

Judith Butler

Anmerkungen
zu einer
performativen
Theorie der
Versammlung



Suhrkamp

SV

Judith Butler

Anmerkungen zu einer
performativen Theorie
der Versammlung

Aus dem Amerikanischen von Frank Born

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:

Notes Toward a Performative Theory of Assembly

Die Originalausgabe in englischer Sprache, die dieser
Übersetzung zugrunde liegt, erschien erstmals 2015
bei Harvard University Press

Copyright © 2015 by the President and Fellows of
Harvard College

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.

Erste Auflage 2016

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2016
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch
Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Greiner & Reichel, Köln

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58696-9

Inhalt

Einleitung	7
1. Geschlechterpolitik und das Recht zu erscheinen	37
2. Körperallianzen und die Politik der Straße	91
3. Gefährdetes Leben und die Ethik der Kohabitation	133
4. Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik	163
5. »We the People« – Gedanken zur Versammlungsfreiheit	201
6. Kann man ein gutes Leben in einem schlechten Leben führen?	249
Anmerkungen	281
Danksagungen	295
Nachweise	297
Register	299

Einleitung

Seit dem Auftauchen großer Menschenmengen auf dem Tahrir-Platz in den Wintermonaten des Jahres 2010 ist unter Wissenschaftler/innen und Aktivist/innen das Interesse an der Form und Wirkung öffentlicher Versammlungen wiedererwacht. Das Thema ist alt und zeitgemäß zugleich. Gruppen, die plötzlich in großer Zahl zusammenkommen, können ebenso eine Quelle der Hoffnung wie der Furcht sein, und so begründet es ist, sich vor den Gefahren der Handlungen des Mobs zu fürchten, gibt es auch gute Gründe dafür, in unvorhersehbaren Versammlungen ein politisches Potenzial zu erkennen. Demokratische Theorien haben »den Mob« in gewisser Weise immer gefürchtet, selbst wenn sie die Wichtigkeit der – auch unkontrollierten – Willensäußerung des Volkes betonten. Es gibt enorm viel Literatur zu diesem Thema, und sie neigt dazu, immer wieder auf so unterschiedliche Autoren wie Edmund Burke und Alexis de Tocqueville zurückzugreifen, die sich recht explizit mit der Frage beschäftigten, ob demokratische staatliche Strukturen ungezügelter Äußerungen der Volkssouveränität überstehen oder ob die Herrschaft des Volkes vielmehr sukzessive in die Tyrannei der Mehrheit übergehen würde. Das vorliegende Buch will diese wichtigen Debatten innerhalb der Demokratietheorie weder aufarbeiten noch beurteilen, sondern lediglich darauf hinweisen, dass Diskussionen über Demonstrationen des Volkes häufig von einer Furcht vor dem Chaos oder von einer radikalen Zukunftshoffnung geleitet sind, wobei Furcht und Hoffnung manchmal

auf komplexe Weise ineinander verschachtelt sein können.

Ich nenne diese wiederkehrenden Spannungen innerhalb der demokratischen Theorie, um gleich zu Beginn auf ein gewisses Missverhältnis zwischen der politischen Form der Demokratie und dem Prinzip der Volkssouveränität hinzuweisen. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Dinge, und es ist wichtig, sie auseinanderzuhalten, wenn man verstehen will, wie Willensbekundungen des Volkes eine bestimmte politische Form in Frage stellen können, zumal eine, die sich als demokratisch bezeichnet, auch wenn diese Selbstcharakterisierung von ihren Kritiker/innen bezweifelt wird. Das Prinzip ist einfach und wohlbekannt, doch die Annahmen dahinter bleiben irritierend. Wir könnten die Hoffnung aufgeben, zu einer Entscheidung über die richtige Form der Demokratie zu kommen, und einfach deren Polysemie konzедieren. Wenn wir sagen, dass Demokratien aus all jenen Formen bestehen, die sich demokratisch nennen oder regelmäßig so genannt werden, dann nehmen wir eine gewisse nominalistische Haltung gegenüber der Angelegenheit ein. Wenn jedoch als demokratisch geltende politische Ordnungen von einem versammelten oder organisierten Kollektiv in eine Krise gestürzt werden, das von sich behauptet, den Volkswillen zu repräsentieren, für das Volk und gleichzeitig für die Aussicht auf eine echtere und substanziellere Demokratie zu stehen, dann entbrennt ein offener Streit über die Bedeutung der Demokratie, der nicht unbedingt mit Bedacht und Überlegung geführt wird. Ohne darüber zu urteilen, welche Versammlungen des Volkes »wahrhaft« demokratisch sind und welche nicht, lässt sich von vornherein feststellen, dass der Kampf um den Begriff »Demokratie« mehrere politi-

