

Dissertation

Denken durch den Körper

**Zum reflexiven Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht
in linkspolitischem Aktivismus**

eingereicht von

Andrea Pabst, M.A.

zur Erlangung eines Grades des Doktors der Philosophie

eingereicht an der Universität Trier

im Fachbereich IV – Soziologie

betreut durch Prof. Dr. Martin Endreß

Zweitgutachterin: Jun.-Prof. Dr. Marion Müller

Hamburg 2014

PERSÖNLICHE VERSICHERUNG

nach §8 Abs. 2 Punkt (e) der Promotionsordnung vom 28.09.2004

Ich versichere, dass ich die von mir vorgelegte Dissertation selbst angefertigt und alle benutzten Hilfsmittel in der Arbeit angegeben habe; dass ich die Dissertation als Prüfungsarbeit noch nicht für eine andere wissenschaftliche Prüfung eingereicht habe; dass ich mit der gleichen Abhandlung noch keinen Doktorgrad erworben habe.

PERSÖNLICHE ERKLÄRUNG

nach §8 Abs. 2 Punkt (f) der Promotionsordnung vom 28.09.2004

Ich erkläre, dass ich mit der gleichen Arbeit noch keinen Doktorgrad versucht habe zu erwerben.

Hamburg, den 30. Mai 2014

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis.....	6
1 Einleitung.....	8
2 Theoretisch-konzeptionelle Grundlagen: Zum Nexus von Protest, Körper, Reflexivität und Macht.....	16
2.1 Körper und Protest.....	16
2.1.1 Vergeschlechtlichte Körper und Protest.....	18
2.1.2 Protestrituale.....	19
2.1.3 Protestperformances und Theatralität.....	23
2.1.4 Emotionen.....	28
2.1.5 Verletzlichkeit und ihr strategischer Einsatz.....	29
2.1.6 Zwischenfazit.....	32
2.2 Körper und Reflexivität.....	34
2.2.1 Habitus und Reflexivität (Bourdieu).....	34
Praktischer Sinn und Habitus.....	35
Körpergebundenheit des Habitus.....	36
Realisierung des Habitus im Feld und der Hysteresis-Effekt.....	37
Reflexivität des Habitus.....	39
Zwischenfazit.....	41
2.2.2 Wahrnehmung und ihre körperliche Gebundenheit (Merleau-Ponty).....	42
Intentionalität des Leibes.....	42
Wahrnehmung und Reflexion.....	43
Von der ‚Doppelempfindung‘ zum ‚Fleisch‘.....	47
Zwischenfazit.....	49
2.2.3 Reflexivität als exzentrische Positionalität (Plessner).....	50
Die Verschränkung von Leib-Sein und Körper-Haben, zentrischer und exzentrischer Positionalität.....	50
Exkurs: Emotionen.....	55
Zwischenfazit.....	58
2.3 Körper und Macht.....	59
2.3.1 Der Primat des Politischen bei Plessner.....	60
2.3.2 Lachen und Weinen als Veranschaulichung von Exzentrizität und Unergründlichkeit.....	62
2.3.3 Verletzungsmacht und Verletzlichkeit bei Popitz und Foucaults Machtanalytik.....	63
2.3.4 Zwischenfazit.....	69
2.4 Zum Nexus von Protest, Körper, Reflexivität und Macht – eine Zwischenbilanz.	70

