

Jochen Lamb / Julia Stenzel (Hrsg.)

Praktiken in / der Versammlung

Körper – Medien – Konstellationen

Neofelis

Inhalt

- 9 **Vorwort der Herausgeber*innen**
- 11 **Jochen Lamb / Julia Stenzel**
Praktiken in / der Versammlung
Raum geben, auftreten, zeigen, sprechen

Verkörperter Protest und protestierende Körper

- 27 **Sven Zedlitz**
Das moderne Subjekt in der Versammlung
- 43 **Caroline Liss**
„Girls just wanna have fun-damental human rights“
Sprachliche und bildsprachliche Exklusion im Women’s March
- 67 **Yana Prinsloo**
Affekt als Effekt
Prozesse der Vergemeinschaftung in Kendall Jenners Pepsi-Konsum

Erkundende Praktiken #1

- 85 **Eva Busch**
Labern übers eigene Land
Eine Performance im Museum und auf dem Marktplatz

Strategien von Protestkulturen

- 105 **Leon Gabriel**
Ressentiment und Teilung
Vorläufige Anmerkungen zur Versammlung im Lichte einer Pandemie
- 127 **Sebastian Sommer**
Wie PEGIDA wirkt
Protestereignisse als performative Ausdrucksform
eines völkisch-autoritären Populismus
- 151 **Markus Kubesch**
Buy a Gun. Give a Gun. Share the Safety?
Eine Aktion der Yes Men als Beispiel
für den Einsatz von Komik im Artivismus
- 171 **Maja Gobeli**
Ausbruch aus der aktivistischen Anonymität:
Wenn Körper zu Gesichtern werden
Selbstdarstellung und Fremddarstellung bei direkten Aktionen
im Umweltaktivismus – eine Studie und ein Kommentar

Erkundende Praktiken #2

- 189 **Jeanne Jens Eschert / Nana Melling**
Workshop-Beziehungen
Untersuchung partizipativer Wissensvermittlung
anhand des Meta-Workshops „Unsichtbare Beziehungen“

Filmische Zugriffe auf / als Versammlungen

- 205 **Lucas Curstädt**
Film als Sichtbarkeitsorgan
Sergei Loznitsas Dokumentarfilm *Maidan*
und Jacques Rancières politische Theorie
- 229 **Mario Hirstein**
„There’s a storm coming, Mr. Wayne.“
Die Dämonisierung von Occupy Wall Street
in Christopher Nolans *The Dark Knight Rises*
- 243 **Laura Katharina Mücke**
Müssen wir noch kopräsent sein, um uns zu versammeln?
Von Streaming-Plattformen und dem Filmschauen als Versammlung
- 273 **Abbildungsverzeichnis**

Vorwort der Herausgeber*innen

Die diesem Band vorausgegangene Nachwuchstagung „Praktiken in / der Versammlung“ fand im April 2018 an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz statt. Sie hatte die Diagnose eines „wiedererwachten Interesse[s] an der Beschäftigung mit der Form und Wirkung öffentlicher Versammlungen in den 2010er-Jahren“ zum Anlass.¹ Die Initiator*innen – Miriam Flemming, Caroline Liss und Noa Winter – nahmen Judith Butlers 2016 erschienene *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* zugleich als Symptom und als kritischen Ausgangspunkt einer performativitäts- und diversitätsphilosophischen Verhandlung von Fragen nach Körperlichkeit, Öffentlichkeit und Politik in / von Versammlungen. Die transdisziplinäre Reichweite der Fragen, die Butlers Text aufwirft, bildet sich in dem breiten theoretischen, thematischen und disziplinären Spektrum der Tagungsbeiträge ab; in der Diversität der Methoden, die sie verwenden und in den Verhältnissen gegenüber ihren Gegenständen, die sie ausagieren.

1 Die Nachwuchstagung ging auf ein im Rahmen des Programms „innovative Lehrprojekte“ vom Gutenberg Lehrkolleg (GLK) gefördertes, von Julia Stenzel geleitetes Projekt zurück. Im Verlauf von drei Semestern befasste sich das Projekt unter dem Titel „Wissenschaft als Beruf“ mit Arbeitsfeldern des*der Wissenschaftler*in diesseits der akademischen Forschung (Lehre – Publikationswesen – Planung und Organisation wissenschaftlicher Veranstaltungen). Wir danken dem GLK für die Unterstützung in allen Projektphasen sowie dem Mainzer Zentrum für Qualitätssicherung, namentlich Benedikt Schreiber, für die professionelle und wertschätzende Begleitung.

Die in diesem Band versammelten Beiträge gehen größtenteils auf die im Rahmen der Tagung gehaltenen Vorträge zurück und berichten, heute gelesen, von einer Vergangenheit der Versammlung. Die Praktiken in / der Versammlung und ihre Erforschung haben sich – wie nachhaltig auch immer – verändert. Sie stehen nun notwendig unter und hinter dem Vorzeichen einer Pandemie, die zentrale Momente sozialer Theatralität einer Um- und Neubewertung aussetzt. Wenngleich die Beiträge mit nur einer Ausnahme vor der Corona-Pandemie entstanden und in deren Verlauf nicht grundlegend umgearbeitet worden sind, ist ihre Relektüre unter Ausblendung der Ereignisse der vergangenen Monate unmöglich geworden. Der Band versteht sich entsprechend auch als Dokument einer Theorie und Praxis der Versammlung ‚vor Corona‘ und evoziert die grundsätzliche Frage nach der Qualität und der Persistenz der Veränderungen durch die Pandemie, ohne sich ihre Beantwortung vorzunehmen. Lediglich dies nimmt er für sich in Anspruch: Anschlusskommunikationen herauszufordern.

