betreffen könnte. So entsteht zwischen den versammelten Individuen ein implizit geteilter Zustand, quasi eine gemeinsame Affizierung, die zwischen Angst und Bedrücktheit auf der einen Seite gegenüber Wut und Ermächtigungspraxis auf der anderen Seite oszilliert. Kleine Gesten, etwa Umarmungen, Händeschütteln, kleine Witzeleien, geteilte Rhetoriken (*La PAH*

unida, jamás será vencida! Sí se puede! Die vereinte PAH wird niemals besiegt werden!, Ja, es geht!) und letztlich auch stark politisch aufgeladene Praktiken wie Sitzblockaden, Verhandlungen mit den Gerichtsvollziehern oder sogar das Gerangel mit der Polizei führen zu Verdichtungen, zu performativen Symbolisierungen, in denen das Erfahrene (Wut wie Angst) tastend auf eine Sprache zugeführt wird.

Die Zwangsräumung ist ein Extrembeispiel für einen Prozess, der geteilte Aufmerksamkeiten schafft, Erfahrungen vergemeinschaftet und versprachlicht. Im konkreten Vollzug einer Praxis, die sich sprachlich wie körperlich entfaltet, wird das Erfahrene – und das noch zu Erfahrende – zum Sprechen gebracht, also in geteilte Sinnhorizonte überführt. Es geschieht eine imperfekte, da stets durch Machtasymmetrien gebrochene Deliberationspraxis. Sie prüft die Stimmigkeit der entstandenen Bedeutungen, nimmt sie an oder aber verwirft sie wieder (vgl. Jäger 2014: 247), womit *peu à peu* ein verschobener diskursiver Horizont entsteht. Die zuvor stumme oder nur unvollständig versprachlichte Erfahrung wird mit einem neuen Sinn versehen und in eine umfassendere Diskursstruktur eingefügt – die damit verschoben wird. Im Fall der Zwangsräumung führt der zivile Ungehorsam gegen die Räumung dazu, dass die Konfrontation mit der staatlichen Gewalt als Teil eines Kampfes von unten gegen oben gedeutet wird. Wird die Räumung erfolgreich verhindert, so wird dies als Bestätigung davon gelesen, dass ein Upside-down-Szenario möglich ist, bei dem sich die Schwachen gegen die Starken ermächtigen und eine andere, egalitäre und radikaldemokratische Ordnung verwirklichen können.

Damit komme ich zum dritten und letzten Aspekt meines Fokussierungsverständnisses. Dieser besteht in der Bildung und Verfestigung von *neuen Regeln*, die Sinn stabilisieren, die neue Sinnzusammenhänge »annehmen und schützen« (Jäger 2014: 247). Die Fokussierung als eine performative Praxis, die Bedeutungen hervorbringt, gelangt in dieser letzten Phase an ihren Kulminationspunkt. Eine der ethnographisch untersuchten Versammlungen von Indignados entscheidet sich so nach einer Fokussierung dafür, in Zukunft weniger mit anderen Akteuren des Quartiers zu kooperieren und selbstständig radikalere Artikulationspraktiken (in Form direkter Aktionen oder nicht angemeldeter Demonstrationen) durchzuführen. Idealtypisch erwachsen aus den in Fokussierungen hervorgegangen Autorisierungen neue Regeln, die Praktiken dauerhaft regulieren. Es entstehen Praxismuster, die sich iterativ und kontextübergreifend entfalten. Das performativ Entstandene sedimentiert zu neuen Bedeutungen, die als neue Regeln sowohl in Sprechakten als auch in stummen Praktiken eingehen.

Die analytische Herausforderung besteht darin, die Performativität der Fokussierung zu würdigen, sie aber zugleich als eine *geordnete Performativität* zu begreifen. Fokussierungen folgen ritualisierten Abläufen. Fokussierungen schaffen Bedeutung, doch sie tun es in einem Raum, der niemals »frei« ist, sondern stets durch gruppeninterne Machtbeziehungen sowie durch ritualisierte Abläufe geprägt bleibt. Ferner wird die Fokussierung nicht nur durch den Innenraum der Versammlung strukturiert, sondern desgleichen durch gesellschaftsweite Diskurse. Geteilte Fokussierungen bringen verkörperte Erfahrungen zum Sprechen. Aber die Sprache, die diese Erfahrungen ausdrückt, weist über die konkrete Fokussierung hinaus und auf übergeordnete Strukturen. Eine Reihe von Sinn- und Praxismustern ist allen Kollektiven gemeinsam, die in Spanien aus den Protesten 2011 hervorgehen. Diese übergreifenden Muster bleiben selbst in den eigen-

sinnigsten Praktiken anwesend. Das performative Moment der Praxis äußert sich nicht als *creatio ex nihilo*, sondern als strukturelle Verschiebung makrologischer Diskursgefüge. Auch Fokussierungen sind uneinheitliche wie unreine Zitierungspraktiken, welche die Sinnhorizonte modifizieren, in die sie eingefasst sind. Für den spanischen Fall gilt, dass jede Fokussierungspraxis sich in die Sprache der Empörung einschreibt und diese mal stärker und mal leichter verändert.