3	Methodologische Überlegungen und methodischer Zugang.....	73
3.1	Forschungsprozess und Forschungsdesign.....	73
3.2	Die Interviews und ihre Auswertung.....	77
3.3	Die Analysekategorien.....	84
3.3.1	Sichtbarkeit versus Unsichtbarkeit.....	85
3.3.2	Verletzlichkeit versus Verletzungsmacht.....	88
3.3.3	Selbstdisziplinierung versus Kontrollverlust.....	89
3.3.4	Individuelle versus kollektive Leib-Körpererfahrung.....	90
4	Empirie.....	94
4.1	Einleitung.....	94
4.2	Verletzlichkeit und Verletzungsmacht.....	97
4.2.1	Integration psychischer, physischer und emotionaler Aspekte von Verletzlichkeit.....	98
4.2.2	„Ausgeliefertsein“ und Ohnmachtsgefühle.....	101
4.2.3	Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein als Selbstsorge.....	105
4.2.4	Wunsch nach Ausübung von Verletzungsmacht.....	107
4.2.5	Straßenkampf und kriegerische Auseinandersetzung.....	111
4.2.6	Zwischenfazit.....	114
4.3	Erfahrungswissen als Sonderwissen.....	115
4.3.1	Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘.....	116
4.3.2	Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem.....	118
4.3.3	Zwischenfazit.....	123
4.4	Bedeutungen von Erfahrungswissen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht.....	123
4.4.1	Erfahrung von Verletzung führt zu Sensibilisierung für Verletzlichkeit.....	124
4.4.2	Erfahrungswissen ermöglicht Umgang mit grundsätzlicher Fragilität von Handlungssicherheit.....	126
4.4.3	Erfahrungswissen führt zur Erwartung des Unvorhersehbaren.....	133
4.4.4	Bedeutungen von Erfahrungswissen in Handlungsentscheidungen.....	138
4.4.5	Körperliches Selbst-Bewusstsein.....	144
4.4.6	Zwischenfazit.....	147
4.5	Instrumentalistisches Körperverständnis und strategischer Einsatz des Körpers	149
4.5.1	Grundlage: Selbst-Disziplinierung.....	151
4.5.2	Strategischer Einsatz des eigenen Körpers.....	154
	Sichtbarmachung durch physische Präsenz.....	154
	Aktive Passivität.....	158
	Körperinsatz für das eigene Kollektiv.....	162
4.5.3	Zwischenfazit.....	164

4.6	Bedeutungen des Raum-Zeit-Gefüges im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht.....	165
4.6.1	Verletzungsmacht durch Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges.....	166
4.6.2	Verschränkung von Alltäglichem und Außeralltäglichem.....	171
4.6.3	Zwischenfazit.....	173
4.7	Bedeutungen von Kollektivität im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht.....	174
4.7.1	Spannung zwischen Individualität und Kollektivität.....	175
4.7.2	Verletzungsmacht der Menge.....	181
4.7.3	Kollektivität als Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein.....	185
4.7.4	Sichtbarkeit von Kollektivität.....	187
4.7.5	Bezugsgruppen.....	191
4.7.6	Zwischenfazit.....	196
4.8	Vermittlung des Sonderwissens.....	197
4.8.1	Erfahrungen nachspüren	198
4.8.2	Grenzen der Vermittelbarkeit.....	205
4.8.3	Zwischenfazit.....	207
4.9	Wesentliche Ergebnisse der empirischen Untersuchung.....	208
5	Denken durch den Körper: Rückblick und Ausblick.....	211
	Literaturverzeichnis.....	221
	Glossar	235
	Transkriptionsregeln.....	239

Abkürzungsverzeichnis

Abgekürzte Werke

- L&W Plessner, Helmuth (1941): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1982): Gesammelte Schriften, 10 Bde., Frankfurt(M): Suhrkamp, Bd. 7, S. 201-387.
- MN Plessner, Helmuth (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (2003): Gesammelte Schriften, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 5, S. 135-234.
- PdM Popitz, Heinrich (1992): Phänomene der Macht, Tübingen: Mohr Siebeck.
- PdW Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: Walter de Gruyter.
- Stufen Plessner, Helmuth (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1981): Gesammelte Schriften, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 4.

Sonstige Abkürzungen

- AIDS Acquired Immune Deficiency Syndrome
- AP Andrea Pabst
- bzw. beziehungsweise
- ders. derselbe
- dies. dieselbe
- et al. et alii: und andere
- f folgende Seite
- ff folgende Seiten
- G8 Gruppe der Acht (Zusammenschluss der USA, Vereinigtem Königreich, Kanada, Japan, Frankreich, Deutschland, Italien und Russland zur Einigung in Wirtschaftsfragen)
- Hg. Herausgeber_in(nen)
- HIV Humanes Immundefizienz-Virus
- IWF Internationaler Währungsfond
- Jg. Jahrgang
- JVA Justizvollzugsanstalt
- LGBT Lesbian, Gay, Bi, Trans

m.E.	meines Erachtens
NATO	North Atlantic Treaty Organization
s.o.	siehe oben
StGB	Strafgesetzbuch
u.a.	unter anderem/unter anderen
USK	Unterstützungskommando (polizeiliche Spezialkräfte)
vgl.	vergleiche
WTO	World Trade Organisation
z.B.	zum Beispiel