Bis ein Buch den Weg in die Hände seiner Leser*innen findet, ist einiges zu tun. Wir danken den Beiträger*innen für den aufschlussreichen Dialog und für ihre Geduld mit einem Band, dessen Erscheinen sich – zuletzt durch die nicht immer planbaren Disruptionen der Arbeitsverläufe *sub specie coronae* – um ein Jahr verzögert hat. Wir danken dem Gutenberg Lehrkolleg für die Förderung der der Publikation vorausgegangen Tagung und einen großzügigen Druckkostenzuschuss. Nadine Werner verdanken wir ein ebenso kenntnis- wie hilfreiches Lektorat, auf das der Neofelis Verlag entgegen dem Trend zum Outsourcing von Redaktions- und Lektoratsaufgaben an die Herausgeber*innen großen Wert legt. Ihr geduldiger, unermüdlicher Einsatz und ihre präzisen Nachfragen haben das Buch zu einem besseren gemacht.

Jochen Lamb / Julia Stenzel, Juni 2021

Jochen Lamb / Julia Stenzel

Praktiken in / der Versammlung

Raum geben, auftreten, zeigen, sprechen

„Tis agoreuein bouletai?“ – „Wer will vor der Versammlung sprechen?“¹ Diese Frage eröffnet die *ekklesia*, die Volksversammlung der demokratischen Polis Athen. In ihr wird das Recht der Isegoria eingesetzt und bestätigt – das Recht aller Gleichen (*isoï*), gleichermaßen (*ison*) öffentlich hervorzutreten, als *politai* aufzutreten und in der Versammlung die Stimme zu erheben (*agoreuein*). Im Moment der offenen und öffentlich gehörten Rede steht Isegoria freilich in einem Spannungs- und Überlappungsverhältnis mit dem philosophiehistorisch weit folgenreicheren Modell der Parrhesia: Um 1800 wurde die Parrhesie des Aristophanes als Freiheit des Alles-Sagen zum Präzedenzfall der Autonomieästhetik; mit Foucaults „alethurgischen“² Relektüren³ wurde er auf Techniken gouvernementaler Steuerung und dann auch auf Praxen und Praktiken der Selbstsorge beziehbar.

1 Die Übersetzung der Formel ist eine diffizile Angelegenheit, da *agoreuein* neben dem Aspekt des Sprechens auch den des Hervor- und Auftretens umfasst.

2 Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am College de France 1983/84*. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 15.

3 Vgl. zu Lesarten mit und nach Foucault Petra Gehring / Andreas Gelhard (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich / Berlin: Diaphanes 2012. Eine ebenso originelle wie einleuchtende Bestimmung der Parrhesia als genuin chorische, auf den Wahrsprechenden – *parrhesiastes* – als Gattungswesen bezogene Praxis legte jüngst Sebastian Kirsch vor (*Chor-Denken. Sorge, Wahrheit, Technik*. Paderborn: Fink 2020, S. 287–301).

„Zwei Ausdrücke für eine einzige – zumindest scheinbar einzige – Sache“⁴, die Freiheit der Rede, stehen zur Disposition; zwei Ausdrücke mithin, die bei genauerem Hinsehen in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Maße auf Praktiken in / der Versammlung bezogen sind. In Isegorie wie Parrhesie tritt ein freier Athener in / aus der Versammlung hervor, um zu sprechen.⁵ Dabei – so pointiert Paul Veyne – ist

Isegoria [...] das Recht, seine Meinung über Politik zu äußern, ohne schweigen zu müssen, um ausschließlich den Mächtigen das Wort zu überlassen. Die Parrhesia ist das Recht, in der Politik freiheraus zu sprechen, oder den Mut dazu aufzubringen, ohne die Mächtigen zu fürchten.⁶

Ungeachtet der offensiven Unbestimmtheit von ‚Politik‘⁷ ist es doch signifikant, dass Parrhesia bei Veyne doppelt bestimmt ist, als formaler Dual von Recht und Pflicht sowie als riskante Praxis, während Isegoria allein auf das Moment der Gleichordnung im Politischen zielt. Die Logik der Parrhesia belässt die Sprechenden in einem Hierarchieverhältnis, während Isegoria ein solches gerade auszusetzen scheint. Parrhesia ist, liest man Foucault, ein fundamentales Recht des *polites*, das gleichzeitig eine Verpflichtung und eine normative Bestimmung des demokratischen Charakters, aber auch ein Element der Selbstfürsorge impliziert. Im Spektrum antiker Verwendungen tritt neben den personalen Bedeutungsaspekt der mutigen, riskanten Rede der

4 Reinhold Hülsewiesche: Redefreiheit. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 44 (2002), S. 103–143, hier S. 103.

5 Zu den Momenten der freien, offenen und gleichen Rede, die als Parrhesia und Isegoria ansprechbar werden, vgl. etwa Kurt A. Raaflaub: Equalities and Inequalities in Athenian Democracy. In: Josiah Ober / Charles Hedrick (Hrsg.): *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton UP 1996, S. 139–174, bes. S. 143–145. Raaflaub führt die oftmals als genuin demokratisch begriffene Freiheit und Gleichheit der Rede auf ein aristokratisches Modell des Wertkampfes unter Gleichen, aber gleichermaßen Hervorgehobenen zurück. Gegen ein agonales Modell der Parrhesie vgl. Kirsch: *Chor-Denken*.