Die anwesend-abwesende Gemeinschaft Die Kategorien von Erfahrung, Raum und Fokussierung zielen auf eine theoretische wie empirische *Fundierung* von Kollektivität in *Praktiken*. Wo Gemeinschaft erfahren wird, sie sich als sozialer Raum herausbildet und geteilte Fokussierungspraktiken geschehen, in denen affektive Komponenten (welche die physisch zusammentreffenden Körpern voraussetzen) mit symbolischen (die eine geteilte Semantik voraussetzen) zusammenkommen, da eröffnet sich eine Konzeption von Kollektivität, die anders als diejenige von Laclau/Mouffe nicht auf Zeichen, sondern auf verkörperten Praktiken aufbaut. Gemeinschaften, wie ich sie verstehe, werden sinnlich erfahren und sinnlich hervorgebracht. Aus der Fundierung von Kollektivität in diesem emphatischen Praxisbegriff folgt jedoch nicht, dass mein Kollektivitätsverständnis rein mikrologisch ausgerichtet ist. Diese Studie beabsichtigt vielmehr, eine *mögliche* Zusammenführung von Mikro- und Makro-Konzepten von Kollektivität aufzuzeigen.²² Die Trias Erfahrung, Raum und Fokussierung ist sensibel für die mikrologischen Praktiken und ihre sinnliche Verkörperung, sie schlägt aber zugleich mit den Begriffen von Raum und Fokussierung die Brücke zu einer makrologischen Konzeption von Kollektivität, wie sie bei Laclau/Mouffe vorliegt.

Wenn ich dafür plädiere, die Konstitution jedes Kollektivs als verräumlichende Artikulation zu lesen, dann geht damit nicht eine Wertung ob der Reichweite dieser Veräumlichung einher. Die entstandenen Räume können wenige dutzende oder zehntausende Teilnehmerinnen umfassen. Ähnliches gilt für Fokussierungspraktiken. Zwar gibt es hier ein Primat von Mitteilbarkeit und Kopräsenz, weshalb Versammlungen eine besondere Aufmerksamkeit zukommt. Fokussierungspraktiken geschehen jedoch ebenso in Massenveranstaltungen. Dort können die Anwesenden etwa gewisse Leit- und Feindbilder verstärken oder für geteilte Erfahrungen – der Verletzlichkeit genauso wie der Ermächtigung – einen Resonanzraum schaffen.

Die praxeologische Wendung des Kollektivitätsbegriffes läuft folglich der semiotischen Lektüre, auf die sich Laclau/Mouffe konzentrieren, nicht zuwider, sondern ergänzt sie. Ich möchte die Hegemonietheorie zurückführen an sinnliche Vorgänge, die Artikulation der Signifikanten *einbetten* in Praktiken. Einbetten heißt aber nicht verabschieden. Die symbolischen Prozesse der Universalisierung von Signifikanten, der antagonistischen Grenzziehung und der Äquivalentsetzung bleiben für den hiesigen Kollektivitätsbegriff wichtig. Die Herausforderung ist, beide Dimensionen so zusammenzuführen, dass sie sich gegenseitig erweitern und ihre jeweiligen blinden Flecken aufdecken.

22 Dem entspricht mein methodisches Plädoyer für die Triangulation von Ethnographie, Leitfadeninterviews und Diskursanalyse. Erst solche Triangulationen können Gemeinschaft in ihrer phänomenalen Bandbreite beschreiben.

Der vorliegende Schritt kann mit zwei Fragen schließen, die eine solche Zusammenführung zumindest kursorisch in den Blick rücken.

Zunächst stellt sich die Frage: Wie verhalten sich Fokussierungen zum leeren Signifikanten, also *dem* Repräsentationsmoment von Diskursen? Beide Momente sind als Teil einer Bewegung zu denken, die in je gegensätzliche Richtungen führt. Einerseits wohnt den leeren Signifikanten eine Tendenz zur entleerenden Universalisierung inne. Das heißt: Ein Zeichen, in dieser Arbeit prominent *el pueblo* (das Volk), wird von seinen konkreten Bedeutungen (d.h. Signifikaten) progressiv entleert und erscheint als Platzhalter eines allgemeineren Horizontes, in dem sich verschiedene Forderungen und Identitäten (hier: Studierende, Arbeitslose, Migrantinnen, Beamte usw.) wiederfinden können. Fokussierungspraktiken hantieren zwar ebenfalls mit leeren Signifikanten, diese durchlaufen jedoch einen Prozess der *Verdichtung*. Kollektive Fokussierungen binden Sinnmuster an konkrete Erfahrungen und den in Praktiken verkörperten Sinn zurück, was die entleerten Zeichen mit Bedeutung füllt.