1 Einleitung

Der eigene Körper ist das erste und letzte Mittel des Protests. Entsprechend gehört sein Einsatz in der Öffentlichkeit vermutlich zu den ältesten Formen, politischen Dissens zu demonstrieren. Allen Beschwörungen des Web 2.0 als dem zeitgenössischen Kristallisationspunkt von Protest trotzend ist die Straße ein wesentlicher Ort von Widerspruch und Widerstand geblieben. Von der Bedeutung der Straße als Protestort zeugen nicht nur die unzähligen historischen wie zeitgenössischen Beispiele, sondern auch das wachsende Ausmaß an Versuchen, Straßenproteste staatlich zu unterbinden oder zumindest mittels Überwachungsmaßnahmen und Repressionen maßgeblich einzuschränken und zu kontrollieren (vgl. Scholl 2013, Heßdörfer et al. 2010). „Die Geschichte des Straßenprotests ist zugleich die Geschichte seiner Verhinderung“, wie Roland Roth auch 1997 schon pointiert formulierte. Nicht zuletzt deshalb lässt sich eine kontinuierliche Neuentwicklung von Straßenprotestformen feststellen, die herrschaftliche Kontroll- und Verregelungsversuche umgehen, unterwandern oder durchbrechen. Menschliche Verletzlichkeit, der reflexive und reflektierte Umgang mit ihr inklusive eines strategischen machtvollen Einsatzes von Verletzlichkeit als Mittel des Straßenprotests spielen dabei eine wesentliche Rolle.

Innerhalb sozialer Bewegungen wird dies an einer zunehmenden Professionalisierung im Straßenaktionsrepertoire deutlich: Aktionstrainings gehören mittlerweile zum Standard in Vorbereitungen auf größere Protestereignisse, flankiert von aktivistischer Literatur zu Aktionsformen, Veranstaltungen zu juristischen Details und emotionalen Konsequenzen von Protest.

Die Aufmerksamkeit der vorliegenden Arbeit soll dabei jedoch nicht auf die Professionalität großer Nichtregierungsorganisationen wie z.B. Greenpeace gelegt werden, sondern gerade auf aktivistische Kontexte, die jenseits klassischer Organisationsformen einzuordnen sind. Gemeint sind insbesondere bewegungsförmige Proteste, die im Zuge der globalisierungskritischen Bewegung(en) entstanden sind bzw. sich darin im weitesten Sinne verorte(te)n. Seit den 1990er Jahren haben sich die Bezugspunkte lokaler und nationaler Protestakteur_innen zunehmend transnationalisiert. Die bis dato dominierende internationale Solidaritätsarbeit wurde zunehmend von einer Politik der ersten Person abgelöst, wobei der Politikstil der →Zapatistas¹ in Chiapas/Mexiko zentraler Bezugspunkt vieler globalisierungskritischer Proteste ist. Die einzelnen Aktionsfelder, wie Klima, Sozialpolitik, Arbeitskämpfe, Antirassismus, Antifaschismus oder Antimilitarismus, wurden nicht nur verstärkt in einem transnationalen oder globalen Kontext betrachtet, sondern auch mehr und mehr zueinander in Beziehung gesetzt. Dies führte zu neuen

1 Auf im Glossar kurz erläuterte Begriffe wird mit → verwiesen.

Akteur_innenkonstellationen und Bündnissen. Der kleinste gemeinsame Nenner findet sich dabei in dem Slogan ‚eine andere Welt ist möglich‘. Sichtbar wurden diese Veränderungen in der Ausrichtung der Proteste insbesondere anlässlich von Gipfeltreffen der Welthandelsorganisation (WTO), des Internationalen Währungsfonds (IWF) oder den G8, durch konzertierte Aktionen wie →Carnival against Capitalism, weltweite Aktionstage, bei denen diese unbestimmte Utopie nicht nur bei Massenprotesten skandiert, sondern auch im Umfeld dieser Proteste Orte für diese Utopien im hier und jetzt gesucht wurden – insbesondere z.B. im Rahmen von →Convergence Centern und mehrtägigen Protestcamps, zum Teil in den →Weltsozialforen und deren jeweiligen kontinentalen Ablegern.