6 Christian Meier / Paul Veyne: *Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien*. Berlin: Steiner 1988, S. 42.

7 Im französischen Original ist Isegoria als „le droit de donner son avis sur la politique“ und Parrhesia als „le droit de franc-parler en politique, ou le courage d’avoir ce franc-parler“ gefasst (Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils connu la démocratie?* In: *Dio-gène* 124 (1983), S. 3–33, hier S. 18).

des Aussprechens einer umfassenden, ungeschönten, ja nicht einmal ästhetisierten Wahrheit. Und es ist der Aspekt des Wahrsprechens im diskurshistorischen Verständnis Michel Foucaults, auf den sich das Interesse der Geistes- und Kulturwissenschaften zumeist konzentriert hat. Das Wahrsprechen, um das es hier geht, ist freilich ein diesseitiges; seine Beschreibung zielt nicht auf die Identifikation transzendentaler Akte. In ihm formiert sich vielmehr ein Wir als Diskursgemeinschaft, als Anerkennensgemeinschaft, durchaus auch als symbolische Ordnung; ein Wir mithin, das sich in der gesprochenen Wahrheit gemeint fühlen kann. Der *parrhesiastes* ist mehr als ein Stellvertreter; er ist Repräsentant des Wir, das aus einer Position der Unterlegenheit einem hegemonialen Ich gegenübertritt – im Angesicht der Gefahr von Zorn und Gewalt eines Stärkeren, von Strafe oder gar Tod.⁸ Isegoria ist gegenüber dem schillernden und implikationenreichen Begriff der Parrhesia für die Philosophie der Moderne nie besonders interessant geworden; wenn überhaupt, tritt sie als bloß formale Kategorie oder im Doppel mit dem Leitbegriff der Parrhesia auf.⁹ Das mag auch mit der äußerst schmalen Quellenbasis zu tun haben, auf den sich begriffs- oder diskursgeschichtliche Versuche stützen müssen.¹⁰ Und doch könnte es sich gerade für die Frage nach den spätmodernen Praktiken in / der Versammlung lohnen, diesen philosophisch kaum berücksichtigten Begriff genauer in Augenschein zu nehmen. Das Modell der Isegoria setzt den „Erscheinungsraum des Politischen“¹¹ zugleich ein und als Möglichkeit voraus, und dieser Erscheinungsraum

8 Begriffsgeschichtlich ist Parrhesia keine genuin demokratische Praxis; und es ist nicht einmal eine Praxis, die als öffentliche Rede ausgeübt werden muss: Parrhesia übt auch, wer im freundschaftlichen Gespräch Wahrheiten äußert, die den Zorn des Gegenübers zur Folge haben können. Es ist jedoch die Rückkopplung des *parrhesios* an eine nicht als subjektiv-innerlich, sondern als überindividuell-äußerlich verstandene Wahrheit, die Parrhesia immer schon als ein nicht-privates Sprechen kennzeichnet, eines, das seine Verortung in einem Kollektiv (voraus-)setzt. Vgl. die eindrucksvolle Relektüre von Kirsch: *Chor-Denken* (Kap. 3, bes. S. 287–301).

9 Vgl. exemplarisch für die Theaterwissenschaft Christopher Balme: *The Theatrical Public Sphere*. Cambridge: Cambridge UP, S. 32 u. passim.

10 Verschiedentlich wird eine Gleichursprünglichkeit mit *isonomia* und eine diskursive Nähe zum antiken Freiheitsbegriff vorausgesetzt, was auf der Grundlage der wenigen vorhandenen Quellen aus vorchristlicher Zeit durchaus einleuchtet. Vgl. Hülsewiesche: Redefreiheit, S. 104–105.

11 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958]. München: Piper 2015, S. 250–251.

ist im Griechischen nicht die abstrakte Öffentlichkeit einer *public sphere*, sondern die konkret verortete Öffentlichkeit in / einer Versammlung von menschlichen Körpern.¹² Ein materiales Zusammenreffen, die Koinzidenz einer einfachen Ansammlung von Menschen, wird zur Versammlung erst mit der Inanspruchnahme der fundamentalen Rechte eines Auftretens¹³ und Sprechens, das auf die gemeinsame (*koine*) Sorge (*epimeleia*) für das Gemeinsame (*koinon*) gerichtet ist. In der Attischen *ekklesia* beginnt mit dem performativen Akt des Herolds die Zeit der Versammlung. *Agoreuein* errichtet entsprechend eine Raumordnung, die mit spezifischen, performativ hervorzubringenden und in der Logik der Wiederholbarkeit persistierenden Aufmerksamkeitsökonomien rechnet und deren Möglichkeit zugleich seine Voraussetzung ist.¹⁴ Dieser „Erscheinungsraum des Politischen“ ist jenseits der Versammlung nicht einfach ‚da‘, „sondern verschwindet [...], wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind“.¹⁵ Es ist Hannah Arendt, von der diese Formulierung stammt und die, ausgehend vom deliberativen Charakter der Attischen Demokratie, den Erscheinungsraum des Politischen wesentlich in der agonalen Rede begründet sieht. Tatsächlich ist es nicht überraschend (und historisch auch nicht falsch), dass das Verb *agoreuein*, das in Isegoria durch den Aspekt der Gleichheit spezifiziert ist, zumeist mit einem sprachlichen Index gelesen wird, ja dass Arendt in der Konsequenz die Menschen als *zoa politika*¹⁶ aus dem Dual von Sprechen und Handeln begreift. *Agoreuein*, das heißt:

12 Vgl. Balme: *The Theatrical Public Sphere*.

13 Zur Figur des Auftretens als Entscheiden vgl. Juliane Vogel: *Who Is There? Zur Krisenstruktur des Auftritts in Drama und Theater*. In: Dies. / Christopher Wild (Hrsg.): *Auftreten. Wege auf die Bühne*. Berlin: Theater der Zeit 2014, S. 247–274.

14 Im Verständnis der Attischen Demokratie ist das Ineins-Fallen der Polis mit der Praxis der *politai* so selbstverständlich, dass Herodot ‚isegoria‘ metonymisch für ‚Demokratie‘ verwenden kann. Vgl. Paul Cardledge: *Democracy, Origins of. Contributions to a Debate*. In: Kurt A. Raafflaub / Josiah Ober / Robert W. Wallace (Hrsg.): *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley / Los Angeles / London: U of California P 2007, S. 155–169, hier S. 159.