sche Situationen entscheidend prägt. Wie wir diesen Kampf bezeichnen, scheint von entscheidender Bedeutung zu sein, wenn man bedenkt, dass ein und dieselbe Bewegung mal als antidemokratisch, ja sogar terroristisch, und bei anderer Gelegenheit oder in einem anderen Zusammenhang als der Versuch des Volkes gesehen werden kann, eine offenere und substanziellere Demokratie zu verwirklichen. Das Blatt kann sich hier sehr schnell wenden, und wenn strategische Bündnisse es erforderlich machen, eine bestimmte Gruppe im einen Fall als »terroristisch« und in einem anderen als »demokratische Verbündete« zu betrachten, erkennen wir, dass »Demokratie« nicht nur als Bezeichnung verstanden werden kann, sondern sich auch mühelos als strategischer Diskursbegriff einsetzen lässt. Neben den Nominalist/innen, für die Demokratien jene Regierungsformen sind, die als solche bezeichnet werden, gibt es also offenbar auch Diskursstrateg/innen, für die es von Formen des öffentlichen Diskurses, der Vermarktung und der Propaganda abhängt, welche Staaten oder Volksbewegungen als demokratisch bezeichnet werden und welche nicht.

Zu sagen, eine demokratische Bewegung sei eine, die als solche bezeichnet wird oder sich selbst so nennt, ist natürlich verlockend, doch es bedeutet, die Demokratie aufzugeben. Zwar gehört Selbstbestimmung zur Demokratie dazu, daraus folgt jedoch nicht automatisch, dass jede Gruppe, die sich selbst als repräsentativ definiert, rechtmäßig von sich behaupten kann, »das Volk« zu sein. Im Januar 2015 behaupteten die offen einwanderungsfeindlichen »Patriotischen Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes« (Pegida) »Wir sind das Volk« – eine Selbstbenennungspraxis, die genau darauf zielte, muslimische Einwanderer von der göltigen Vor-

stellung der Nation auszuschließen (und zwar indem sie sich des 1989 berühmt gewordenen Ausspruchs bedienen und damit ein dunkleres Licht auf die deutsche »Vereinigung« warfen). Angela Merkels Antwort »Der Islam gehört zu Deutschland« erfolgte ungefähr zur gleichen Zeit, als der Pegida-Vorsitzende zurücktreten musste, nachdem Fotos aufgetaucht waren, auf denen er als Hitler posierte. Eine Auseinandersetzung wie diese wirft auf drastische Weise die Frage auf: Wer ist »das Volk« denn nun wirklich? Und welche Operation der diskursiven Macht definiert »das Volk« zu einem bestimmten Zeitpunkt und zu welchem Zweck?

»Das Volk« ist keine festgelegte Bevölkerung; es wird vielmehr durch die von uns implizit oder explizit gezogenen Grenzlinien konstituiert. Wir können daher – so nötig es auch ist, zu überprüfen, ob eine bestimmte Setzung des »Volkes« inklusiv ist – ausgeschlossene Bevölkerungsteile nur durch eine weitere Grenzziehung kenntlich machen. Besonders problematisch wirkt unter diesen Bedingungen die Selbstkonstitution. Nicht jeder diskursive Versuch einer Festlegung, wer »das Volk« ist, gelingt. Die Behauptung ist oft eine Wette, ein Griff nach der Hegemonie. Wenn sich also eine Gruppe, eine Versammlung oder eine organisierte Kollektivität »das Volk« nennt, dann lenkt sie den Diskurs in eine bestimmte Richtung, macht Annahmen darüber, wer dazugehört und wer nicht, und bezieht sich damit nolens volens auf eine Bevölkerungsgruppe, die nicht »das Volk« ist. Der Kampf um die Entscheidung darüber, wer zum »Volk« dazugehört, kann so heftig werden, dass eine Gruppe ihre Version von »das Volk« in Opposition zu denen bringt, die außerhalb stehen und als bedrohlich für »das Volk« oder als dieser Version des »Volkes« entgegengesetzt erachtet werden. Wir ha-