Die Proteste gegen das Treffen der WTO in Seattle/USA im November 1999, die oftmals als zentrales Ereignis einer globalisierungskritischen Bewegung gesehen werden, können insofern als ein Wendepunkt bisheriger Proteste gesehen werden, als dass die Aktionen gegen das Treffen der WTO ungeahnt zu unmittelbarem Widerstand wurden: Die Straßenblockaden waren nicht mehr nur aufmerksamkeitsgenerierend, sondern hatten den unmittelbaren Effekt, dass das Treffen nicht nur später beginnen konnte, sondern auch vorzeitig abgebrochen wurde. Dieses Potential von Straßenprotesten auch im globalen Norden war in den folgenden Jahren wesentlicher Bezugspunkt weiterer transnationaler Großprotestereignisse. Dafür wurde das Aktionsrepertoire des klassischen Demonstrationzugs maßgeblich erweitert nicht nur hinsichtlich der konkreten Blockadefunktion, sondern auch in Bezug auf Ausdrucksformen innerhalb der Proteste. Geplante Regelübertritte wurden zunehmend über einen engeren Kreis linkspolitischen Aktivismus hinaus akzeptiert.

Die vorliegende Arbeit setzt an diesen grundlegenden Beobachtungen zur Entwicklung von Straßenprotesten vor allem in den letzten 15 Jahren im globalen Norden an und legt dabei spezifischer den Fokus auf den deutschsprachigen Raum als einer konkreten Erscheinungsform.²

Bezogen auf Deutschland, wo auch die Daten für die vorliegende Arbeit erhoben wurden, lassen sich diese Effekte in mehrerer Hinsicht beobachten und nachvollziehen: Der →G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 hatte auch in deutschen aktivistischen Kontexten erhebliche Bedeutung, was bereits an der Vorbereitungszeit von ca. zwei Jahren zu sehen ist. Dabei spielten sowohl Camps, die Ausgangspunkt der Proteste und zeitweise gelebte Utopie waren, eine Rolle, als auch massenhafte Blockaden und kreative Straßenprotestformen, die zum Teil bereits bei anderen Gipfelprotesten erprobt waren.

2 Es liegt mir fern, z.B. die Proteste gegen den G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 mit denen auf dem Tahrirplatz in Kairo 2011 gleichzusetzen. Ein Vergleich wiederum ist durchaus lohnenswert und die verschiedenen Bezugnahmen z.B. seitens Occupy stellen ein interessantes Untersuchungsfeld dar. Dies wäre jedoch eine andere Arbeit.

Des Weiteren lässt sich feststellen, dass seit der Jahrtausendwende eine wachsende Anzahl an Menschen an geplanten Regelübertritten wie insbesondere Blockaden teilnimmt – seien es die Sitzblockaden gegen den →G8-Gipfel in Heiligendamm 2007, bei denen sich trotz Demonstrationsverbotszone mehrere tausend Menschen beteiligten; die diversen Blockadeformen anlässlich der Castortransporte ins Wendland, die zu kontinuierlich wachsenden zeitlichen Verzögerungen führten;³ die jahrelangen Blockaden von →DresdenNazifrei, die schließlich 2011 erstmalig die bis dato europaweit größte jährliche Neonazidemonstration verhinderten. Die Form der Regelübertritte wird zudem in einem jüngeren Diskurs unter dem Label ‚ziviler Ungehorsam‘ diskutiert, der anders als die entsprechenden deutschsprachigen Debatten in den 1980er und 1990er Jahren nicht so sehr durch rechtsphilosophische oder liberal-friedenspolitische Akteur_innen geprägt ist, sondern einen einerseits stärker aktivistischen Zug trägt und andererseits auch bis in →postautonome Kontexte hinein geführt wird. Darüber hinaus finden sich in diesem Diskurs neben den jeweiligen lokalen Verankerungen wesentliche Bezugspunkte in den transnationalen Gipfelprotesten insbesondere der 2000er Jahre (vgl. Pabst 2012, 2008a). Zudem lassen sich zu diversen Protestthemen auch in Deutschland Adaptionen von und Bezugnahmen auf Protestformen feststellen, die durch internationale Protestereignisse bekannt geworden sind, so z.B. als bekannteste Beispiele →Pink&Silver, →Tute Bianche oder die →Rebel Clowns Army. Vor allem fällt dabei der hohe Grad an reflektierter Auseinandersetzung mit Protestformen auf, wobei die jeweiligen auch physischen Vorbereitungen in diversen Trainings eine wesentliche Rolle spielen. Kreative Weiterentwicklung und reflektierte Auseinandersetzung stehen damit in einem prozesshaften Wechselverhältnis.