15 Arendt: *Vita activa*, S. 251.

16 Arendt formuliert den Menschen wiederholt offensiv im Plural als ‚die Menschen‘ oder im Englischen ‚men‘. Auf die individualistische, besser: protagonistische Schlagseite von Arendts Modell der Natalität weist Sebastian Kirsch hin (vgl. Kirsch: *Chor-Denken*, S. 442).

In der Versammlung und überhaupt: öffentlich reden.¹⁷ Aber zuerst und allgemeiner heißt es: ‚Versammlung tun‘, sich in der Versammlung betätigen und sie dadurch erzeugen, und die mediale Bildung *agoreuesthai* bezeichnet das Da-Sein in der Versammlung.¹⁸ Das Verb ist vom Substantiv *agora* abgeleitet, das zuerst die Versammlung der Bürger bezeichnet, metonymisch dann zugleich den Ort, die Zeit oder die Tätigkeit in / der Versammlung, aber auch den Marktplatz als Ort des Warenverkehrs.¹⁹ Diese metonymische Dynamik, die neben der topologischen und chronologischen Kategorie auch die Kategorie der Praxis einbezieht, ist nicht ungewöhnlich für die semantische Logik des Griechischen; und sie stellt in mehrfacher Hinsicht einen bedenkenswerten Ausgangspunkt für den hier zu eröffnenden Sammelband dar. Mit der Verbalform *agoreuein* ist insbesondere der Praxisaspekt in / der Versammlung angesprochen, weshalb es sich lohnen dürfte, die metonymische Logik von *agora* und *agoreuein* genauer in den Blick zu nehmen.

Während ‚*agora*‘ noch den ökonomisch-politischen Doppelsinn von ‚Marktplatz‘ und ‚Versammlungsort‘ führt – für einen Arendt’schen Öffentlichkeitsbegriff fast ein Oxymoron – benennt *agoreuein* die Inanspruchnahme der Agora als Erscheinungsraum des Politischen. In ihm ist der Markt des Warenverkehrs ausgesetzt und aufgehoben; vom Raum des Handelns führt kein Weg zurück zum Platz des Handels, und doch bleibt er auf diesen bezogen.²⁰ *Agoreuein*, das ist aber

17 Vgl. Wilhelm Gemoll: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*. 9. Aufl., durchges. u. erw. v. Karl Vretska, mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser [1954]. München / Wien: Oldenbourg 1979, S. 6, Sp. 2. Andere Ableitungen von ‚*agora*‘ beziehen sich durchweg entweder auf die Praxis der öffentlichen Rede – *agoretēs* ist der Redner, *agoretys* die Beredsamkeit – oder aber auf ökonomische Praxen des Warenverkehrs: So sind *ta agorasmata* die Waren, *agorazein* heißt einkaufen und der Sklave (!), der die Einkäufe tätigt, ist *ho agorastes* (vgl. ebd.). Diese Mehrfachcodierung von ‚*agora*‘ wäre einer genaueren Betrachtung wert; wir müssen sie uns aber für einen anderen Ort vorbehalten.

18 Dieses Da-Sein wiederum erinnert an das ‚Schon Da‘, durch das Ulrike Haß die Chorfigur ausgezeichnet sieht; vgl. Ulrike Haß: Woher kommt der Chor. In: *Maske und Kothurn* 58,1 (2012): Auftritt Chor. Formationen des Chorischen im gegenwärtigen Theater, S. 13–30.

19 Vgl. Gemoll: *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, S. 6, Sp. 1.

20 In gewisser Weise logisch komplementär zum semantischen Aussetzen des Marktes im *agoreuein* steht das *ekklesiastikon*, das Tagesgeld, das dem *polites* seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert für die Teilnahme an der Volksversammlung zukam und das es jedem Bürger unabhängig von seinen finanziellen Möglichkeiten erlaubte, die Praxen von *agoreuesthai* und *agoreuein* auszuüben.

auch die Praxis einer raumzeitlichen Konkretisierung der Agora als Ort der politischen Szene²¹; und in diesem Sinne trägt das Verb die anderen, die Mitbewesenden in sich, die in der Versammlung sind (*agoreuesthai*).

Von hier aus ist dreierlei zu bedenken, will man das antike Modell für spätmoderne Versammlungen produktiv machen. Erstens: *Agoreuein* (und *agoreuesthai*) haben transformatorische Kraft (*energeia*). Ihre Topologie kann sich an jedem Ort entfalten und ihn zum Ort der Versammlung machen. *Agoreuein* ist eine Praktik der Versammlung, die sie als solche – durchaus auch ad hoc, durchaus auch als transitorische – konstituieren kann.²²

Zweitens: *Isegoria* ist (expliziter noch als *Parrhesia*) auf den Erscheinungsraum des Politischen als Erscheinungsraum interferierender Körper, ihres Gewaltbezugs und ihrer inkommensurablen Vulnerabilität bezogen; auf eine Unterschiedlichkeit der Gleichen, die sich nicht als Hierarchie, sondern als Heterogenität äußert. Die Gleichheit der *Isegoria* erscheint dann nicht mehr als Recht, sondern als ein Anspruch-Erheben auf Accessibility; als fundamentale Forderung nach Zugang zur Agora, mithin als Aufdeckung ihrer Anforderungen an nicht-autonome Einzelne. Entsprechend wären von hier aus die Arendt-Kritiken von Judith Butler, Isabell Lorey²³ und Juliane Rebentisch²⁴ nochmals aufzugreifen.