ben also (a) diejenigen, die versuchen, das Volk zu definieren (eine Gruppe, die viel kleiner ist als das Volk, das sie zu definieren versucht), (b) das im Verlauf dieser diskursiven Wette definierte (und abgegrenzte) Volk, (c) die Menschen, die nicht »das Volk« sind, und (d) diejenigen, die jene letzte Gruppe als Teil des Volkes etablieren wollen. Selbst wenn man sagt, dass »alle« dazugehören und so versucht, eine allumfassende Gruppe zu postulieren, macht man noch implizite Annahmen darüber, wer einbezogen wird; es ist folglich fast unmöglich, dem zu entgehen, was Chantal Mouffe und Ernesto Laclau so treffend als »die konstitutive Exklusion« beschrieben haben, die den einzelnen Vorstellungen von Inklusion jeweils zugrunde liegt.¹

Der Staatskörper wird als eine Einheit hingestellt, die er niemals sein kann. Dies muss allerdings nicht notwendigerweise ein zynischer Schluss sein. Denjenigen, die im Geiste der Realpolitik der Meinung sind, »das Volk« könne, egal in welcher Zusammensetzung, immer nur partiell sein und man solle diese Partialität daher einfach als eine politische Tatsache hinnehmen, stehen eindeutig diejenigen gegenüber, die versuchen, jene Formen der Exklusion aufzudecken und ihnen entgegenzutreten, und die, obwohl sie wissen, dass es eine vollständige Inklusivität nicht geben kann, den Kampf noch nicht aufgegeben haben. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: Zum einen werden Exklusionen häufig unwissentlich vorgenommen, das heißt, die Exklusion wird gar nicht als explizites Problem, sondern als der natürliche »Stand der Dinge« angesehen; und zweitens ist Inklusivität nicht das einzige Ziel der demokratischen und insbesondere der radikaldemokratischen Politik. Natürlich sind Versionen des »Volkes«, die einen Teil der Menschen ausschließen, nicht inklusiv

und daher nicht repräsentativ; wahr ist aber auch, dass jede Festlegung von »das Volk« einen Akt der Abgrenzung beinhaltet, mit dem, meist auf Basis der Nationalität oder vor dem Hintergrund des Nationalstaats, eine Linie gezogen wird und diese Linie wird unvermittelt zu einer umstrittenen Grenze. »Das Volk« kann es, mit anderen Worten, nicht geben, ohne dass irgendwo eine diskursive Grenze gezogen wird, die entweder entlang der bestehenden Nationalstaaten, ethnischen oder sprachlichen Gemeinschaften oder politischen Zugehörigkeiten verläuft. Die diskursive Bewegung, mit der »das Volk« in irgendeiner Weise etabliert werden soll, ist eine Bemühung um die Anerkennung einer bestimmten Grenze, ob man darunter nun eine Landesgrenze versteht oder die Grenze jener Klasse von Menschen, die als ein Volk »anerkenntbar« sein sollen.

Ein Grund, warum Inklusivität nicht das einzige Ziel demokratischer und insbesondere radikaldemokratischer Politik ist, liegt demnach darin, dass diese sich damit auseinandersetzen muss, wer als »das Volk« gilt und wie jene Grenzziehung vorgenommen wird, die in den Vordergrund rückt, wer »das Volk« ist, und die jene Menschen, die nicht dazu zählen, in den Hintergrund drängt, an den Rand schiebt oder dem Vergessen ausliefert. Eine demokratische Politik kann sich nicht damit begnügen, die Anerkennung einfach auf alle Menschen gleichermaßen auszuweiten; es geht vielmehr darum zu begreifen, dass es nur durch eine Veränderung des Verhältnisses zwischen den Anerkennbaren und den Nichtanerkennbaren überhaupt möglich ist, (a) Gleichheit zu verstehen und anzustreben und (b) »das Volk« einer weitergehenden Ausarbeitung zugänglich zu machen. Selbst wenn man eine Form der Anerkennung auf *alle* Menschen ausdehnt, bleibt die Prämisse bestehen,