Das heißt im spanischen Fall: Der Signifikant »Volk« lässt sich auf makrologischer Ebene, beispielsweise im medialen Diskurs des linkspopulistischen Projekts Podemos, zumindest temporär durchaus erfolgreich entleeren und universalisieren. Dort aber, wo dieser Signifikant nicht mehr strategisch von privilegierten Subjektpositionen aus (etwa des Parteichefs Pablo Iglesias) produziert wird, sondern in den Fokussierungen der Podemos-Basisgruppen oder sogar in Massenkundgebungen der Partei aktualisiert wird, verliert der *master signifier* schrittweise seine Leere und wird zu einem gesättigten Signifikanten. *El pueblo* kann in Fokussierungen nicht gleichzeitig für eine vorsichtige Reform des Sozialstaates stehen und zugleich das Symbol einer Ermächtigung der krisengerüttelten Bevölkerungsmehrheit sein. Gerade im Kontext der Podemos-Basisgruppen wird der Volksbegriff mit spezifischen, vor allem direktdemokratischen Bedeutungen versehen, die den von der Parteiführung kommenden Signifikationspraktiken häufig zuwiderlaufen (Kap. V.5). Die generelle Formel lautet: Signifikanten bewegen sich in der Spannung zwischen einer Tendenz zur Sinnentleerung, die meistens auf einer gesellschaftlichen Makro-Ebene vollzogen wird, und einer Tendenz zur Sinnsättigung, die Fokussierungen auf einer Mikro- wie Meso-Ebene mittels verkörperter Praktiken vorantreiben.²³

Die zweite wichtige Ergänzung, die ein erweitertes Kollektivitätsverständnis einführt, betrifft den für Laclau/Mouffe zentralen Antagonismus. Zwar betont auch meine erweiterte Hegemonietheorie, dass sich Gemeinschaftsbildungen nicht ohne Grenzziehungen gegenüber einem Außen verstehen lassen. Gegenüber der tradierten Hegemonietheorie schreibe ich aber der Grenze keine konstitutive, sondern eine nur noch stabilisierende Funktion zu. Zur Hervorbringung sozialer Räume, die als »Frei-Räume« erfahren werden und dann zu Fokussierungspraktiken führen, bedarf es latenter wie expliziter Grenzziehungen. Wo ich jedoch nicht mitgehe, ist bei der Zentralstellung, die Laclau/

23 Diese Formel ist kein sozialontologisches Gesetz, sondern ein generelles Muster, das sich aus meiner Analyse von stark politischen aufgeladenen Artikulationspraktiken in Spanien ergeben hat. Studien, die anders gelagerte Artikulationen untersuchen, könnten diese Formel ausarbeiten, korrigieren oder vielleicht sogar widerlegen.

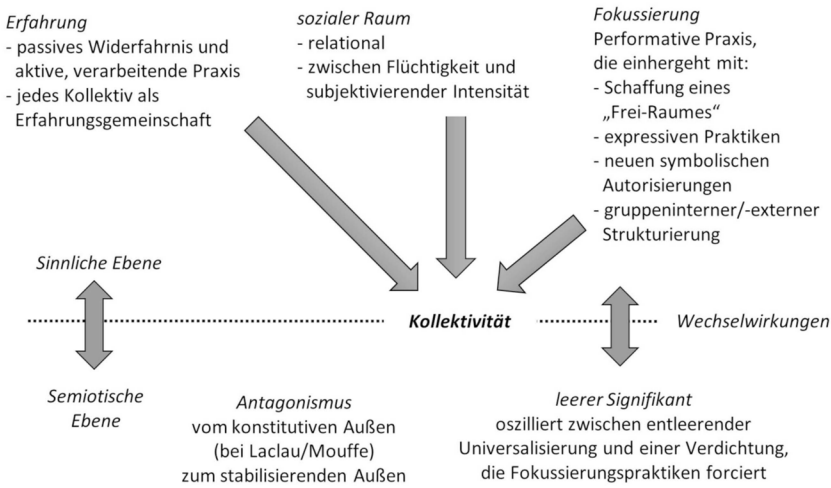
Mouffe diesem Außen zuschreiben. Wo Mouffe betont, dass jedes soziale Verhältnis deshalb ein potentiell politisches ist, weil es durch Ausschlüsse durchzogen wird, ist zu entgegnen: Wer fragt, was eine Grenze ausschließt, sollte auch fragen, was sie einschließt. In meiner Leseart sind Antagonismen deshalb wichtig, weil sie etwas schützen, das über sie hinausweist und sich emphatisch als ein *eigensinniges Innen* bezeichnen lässt. Die Erfahrungen, die expressiv artikuliert werden, und die Fokussierungen, die sich auf ihrer Grundlage entfalten, müssen als Konstitutionsmomente von Gemeinschaft gewürdigt werden. Mehr noch, sie erweisen sich als mächtiger Gegenpol zum Antagonismus.