Drittens: *Isegoria* als Praxis stellt in jeder Versammlung eine spezifische Gleichheit her; sie ist nicht verallgemeinerbar und verweigert sich jedem Anspruch auf transzendental begründete Geltung. Dieses performative Hervorbringen gemeinsamen Grundes ließe sich in Fragen

21 Vgl. zum hier zugrundeliegenden Begriff der Szene als in sich entzweiter, gewissermaßen gekerbter Raum Bettine Menke: *Agon und Theater. Fluchtwege, die Sch(n)eidung und die Szene* – nach den aitiologischen Fiktionen F. C. Rang und W. Benjamins. In: Dies. / Juliane Vogel (Hrsg.): *Flucht und Szene. Perspektiven und Formen eines Theaters der Fliehenden*. Berlin: Theater der Zeit 2018, S. 203–241.

22 Vgl. dazu auch den Beitrag von Leon Gabriel in diesem Band.

23 Etwa in Isabell Lorey: Die Macht des Präsentisch-Performativen. Zu aktuellen Demokratiebewegungen. In: Evelyn Annuß (Hrsg.): *Forum modernes Theater* 28,1 (2013 [2017]): Themenheft: kollektiv auftreten, S. 80–90.

24 Vgl. etwa Juliane Rebentisch: *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*. Berlin: Suhrkamp 2012; dies.: *Erscheinen. Bruchstücke einer politischen Phänomenologie*. In: Sabine Witt (Hrsg.): *Demonstrationen. Vom Werden normativer Ordnungen*. Nürnberg: Verlag für Moderne Kunst 2012, S. 364–373.

nach dem affektiv-agonistischen Moment des Politischen und seinem Auftritt im Agonalen einspeisen.²⁵

Die Öffentlichkeit als Ort des Handelns, wie Hannah Arendt sie beschreibt, bedarf der Macht im Arendt'schen Sinne, „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.“²⁶ Erst das menschliche Vermögen gemeinsamer Handlungen kann einen öffentlichen Raum als Ort des Politischen hervorbringen.²⁷ Mit dieser Herleitung des Öffentlichen aus dem kollektiven Handeln verknüpft Arendt zwar das Politische mit dem Performativen; aber in der kategorialen Trennung von politischer Deliberation und Praktiken der Sorge streicht sie zugleich die materialen Voraussetzungen und die Inkommensurabilität der in der Versammlung zusammenkommenden Bedürfnisse aus.²⁸ Hier revidiert Butler das von Arendt bezogene Modell des autonomen politischen Körpers im politischen „space of appearance“, indem sie Handlung als grundlegend prekär beschreibt: „Human action depends upon all sorts of supports – it is always supported action.“²⁹ Sie weist darauf hin, dass das öffentliche Auftreten, das Arendt als konstitutiv für politisches Handeln beschreibt, immer auch ein Handeln ist, das um seine Voraussetzungen, auch seine materialen und körperbezogenen Voraussetzungen, kämpft: „We cannot act without supports, and yet we must

25 Vgl. zum Verhältnis von Agon und Agonistik insbesondere Chantal Mouffe: *On the Political. Thinking in Action*. New York: Routledge 2005, S. 11.

26 Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. München: Piper 1970, S. 45.

27 Hier könnte man mit Jean-Luc Nancys Kritik der Gemeinschaft weiterfragen nach der Priorität des Bezugs und der Verortung von Heideggers Dasein im Mit-Sein; vgl. Jean-Luc Nancy: *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée 1996 (dt. *Singular plural sein*. Berlin: Diaphanes 2004).

28 Die Trennung von politisch und privat, von Polis und Oikos, gipfelt in der Annahme eines Körpers, der sich in der Öffentlichkeit zeigt, und eines zweiten, verborgenen, man könnte sagen: Bios-Körpers, der im Oikos bedürftig wird. Vgl. Hannah Arendt: *Freiheit und Politik*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. v. Ursula Ludz. München / Zürich: Piper 1994, S. 201–226, hier S. 208. Vgl. für eine differenzierte Auseinandersetzung Lorey: *Die Macht des Präsentisch-Performativen*, S. 83.

29 Judith Butler: *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard UP 2015, S. 72.

struggle for the supports that allow us to act or, indeed, that are essential components of our action.“³⁰

In einer Welt ‚nach‘ oder ‚mit‘ COVID-19 ist die Anfälligkeit der Körper in ungewohnter Deutlichkeit auch in den Erscheinungsräumen des Politischen präsent.³¹ Andererseits werden die im Angesicht der Pandemie virulent gewordenen Ungleichheiten auch auf ihre vor-pandemischen Ursachen hin befragt,³² die „Veränderungen im internationalen Gefüge [...] verstärkt und beschleunigt“³³ haben. Etliche gesellschaftliche Bereiche haben im Laufe der Pandemie Veränderungen erfahren und es bietet sich an, das vorderhand plausible Narrativ von der viralen Epochenschwelle nicht als Bruch, sondern als Verschiebung von Un-/Sichtbarkeiten zu erzählen. Versammlungen sind in der Pandemie zum einen in Hinsichten öffentlich problematisch geworden, die bisher auch in den Diskursen und Praxen akademischer Forschung und Lehre marginalisiert waren: Medizinische und epidemiologische Argumente haben ein ungewohntes Gewicht in der Diskussion über Versammlungen und Beisammensein gewonnen und markieren Handeln als nichtautonom und angewiesen auf das Handeln anderer, menschlicher wie nichtmenschlicher Akteure. Zum anderen hat die Pandemie aber auch die alte Frage nach Versammlungspraktiken und ihrem Verhältnis zu physischer Präsenz, zu den Gemeinschaften der Gesellschaft und den Grenzen der Repräsentation neu aufgeworfen. So mag etwa die Grenze von Vor-/Darstellung und Vertretung, die dem Begriff der Repräsentation inhärent ist,³⁴ unter dem Eindruck einer Pandemie und mit dem Primat der

30 Butler: *Notes toward a Performative Theory of Assemblage*, S. 72. Vgl. auch Richard Wolin: *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton UP 2001, S. 69.