dass weite Teile dennoch nichtanerkenntbar bleiben, und dieses Machtgefälle wird mit jeder Erweiterung jener Form von Anerkennung reproduziert. Obwohl die Anerkennung also in gewisser Weise ausgeweitet wird, bleibt das Feld der Nichtanerkenntbaren paradoxerweise erhalten und weitet sich entsprechend ebenfalls aus. Die Schlussfolgerung daraus ist, dass solche expliziten und impliziten Formen der Ungleichheit, die manchmal durch fundamentale Kategorien wie Inklusion und Anerkennung reproduziert werden, als Teil eines zeitlich offenen demokratischen Kampfes behandelt werden müssen. Gleiches lässt sich über jene impliziten und expliziten Formen der kontroversen Grenzpolitik sagen, die aus ganz grundlegenden und als selbstverständlich erachteten Formen der Bezugnahme auf das Volk, die Bevölkerung und den Volkswillen erwachsen. Das Wissen um die anhaltende Exklusion zwingt uns praktisch dazu, zum Prozess des Benennens und Umbenennens zurückzukehren und zu rekapitulieren, was wir eigentlich mit »das Volk« meinen und was andere meinen, wenn sie den Begriff ins Feld führen.

Das Problem der Grenzziehung schafft eine neue Dimension, denn nicht alle Diskurshandlungen im Zusammenhang mit dem Anerkennen beziehungsweise Verkennen des Volkes sind explizit. Die Funktionsweise ihrer Macht ist in gewissem Maße performativ. Das bedeutet, sie inszenieren bestimmte politische Unterscheidungen – einschließlich Ungleichheit und Exklusion –, ohne sie immer zu benennen. Wenn wir sagen, dass Ungleichheit »effektiv« wiederholt wird, wenn »das Volk« nur teilweise anerkenntbar ist, ja sogar, wenn es in einem restriktiv nationalen Sinne »vollständig« anerkenntbar ist, dann behaupten wir damit, dass das Postulieren des »Volkes« mehr umfasst als seine bloße Benennung.

Der Akt der Abgrenzung geht mit einer *performativen* Form der Macht einher, die ein fundamentales Problem der Demokratie darstellt, auch – oder gerade – wenn sie deren Schlüsselbegriff (»das Volk«) hervorbringt. Wir könnten durchaus noch länger bei diesem diskursiven Problem verweilen, denn es ist eine stets offene Frage, ob »das Volk« dieselben Menschen sind wie die, die den »Volkswillen« ausdrücken, und ob jene Akte der Selbstbenennung als Selbstbestimmung oder sogar als gültige Willensäußerungen des Volkes gelten können. Mit dem Begriff der Selbstbestimmung ist dann implizit auch die Idee der Volkssouveränität selbst mit im Spiel. So wichtig es auch ist, diese Begrifflichkeiten der Demokratietheorie zu klären – besonders vor dem Hintergrund der jüngsten Debatten um die öffentlichen Versammlungen und Demonstrationen, die wir im Arabischen Frühling, bei der *Occupy*-Bewegung oder von Gegnern der Prekarisierung gesehen haben – und zu fragen, ob solche Bewegungen als echte oder vielversprechende Beispiele für den Willen des Volkes interpretiert werden können, macht der vorliegende Text den Vorschlag, diese Szenen nicht nur im Hinblick auf die Version des Volkes zu deuten, die sie explizit vertreten, sondern auch in Bezug auf die Machtbeziehungen, durch die sie inszeniert werden.² Solche Inszenierungen sind unweigerlich kurzlebig, solange sie außerparlamentarisch bleiben; und wenn sie neue parlamentarische Formen zu Wege bringen, laufen sie Gefahr, ihren Charakter als Wille des Volkes zu verlieren. Versammlungen des Volkes bilden sich plötzlich und unerwartet, sie lösen sich unter freiwilligen oder unfreiwilligen Bedingungen wieder auf und diese Flüchtigkeit ist meiner Ansicht nach eng mit ihrer »kritischen« Funktion verknüpft. Sosehr gemeinsame Äußerungen des Volks-

willens die Rechtmäßigkeit einer Regierung in Frage stellen können, die behauptet, das Volk zu vertreten, so sehr können sie sich auch in den Regierungsformen verlieren, die sie befürworten und neu einrichten. Regierungen wiederum kommen und gehen, und sie tun dies manchmal aufgrund von Handlungen seitens des Volkes, so dass diese konzertierten Aktionen also nicht nur gleichermaßen flüchtig sind, im Entzug der Unterstützung bestehen und den Legitimitätsanspruch der Regierung dekonstituieren, sondern auch neue Formen konstituieren. Da der Volkswille in den Formen fortbesteht, die er initiiert, kann er sich in diesen Formen auch nicht verlieren, wenn er das Recht behalten soll, all jenen politischen Formen seine Unterstützung zu entziehen, die ihre Legitimität nicht aufrechterhalten können.