Deutlich geworden ist dabei, dass unter Straßenprotesten nicht nur Demonstrationen im Sinne von (Massen-)Paraden zu verstehen sind (vgl. z.B. Reiss 2007), sondern allgemein Proteste im (physischen) öffentlichen Raum. Eingeschlossen sind darüber hinaus auch Proteste, bei denen es um die (Wieder-)Aneignung von Räumen für die Öffentlichkeit geht. Zu denken wäre also z.B. an Proteste in (weitgehend) privatisierten Straßenräumen wie dem Potsdamer Platz in Berlin oder anderen (teil-)privatisierten Räumen wie Bahnhöfen und Flughäfen. Unter Straßenprotesten ist zudem auch ein individueller Protest vorstellbar, auch wenn der Fokus in der vorliegenden Arbeit auf kollektiven

3 Die zunehmenden Verzögerungen ergeben sich durch die wachsende Anzahl an Menschen, die sich an den diversen Blockadeformen beteiligen, aber auch aufgrund veränderter Einschätzung dessen, was als legitime Form des Regelübertritts angesehen wird. Während schon immer in klandestinen Kleingruppen anlässlich von Castortransporten ‚geschottert‘ wurde – also Schienen so unterhöhlt wurden, dass sie nicht mehr befahrbar waren, beteiligten sich an dem angekündigten Versuch die Schienen auf diese Weise unbefahrbar zu machen 2010 mehrere tausend Menschen. Zudem gab es seitens der anderen Blockadeformen wie z.B. →X-tausendmal-quer explizite Solidaritätsbekundungen mit der Aktion →Castor?Schottern!.

Aktionen und dabei wiederum vor allem auf Massenaktionen liegt.

Verstärkt werden durch die reflektierte Auseinandersetzung mit und Betonung von Körperlichkeit heutiger Aktivist_innen Aspekte, die dem Straßenprotest seit jeher inhärent sind. Im Straßenprotest haben wir es mit Körperprotest und Protestkörpern zu tun. Theresa O'Keefe geht noch einen Schritt weiter und argumentiert:

„To gather knowledge on bodies in protest and body protests is, in effect, to understand protest itself.“
(O'Keefe 2011: 6).

Der Körper ist das grundlegende Mittel des Protests. Die Direktheit und Unmittelbarkeit dieser „in-your-face body rhetoric“ (DeLuca 1999: 17) beschreibt Abby Peterson als ein ‚bodying forth of political meaning‘ (vgl. 2001: 69). Der Körper ist jedoch nicht nur Mittel des Protests, sondern vorausgehende Protesterlebnisse formen Körper überhaupt zu Protestkörpern, mit je spezifischen Fähigkeiten, Emotionen, Erfahrungen. Dies geschieht auch mittels reflexiver Auseinandersetzung mit Protesterlebnissen, die ihrerseits zu einem reflektierten und reflexiven Umgang mit zukünftigen Protesterlebnissen führt. In den oben dargestellten jüngeren Straßenprotesten ist dieser reflektierte Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit besonders offensichtlich.

Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit besteht darin, welche Bedeutungen Körperlichkeit im Straßenprotest für die Aktivist_innen hat. Ein wesentlicher Aspekt des zugrundegelegten Körperverständnisses ist der Fokus auf Erfahrungen: Während häufig nur darüber geforscht wird, wie Körperlichkeit im Protest eingesetzt wird, liegt ein Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit darauf, wie diese Körperrepräsentationen auf das leibliche Selbst, die Selbst-Erfahrung zurückwirken. Von Interesse ist hier also insbesondere die Reflexion des Körpereinsatzes seitens Aktivist_innen und das damit entstehende Körperwissen. Während die genannten Proteste zumeist hinsichtlich ihrer Kollektivität analysiert werden, wird hier eine etwas andere Perspektive eingenommen, indem nach den Selbstwahrnehmungen einzelner Aktivist_innen gefragt wird. Gleichwohl sind diese Selbstwahrnehmungen eingebunden in das jeweilige kollektive Handeln, was ebenfalls dargelegt wird. Konzeptioneller Bezugspunkt der empirischen Studie ist dabei insbesondere in Anschluss an Helmuth Plessner und Heinrich Popitz der aktivistische Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht und deren Verschränkung.