31 Vgl. Michael Volkmer / Karin Werner (Hrsg.): *Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft*. Bielefeld: Transcript 2020.

32 Vgl. Iris Clemens / Christian Stegbauer: Was die sozialwissenschaftliche Netzwerkforschung zur Corona-Krise sagen kann. Eine Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Corona-Netzwerke. Gesellschaft im Zeichen des Virus*. Wiesbaden: Springer 2020, S. 1–11, hier S. 6.

33 Herfried Münkler / Marina Münkler: Der Einbruch des Unvorhersehbaren und wie wir uns zukünftig darauf vorbereiten sollten. In: Bernd Kortmann / Günther G. Schulze (Hrsg.): *Jenseits von Corona. Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*. Bielefeld: Transcript 2020, S. 101–108, hier S. 106.

34 Vgl. nur jüngst Jörn Etzold: Grenzen der Repräsentation – zur Einführung. In: *Thewis* (2021): *Grenzen der Repräsentation – Krise der Demokratie*. <https://www.theater-wissenschaft.de/grenzen-der-repraesentation-zur-einfuehrung/> (Zugriff

Remote-Kommunikation neu in den Blick gerückt sein, sie beschreibt aber dessen ungeachtet ein grundsätzliches Spannungsmuster von Versammlungspraktiken: Immer schon gibt es Körper, die nicht anwesend sein können und die nicht repräsentierbar sind; immer schon ist dem Auftritt des Körpers im Erscheinungsraum des Politischen ein Krisenmoment inhärent.

Tatsächlich tritt der Band nach der (vermeintlichen?) Zäsur der Pandemie in ein Kontrastverhältnis, das nicht vorgesehen und nicht vorhersehbar war: Die Beiträge wollten nie ‚in Abgrenzung zu etwas‘ gelesen werden. Als disziplinär übergreifende Versammlung von Fragen bewegen sie sich in einer offenen Konstellation von Öffentlichkeit, Teilhabe, Accessibility und Vulnerabilität, die angesichts der Verschiebungen in der Pandemie andere Blicke und andere Un/Sichtbarkeiten evoziert. Zentral für diesen Band sind die Bedingungen und Umstände, unter denen die kleinste Einheit einer Versammlung, der*die Einzelne, im öffentlichen Raum bestehen und seine*ihre Rechte in Anspruch nehmen kann. Judith Butler lenkt in ihren *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* den Blick auf das vulnerable Subjekt und verflucht mit ihrem Subjektbegriff die Annahme universaler Rechte mit deren leiblicher Bedingtheit, die auf Versammlungen Raum einzufordern vermag. Solche performativen Akte öffentlicher Inanspruchnahme erzeugen nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer theatralen Dimension „Perspektiven auf eine andere gesellschaftliche Situation“³⁵ und erzeugen „vor und unabhängig von den spezifischen Forderungen, die sie stellen, eine Bedeutung“³⁶. Die Möglichkeiten solcher politischen Akte öffentlicher Bedeutungskonstitution lassen sich nur untersuchen, wenn man die Bedingungen körperlicher Verfasstheit in den Blick nimmt, da „jedes Handeln unterstützt wird und unweigerlich körperlich ist“³⁷. Sven Zedlitz zeigt, dass ein

am 09.07.2021); zu ‚Repräsentation‘ als Krisenbegriff mit Bezugnahme auf Derrida Artaud-Lektüren auch Nikolaus Müller-Schöll: Über Theater überhaupt und das Theater des Menschen. In: Ders. / Leon Gabriel (Hrsg.): *Das Denken der Bühne, Szenen zwischen Theater und Philosophie*. Bielefeld: Transcript 2019, S. 59–80.

35 Matthias Warstat: *Soziale Theatralität. Die Inszenierung der Gesellschaft*. Paderborn: Fink 2016, S. 241.

36 Judith Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, aus d. Amerik. v. Frank Born. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 15.

37 Ebd., S. 100.

naturalisierender Körperbegriff genauso wie ein objektivierender Wissensbegriff, die das Subjekt aus der Weltbeschreibung ausklammern, gravierende Folgen nach sich ziehen, indem sie ökonomische Zwänge als vermeintlichen Naturzustand ausgeben. Für die Untersuchung von Versammlungspraktiken werden diese neoliberalen Zuspitzungen besonders virulent. Es ist naheliegend, dass die Entwicklung des Subjektiven zum Singulären, wie Andreas Reckwitz schreibt³⁸, umfassende Auswirkungen auch auf Versammlungspraktiken hat, beispielsweise mit Blick auf ihr Potenzial der Vergemeinschaftung. Am augenfälligsten wird das vermutlich bei Versammlungspraktiken, die kapitalisiert werden; Reckwitz spricht auf gesellschaftlicher Ebene von einer „Ökonomie der Singularitäten“³⁹. Diese Ökonomisierung bedient sich offensiv der affirmativen Momente von Praktiken der Vergemeinschaftung, um sie für den Konsum lukrativ zu machen, wie Yana Prinsloo am Beispiel einer Pepsi-Werbung analysiert. Prinsloo zeigt, wie über die Aneignung von Protestgesten konsumierbare Strukturen eine Aufwertung erfahren, die sich identitätsstiftend auf das Subjekt auswirken. Neben der Vereinnahmung gemeinschaftsstiftender Praktiken sind mit dieser Entwicklung Machtstrukturen verbunden, die Michel Foucault unter anderem mit den Begriffen der Disziplin und Biopolitik analysiert hat. Machtausübung durch Disziplinierung bedient sich immer dem Zugriff auf individuelle Körper und ist umso effektiver, je konsequenter sie Körper voneinander zu trennen vermag.⁴⁰ Eine weitere Seite dieser Machtausübung hat Giorgio Agamben unter Rückgriff auf Foucaults Begriff der Biopolitik am Beispiel des Lagers in seiner Schrift *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* ausgeführt. Sie besteht darin, jene Individuen, welche außerhalb der herrschenden Ordnung stehen sollen, nicht zu individualisieren und damit zu subjektivieren, sondern sie zu kollektivieren, indem sie in Lagern als namenlose Masse versammelt und so abgesondert werden: „Das Lager als entortete Verortung ist die verborgene Matrix der Politik, in der wir auch heute noch leben und die wir durch alle Metamorphosen hindurch zu erkennen lernen