Was ist nun von diesen kurzlebigen und kritischen Versammlungen zu halten? Eine wichtige Folgerung lautet: Es ist von Belang, dass die durch Demonstrationen inszenierten politischen Bedeutungen nicht nur durch den – geschriebenen oder gesprochenen – Diskurs aufgeführt werden, sondern dass sich dort Körper versammeln. Verkörperte Handlungen unterschiedlicher Art tun etwas auf eine Weise kund, die genau genommen weder diskursiv noch vordiskursiv ist. Mit anderen Worten, Versammlungen haben schon vor und unabhängig von den spezifischen Forderungen, die sie stellen, eine Bedeutung. Stille Zusammenkünfte, zu denen auch Mahnwachen und Beerdigungen gehören, haben häufig eine Bedeutung, die jeden schriftlichen oder mündlichen Bericht darüber, worum es bei ihnen geht, übersteigt. Diese Formen verkörperter und pluraler Performativität sind wichtige Bestandteile für jedes Verständnis des »Volkes«, auch wenn sie notwendiger-

weise partiell sind. Nicht jeder Mensch kann in leiblicher Form erscheinen, und viele von denen, die nicht erscheinen können, die am Erscheinen gehindert werden oder die mittels virtueller oder digitaler Netzwerke operieren, sind ebenfalls Teil des »Volkes« und gerade dadurch definiert, dass sie daran gehindert werden, im öffentlichen Raum selbst körperlich in Erscheinung zu treten. Wir sind somit gezwungen, die restriktive Art und Weise zu überdenken, in der »die Öffentlichkeit« von denjenigen unkritisch postuliert wird, die von einem ungehinderten Zugang zu einer bestimmten Plattform und einem uneingeschränkten Anwesenheitsrecht ausgehen. Im Lichte jener verkörperten Handlungs- und Mobilitätsformen, deren Bedeutung über das Gesagte hinausgeht, ergibt sich somit ein zweiter Sinn der Inszenierung. Wenn wir uns überlegen, warum Versammlungsfreiheit und Meinungsfreiheit getrennt zu betrachten sind, finden wir den Grund exakt darin, dass die Fähigkeit der Menschen, sich zu versammeln, schon an sich ein wichtiges politisches Vorrecht darstellt, das von dem Recht, zu sagen, was immer man zu sagen hat, sobald man sich versammelt hat, ganz verschieden ist. Die Versammlung bedeutet etwas, das über das Gesagte hinausgeht, und dieser Bedeutungsmodus ist eine gemeinsame körperliche Inszenierung, eine plurale Form der Performativität.

Wir könnten aus alter Gewohnheit versucht sein zu denken: »Wenn es etwas bedeutet, dann muss es wohl auch diskursiv sein«, und vielleicht stimmt das ja auch. Doch selbst wenn diese Erwiderung zutrifft, lässt sie uns nicht jene wichtige chiasmische Beziehung zwischen Formen sprachlicher und Formen leiblicher Performativität untersuchen. Sie überschneiden sich; sie sind nicht völlig verschieden; sie sind freilich auch nicht

identisch. Wie Shoshana Felman gezeigt hat, hängt sogar der Sprechakt von den verkörperten Bedingungen des Lebens ab.³ Zur Stimmgebung braucht man einen Kehlkopf oder eine technische Prothese. Und manchmal ist das, was man mit seinen Ausdrucksmitteln zu erkennen gibt, etwas ganz anderes als das, was als eigentliches Ziel des Sprechakts explizit zugegeben wird. Die Performativität ist häufig mit der individuellen Performanz assoziiert worden, doch eine Neubetrachtung derjenigen Formen der Performativität, die nur durch Formen koordinierten Handelns wirken, deren Bedingung und Ziel die Wiederherstellung pluraler Formen des Handelns und sozialer Widerstandspraktiken ist, könnte sich als wichtig erweisen. Diese Bewegung oder Ruhe, dieses Parken meines Körpers inmitten der Handlung eines anderen, ist weder meine noch deine Handlung, sondern etwas, das aufgrund der Beziehung zwischen uns geschieht, das aus ebendieser Beziehung hervorgeht, zwischen dem Ich und dem Wir laviert und den generativen Wert seiner Doppeldeutigkeit zugleich zu bewahren und zu verbreiten versucht, einer aktiven und willentlich aufrechterhaltenen Beziehung, einer Zusammenarbeit, die weder eine halluzinatorische Verschmelzung noch Verwirrung ist.