Die Arbeit ist damit an der Schnittstelle der drei Teildisziplinen Politische Soziologie, Körpersoziologie und Wissenssoziologie angesiedelt und widmet sich verschiedenen Forschungsdesiderata. Es handelt sich dabei nicht nur um einen körper- und wissenssoziologischen Zugriff auf einen empirischen Fall aus dem Gegenstandsbereich der politischen Soziologie. Vielmehr spielen hinsichtlich politischer Gewalt Fragen der ‚Verletzungsmacht‘ und ‚Verletzungsoffenheit‘ (vgl. Popitz 1992) eine Rolle, die auf ein

genuines, auch konzeptionell zu erweiterndes zentrales Themenfeld der politischen Soziologie verweisen.

Innerhalb der **Politischen Soziologie** liegen die Anknüpfungspunkte insbesondere in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Protestforschung. Hier ist der Körper nach wie vor weitgehend marginalisiert und es existieren bisher in Anbetracht des insgesamt kaum noch überschaubaren Umfangs der Protestforschung vergleichsweise wenige Studien. Selbst in Arbeiten über soziale Bewegungen, in denen der Körper selbst den inhaltlichen Gegenstand darstellt, wie z.B. in der Schwulen-, Lesben- und Queerbewegung oder bei Abtreibungsbefürworter_innen und -gegner_innen, wurde die Bedeutung des protestierenden Körpers lange vernachlässigt. Zudem haben wir es bei Straßenprotesten auch mit unterschiedlichen Formen politischer Gewalt zu tun. Deren körperliche Dimension ist jedoch kaum systematisch berücksichtigt.

Hinsichtlich der **Körpersoziologie** zielt die Arbeit – insbesondere mit der Bezugnahme auf Plessners philosophische Anthropologie – auf einen Erkenntnisgewinn hinsichtlich der Verbindung von Körpersoziologie und politischer Soziologie. Es lässt sich vor allem in den letzten Jahren eine deutliche Renaissance Plessners innerhalb der allerdings fast ausschließlich deutschsprachigen Körpersoziologie feststellen (z.B. Accarino/Schloßberger 2008, Friedrich/Westermann 1995, Gamm et al. 2005, Krüger/Lindemann 2006). Die körpersoziologischen Arbeiten sind bisher jedoch kaum im Rahmen einer politischen Soziologie aufgegriffen worden. Eine solche Brücke möchte die vorliegende Arbeit via Popitz und Foucault schlagen.

Wissenssoziologisch folgt die Arbeit dem Verständnis eines verkörperten Wissens (Bourdieu 1999a, Bockrath 2008, Crossley 2006). Sie greift Überlegungen auf, die sich u.a. auch Analysen und Konzepten der Dance Studies oder der Sportsoziologie hinsichtlich körperlicher Reflexion verdanken. Im Anschluss an insbesondere phänomenologisch orientierte Arbeiten (Bourdieu, Maurice Merleau-Ponty) sowie Plessners philosophische Anthropologie werden dabei sogenanntes kognitives und körperliches Wissen integriert und die unmittelbare Verschränkung beider Wissensformen aufgezeigt.

Gliederung der Arbeit

In Kapitel 2 wird der konzeptionelle Rahmen der Analyse vorgestellt. In einem ersten Unterkapitel (2.1) wird dazu die bis dato existierende Forschungsliteratur zum Thema Körper und Protest systematisiert. Dies dient zum einen dem Verständnis der Einbettung der Untersuchung in ein empirisches Forschungsfeld. Des Weiteren wird hier die Vielfalt heuristischer und konzeptioneller Herangehensweisen verdeutlicht, die in unterschiedlichem Maße Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit darstellen. Und

schließlich werden hier Forschungsdesiderata herausgearbeitet, die die eigene empirische Untersuchung motiviert haben. In diesem Abschnitt wird auch deutlich, dass in den dargestellten Studien mit durchaus unterschiedlichen impliziten oder expliziten Körperverständnissen gearbeitet wird. Das dieser Arbeit zugrundeliegende Körperverständnis wird erst im Nexus von Reflexivität und Macht in den nachfolgenden Kapiteln sukzessive entwickelt.