38 Vgl. Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 12.

39 Ebd., S. 15.

40 Vgl. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017, S. 174–177.

müssen [...].⁴¹ Eine problematische Ausweitung hat das durch Absonderung hervorgebrachte ‚nackte Leben‘, das Agamben in *Homo Sacer* mit Blick auf Flüchtlings- oder Internierungslager beschreibt, in der Anwendung auf den Notstand der durch die Corona-Pandemie ausgelösten Einschränkungen erfahren. Man muss Agambens problematischer Beschreibung des pandemischen Notstandes als vermeintlich verstetigtem Ausnahmezustand im Sinne politisch gewollter Normalität nicht folgen,⁴² um zu erkennen, wie unterschiedlich sich die Bedeutung und Wirkung von Menschenmassen – oder eben ihr Ausbleiben – auswirken kann und wie schwer sich ihre Wirkung und Ordnung fassen lässt. Dem Dokumentarfilm *Maidan* gelingt es, die Dynamiken der Menschenmassen während der Proteste in der Ukraine über mehrere Monate zu dokumentieren und dabei mit filmischen Mitteln für die Zuschauer*innen eine ‚Neuanordnung der Sichtbarkeit‘⁴³ herauszuarbeiten. Mit Rancière zeigt **Lucas Curstädt**, wie die Kamera zwischen den Fronten von Polizei und Demonstrant*innen am Geschehen partizipiert und damit in die Sphäre des Politischen eindringt und die Schutzlosigkeit der protestierenden Körper bezeugt. Der distanzierte Blick der Filmkamera auf die Demonstrant*innen in *Maidan* schafft mit filmischen Mitteln ein politisches Kunstwerk, das die Brüche in den Fokus rückt, statt eine Narration zu bedienen, und nimmt so die Körper der Demonstrant*innen in ihrer Widerständigkeit, aber auch in ihrer Verletzbarkeit in den Blick. Diese Darstellung wirkt umso eindrücklicher vor dem Hintergrund von **Mario Hirsteins** Beitrag über Christopher Nolans *The Dark Knight Rises*. Im Kontrast zu filmischen Traditionen der Darstellung von Massen bspw. bei Sergej Eisenstein zeigt Hirstein, wie im Unterhaltungskino der Gegenwart die Fokussierung auf Individuen im Fall von Nolans Batman-Erzählung letztlich eine Diffamierung der Occupy Wall Street-Bewegung impliziert. Der Film kann Versammlungen nicht

41 Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, aus d. Ital. v. Hubert Thüring. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015, S. 185.

42 Vgl. Giorgio Agamben: Klarstellung. 17. März 2020. In: Ders.: *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*, aus d. Ital. v. Federica Romanini. Wien / Berlin: Turia + Kant 2021, S. 25–29, hier S. 27.

43 Vgl. Jacques Rancière: *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique 2000 (dt. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, aus d. Franz. v. Maria Muhle / Susanne Leeb / Jürgen Link. Berlin: b_books 2006).

nur abbilden, dokumentieren und erforschen, sondern selbst zum Ereignis und Anlass von Versammlungen werden. **Laura Katharina Mücke** geht Filmdispositiven als Praktiken der Versammlung nach. Sie untersucht, wie sich die Gemeinschaftlichkeit des Filmschauens an den historisch unterschiedlichen Orten des Films entwickelt hat, und weist das gemeinsame Filmschauen als performatives Ereignis aus. Die körperliche Verfasstheit bildet bei Versammlungen im Allgemeinen und Protesten im Besonderen nicht erst im Moment des Zusammenkommens ein Ordnungskriterium, sie kann bereits im Vorfeld über Partizipation und Sichtbarkeit entscheiden. **Caroline Liss** beschreibt die Exklusionsstrukturen kollektiver Identitäten am Fall des Women's March on Washington nach der Amtseinführung Donald Trumps 2017 und zeigt, dass die Behauptung eines universalen Subjekts zwar zentral sein kann, um sich Gehör zu verschaffen, aber gleichzeitig Exklusionsstrukturen hervorbringen kann, die es subversiv zu unterlaufen gilt, will man den universalistischen Anspruch einer inklusiven Bewegung erfüllen. Im Gegensatz zu den Fallstricken exkludierender Differenzierungen, die im Fall des Women's March als implizite, aber nicht beabsichtigte Strukturen zu zeigen sind, konstruieren andere Versammlungsphänomene solche Strukturen ganz gezielt zur Abgrenzung und Identitätsstiftung. Im Fall völkisch-populistischer Proteste weist **Sebastian Sommer** in der Untersuchung von PEGIDA-Demonstrationen in Dresden nach, wie den Teilnehmer*innen durch abgrenzende und identitätsstiftende Elemente auf den Versammlungen eine ästhetische Erfahrung zur Schaffung gesellschaftlicher Hegemonie ermöglicht wird. Eine ganz andere Auseinandersetzung mit dem gleichen Gegenstand bieten die Performances *Labern übers eigene Land*, die sich in losen Versammlungsanordnungen im Museum oder im öffentlichen Raum im assoziativen Labern üben, die eine Unsicherheit und Unklarheit evozieren über das, was gesagt wird, an wen es gerichtet und warum es gesagt wird. **Eva Busch** zeigt in ihrer Betrachtung, wie in den Performances die Angst vor vermeintlich unberechenbarer Volkssouveränität im Spannungsfeld zwischen dem öffentlichen Raum eines Marktplatzes und dem Kunstraum eines Museums performativ verhandelt wird. Die Bedeutung medialer Öffentlichkeiten für politischen Protest thematisieren die Beiträge von **Maja Gobeli** und **Markus Kubesch** aus zwei unterschiedlichen Perspektiven: Gobeli untersucht die Wirkungen medialer (Selbst-)Darstellung im Klimaaktivismus und zeichnet