Die spezifische These dieses Buches lautet, dass gemeinsames Handeln eine verkörperte Form des Infragestellens der inchoativen und mächtigen Dimensionen herrschender Vorstellungen des Politischen sein kann. Die Verkörpertheit dieser Infragestellung wirkt in mindestens zwei Richtungen: Zum einen werden Kontroversen durch Versammlungen, Streiks, Mahnwachen und die Besetzung öffentlicher Räume inszeniert; und zum anderen sind diese Körper der Gegenstand vieler

Demonstrationen, die den Zustand der Prekarität zum Ausgangspunkt nehmen. Der Körper, der mit anderen Körpern in einer der medialen Berichterstattung zugänglichen Zone eintrifft, verfügt schließlich über eine indexikalische Kraft: Es ist *dieser* beziehungsweise es sind *diese* Körper, die nach einer Beschäftigung, einer Unterkunft, medizinischer Versorgung, etwas zu essen und einer Zukunft verlangen, die nicht nur aus unbezahlbaren Schulden besteht; es ist *dieser* beziehungsweise es sind *diese* Körper oder Körper *wie* dieser oder diese, die unter den Bedingungen einer zunehmenden Prekarisierung und immer schwächer werdenden Infrastruktur leben und deren Existenzgrundlage gefährdet ist.

Mein Ziel ist es in gewisser Weise, das Offensichtliche in einer Situation zu betonen, in der das Offensichtliche im Begriff ist zu verschwinden: Es gibt Arten, die Prekarität auszudrücken und zu demonstrieren, für die verkörpertes Handeln äußerst wichtig ist, und Formen der Ausdrucksfreiheit, die eigentlich zur öffentlichen Versammlung gehören. Manche Kritiker/innen sehen den Erfolg der *Occupy*-Bewegungen einzig darin, dass sie die Menschen auf die Straße gebracht und die Besetzung von Räumen erleichtert haben, deren öffentlicher Status durch zunehmende Privatisierung gefährdet ist. Manchmal sind diese Räume deshalb umstritten, weil sie im wahrsten Sinne als Besitz an private Investoren verkauft werden (wie der Gezi-Park in Istanbul). In anderen Fällen werden sie jedoch im Namen der »Sicherheit« oder sogar der »öffentlichen Gesundheit« für öffentliche Versammlungen gesperrt. Die erklärten Ziele jener Versammlungen variieren; sie richten sich gegen despotische Herrscher, sekuristische Regime, Nationalismus, Militarismus, wirtschaftliche Ungerechtigkeit,

ungleiche Bürgerrechte, Staatenlosigkeit, Umweltschäden, die Verschärfung der wirtschaftlichen Ungleichheit oder die rasante Prekarisierung. Manchen Versammlungen geht es ausdrücklich darum, den Kapitalismus selbst oder den Neoliberalismus, der als eine neue Entwicklung oder Variante betrachtet wird, herauszufordern; in Europa werden Sparmaßnahmen kritisiert, in Chile und anderswo die potenzielle Zerstörung des öffentlichen Hochschulwesens.⁴

Natürlich handelt es sich hier um unterschiedliche Versammlungen und unterschiedliche Bündnisse, und ich glaube nicht, dass eine einzelne Erklärung ausreicht, um diese jüngsten Formen öffentlicher Demonstrationen und Okkupationen in einen breiteren Zusammenhang mit der Geschichte und dem Prinzip der öffentlichen Versammlung zu stellen. Sie sind nicht alle Permutationen der Multitude, aber sie sind auch nicht so unzusammenhängend, dass man keine Verbindungen zwischen ihnen herstellen könnte. Sozial- und Rechtshistoriker/innen hätten einen Teil dieser vergleichenden Arbeit zu leisten – und ich hoffe, dass sie dies im Lichte der jüngsten Formen der Versammlung bald tun werden. Von meinem eingeschränkten Standpunkt aus möchte ich lediglich darauf hinweisen, dass Körper, wenn sie sich auf Straßen, Plätzen oder in anderen öffentlichen Räumen (einschließlich virtuellen) versammeln, ein plurales und performatives Recht zu erscheinen geltend machen, eines, das den Körper in die Mitte des politischen Feldes rückt und das in seiner expressiven und bezeichnenden Funktion eine leibliche Forderung nach lebenswerteren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen darstellt, die nicht mehr durch von außen auferlegte Formen der Prekarität erschwert werden.