Die empirische Analyse zeigte, weshalb die Praktiken, die in Kollektiven vollzogen werden, einen schützenswerten Innenraum hervorbringen. Die von mir analysierten Gruppen entfalten basale *Solidaritätsbeziehungen*. Wenn ich davon spreche, dass in politischen Versammlungen die Demokratie präfigurativ vorgelebt wird, dann ist damit gemeint, dass sich dort eine alternative Vergesellschaftung artikuliert. Die Art und Weise, wie in diesen Gruppen miteinander umgegangen wird, wie man sich unterstützt oder Aktionen durchführt, unterscheidet sich diametral von den hegemonialen Sozialisationsformen. Gegenüber Individualisierung und Wettbewerb wird auf Vergemeinschaftung und demokratische Teilhabe gesetzt. So imperfekt und durch Machtverhältnisse gebrochen dieser normative Anspruch ist, in den Versammlungen sedimentiert eine demokratische Vergesellschaftung zur potentiell disruptiven Existenzweise. Stärker als jede Forderung bricht diese Existenzweise mit dem Status quo und wird zum Symbol dafür, dass eine alternative Gesellschaftsform nicht nur wünschbar, sondern möglich ist.

Jedes Kollektiv etabliert sich als Gemeinschaft, in der Erfahrungen zirkulieren, Praktiken zusammenlaufen und Fokussierungen Bedeutungen kreieren. Was *in* diesen Gemeinschaften geschieht, ist so wichtig wie das, was sich außerhalb von ihnen abspielt. Fest steht: Interne Dynamiken sind mit externen Grenzziehungen verflochten. Und doch weisen interne Prozesse in einen Bereich, der sich weniger durch die Analyse von Rhetoriken als vielmehr durch die Analyse von Praktiken erschließt. Wer beispielsweise auf die Plattform der Hypothekbetroffenen blickt, könnte mit der Analyse ihrer allgemeinen Feindbilder (etwa: »die Banken«, »die Immobilienspekulanten«) oder leeren Signifikanten (»Wir, das unterdrückte Volk«) nur schlecht die außerordentliche Mobilisierungsfähigkeit dieser Plattform in ganz Spanien – über Jahre hinweg – verstehen und erklären. Wenn sich jedoch der Fokus auf das Geschehen *in* den Versammlungen richtet, dann wird einsichtig, wie dort sinnliche Praktiken Leidens- und Verletzungserfahrungen zirkulieren lassen, sich Subjektivierungen vollziehen und mächtige Solidaritätsbände geknüpft werden. Eine solche Perspektive bleibt für makrologische Artikulationen aufmerksam, sie blickt aber besonders achtsam in Kollektivitäten hinein, um die Praktiken zu rekonstruieren, die sie von innen konstituieren.

Die Abbildung fasst abschließend die zentralen Konzepte eines sinnlich erweiterten Verständnisses von Kollektivität zusammen:

Abb. 30: Die zentralen Konzepte eines sinnlich erweiterten Verständnisses von Kollektivität



4 Hegemonie in (und von) Raum und Zeit

Such hegemony may have defined the outside limits of what was politically, socially, practicable, and hence influenced the forms of what was practiced: it offered the bare architecture of a structure of relations of domination and subordination, but within that architectural tracery many different scenes could be set and different dramas enacted.

(Thompson 1991: 86)

Der Durchgang durch die Begriffe der Praxis, Artikulation und Kollektivität hat die zentralen Bausteine geliefert, um zu einer aktualisierten Leseart der Hegemonie zu gelangen. In meinem an Laclau/Mouffe wie an Gramsci angelehnten Verständnis fällt Hegemonie mit sozialer Ordnung zusammen. Hegemonie ist der Konvergenzpunkt von Macht und Objektivität – der Grunddefinition von Mouffe folgt auch meine Studie. Das Soziale hat keinen natürlichen Zustand, es wird erst durch Macht konstituiert und objektiviert, so lautet das Leitmotiv von Laclau/Mouffe, an der sich auch meine überarbeitete Hegemonietheorie weiterhin orientiert. Was als friedliche Kultur, Wirtschaft, Recht, ja als Gesellschaft erscheint, wird damit zum machtgeladenen Diskursgefüge. Keine Ordnung ist selbstverständlich gegeben, jede entsteht, reproduziert und verändert sich durch Artikulationspraktiken. Wo aber die Grenzen von Laclau/Mouffe aufbrechen und sich eine erweiterte Hegemonietheorie aufdrängt, ist bei der Frage, was aus diesem