nach, welche Rolle die Darstellung sowie die damit ermöglichte Identifizierung von und mit Individuen für Protestbewegungen spielt. Sie arbeitet heraus, wie sich verkörperte Masse und individualisierte Narration konstruktiv für die Durchsetzung politischer Ziele ergänzen können. Kubesch zeigt am Beispiel der Aktion *Share the Safety* der Yes Men, wie Komik als subversives Protestmittel vor den Augen einer medialen Öffentlichkeit zur Dekonstruktion vermeintlich gegebener Ordnungen eingesetzt werden kann.

Mit den Ordnungsstrukturen von Wissensvermittlung setzen sich **Nana Melling** und **Jeanne Jens Eschert** in der Reflexion ihres Meta-Workshops auseinander: In ihrer künstlerischen Erkundung untersuchten sie in einem Workshop über Workshops, wie sich Beziehungskonstellationen in Prozessen der Wissensvermittlung entwickeln können.

Das Verhältnis von Repräsentation und Versammlung lotet **Leon Gabriel** zwischen Protestaktionen und künstlerischen Arbeiten aus und schlägt einen Bogen von Milo Raus Projekt *General Assembly* über die Angriffe auf demokratische Institutionen zu verschiedenen Protestformaten, die sich trotz oder wegen der Pandemie versammelt haben. Dabei nimmt er die Entwicklung der Hygienesymposien und Proteste gegen die Pandemiepolitik der Regierung zum Anlass, deren Anspruch auf Teilhabe und Repräsentation zu hinterfragen und das (Selbst-)Verständnis von Theater als per se politischer Versammlungsform kritisch in den Blick zu nehmen.

Praktiken in / der Versammlung: Der Titel von Tagung und Band setzt einen Kollektivsingular, der angesichts der disziplinären und methodischen Diversität wie der theoretischen und konzeptuellen Pluralität der versammelten Beiträge möglicherweise zu revidieren wäre: Was ‚Versammlung‘ heißt, wo man sie beobachten kann und mit welchen Vorannahmen, darüber sind sich die Autor*innen nicht einig. Entsprechend stehen auch die Gegenstände eher in einem Verhältnis der Kontiguität, als dass sie ein konsistentes Forschungsfeld abbilden würden. Diese „undisziplinierte Transdisziplinarität“⁴⁴ lässt einige Fragen an die Pluralität von Praktiken in / der Versammlungen hervortreten: Wann und inwiefern ist davon zu sprechen, dass Prozesse der Kollektivierung, der Aneignung und des Sichtbarwerdens

44 Paula-Irene Villa: *Judith Butler*. Frankfurt am Main: Campus 2012, S.12.

gelingen? Wie sind Aushandlungsräume zu erzeugen, Ordnungen des Sichtbaren und Ordnungen des Auftretens zu verändern; in welchem Verhältnis stehen diese Aushandlungsräume zu den konkreten Lebensumständen, zu den anfälligen Körpern, ihrem Erscheinen oder Mitgemeintsein? Ein solches Fragen kehrt immer wieder zurück zum Nachdenken darüber, wo – und wie – Grenzen zwischen ‚denen‘ und ‚uns‘ verlaufen. Denn

die Rechte, für die wir kämpfen, [sind] plurale Rechte, und diese Pluralität wird nicht im Vorhinein durch die Identität eingeschränkt, das heißt, es ist kein Kampf, zu dem nur einige Identitäten gehören können, sondern ganz entschieden ein Kampf, der versucht die Bedeutung dessen, was wir mit ‚wir‘ meinen, auszudehnen.⁴⁵

Die vielfältigen thematischen wie methodischen, disziplinären wie theoretischen Konstellationen des Versammelns, die diesen Band konstituieren und in ihm verhandelt werden, dokumentieren, wie heterogen diese Grenzlinien sind; Grenzlinien mithin, die von Praktiken in / der Versammlungen übertreten und durchbrochen, verstärkt und bestätigt, aber auch als politische Handlungsräume neu hervor-gebracht werden können.⁴⁶

45 Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S.91.

46 Vgl. zur Verräumlichung der Grenze als *lieu de parole* jüngst Julia Stenzel: Demagogie und Volkstribüne. Beobachtungsverhältnisse in Praxen charismatischer Stellvertreterschaft. In: *FIW Working Paper*, 14/2021. <https://www.fiw.uni-bonn.de/publikationen/FIWWorkingPaper> (Zugriff am 20.07.2021).

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch das



GUTENBERG LEHRKOLLEG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2021 Neofelis Verlag GmbH, Berlin

www.neofelis-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Marija Skara

Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (nw / vf)

Druck: PRESSEL Digitaler Produktionsdruck, Remshalden

Gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier.

ISBN (Print): 978-3-95808-252-6

ISBN (PDF): 978-3-95808-302-8