In Kapitel 2.2 wird die wissenssoziologische Lesart des Körpers erläutert. Ausgangspunkt ist Pierre Bourdieus Theorie der Praxis, in deren Mittelpunkt die Verkörperung von Wissen steht (Kapitel 2.2.1). Der Habitus stellt sein zentrales Konzept dar, mit dem er die Gleichzeitigkeit der „strukturierten und strukturierenden Beziehung“ des Körpers zu seiner Umgebung erfasst (Bourdieu 2001: 184). Seine Ausführungen zur Reflexivität bleiben jedoch hinter seinem Habitusverständnis zurück: Die Verbindung zwischen Habitus, körperlicher Hexis und Reflexivität wird explizit nicht hergestellt und implizit erweckt Bourdieu – sicher ungewollt – den Eindruck, dass es sich bei seinem Reflexivitätsverständnis um ein körperloses handelt.

Um den Nexus von Körper und Wissen genauer in den Blick zu nehmen und die Bedeutung von Reflexivität auszuleuchten, scheint mir deshalb der Rückgriff auf die Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys (Kapitel 2.2.2) und insbesondere auf die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners (Kapitel 2.2.3) angemessen. Beide differenzieren im Unterschied zu Bourdieu analytisch zwischen Leib und Körper: Der Leib meint dabei das eigene Spüren, den lebendigen Leib, der man ist. Der Körper ist das, was man nutzt, instrumentell einsetzt. Mit dem Körper sind damit auch Vorstellungen und Ideale vom Körper gemeint. Denn nur aufgrund dieser ist der Körper instrumentell einsetzbar. Er wird diskursiv hergestellt.

Mit Merleau-Ponty kann das ‚Denken des Körpers‘ im doppelten Sinne des Genitivs verstanden werden: Es handelt sich bei seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1966) um eine philosophische, phänomenologische Reflexion über den Körper, die aber zugleich nur als Reflexion durch den Leib zu verstehen ist (siehe auch Waldenfels 2000: 13). Sein Schlüsselbegriff ist dabei ‚Wahrnehmung‘: Alle Reflexion bedarf der Wahrnehmung, die immer nur körperlich-leiblich möglich ist (vgl. auch z.B. Dreyfus/Dreyfus 1999). Merleau-Pontys Fokus liegt auf dem wahrnehmenden Leib, das Wahrgenommene wird von ihm weniger stark berücksichtigt. Für die im Folgenden vorgelegte Konzeption ist er jedoch gewissermaßen in einer Scharnierfunktion wichtig: Zum einen ist seine Phänomenologie in Bourdieus Arbeiten impliziter Bezugspunkt. Des Weiteren entspricht sein Fokus auf die körperliche Gebundenheit jeglicher Erfahrung der Perspektive der hier durchgeführten empirischen Studie, bei der nach den Selbstwahrnehmungen von Aktivist_innen gefragt wird. Und schließlich hat er in seinem

unvollendeten Spätwerk mit dem Begriff des ‚Chiasmus‘ bzw. des ‚Fleisches‘ angedeutet, wie das Verhältnis von Leib und Körper verstanden werden kann.

Deutlicher ist dies jedoch von Plessner herausgearbeitet worden. Neben dem wahrnehmenden Leib bezieht Plessner nicht nur den wahrgenommenen Körper ein, sondern insbesondere die Verschränkung von Leib und Körper. Die Verschränkung von Leib und Körper ist durch die dem Menschen eigene Reflexionsfähigkeit gegeben, die Plessner als ‚exzentrische Positionalität‘ bezeichnet. Der Mensch hat die Fähigkeit zu seiner leiblichen Zentrierung Abstand zu nehmen und seinen Körper auch gegenständlich wahrzunehmen. Er kennt verschiedene Körperdiskurse, nimmt seinen Körper dementsprechend wahr und formt ihn vor diesem Hintergrund.

Plessners philosophische Anthropologie wird so auch zur Brücke in die politische Soziologie. Was Plessner auf die Formel des ‚Menschen als Macht‘ bringt, wird bei Heinrich Popitz (Kapitel 2.3) weiter ausdifferenziert in ‚Verletzungsoffenheit‘ und ‚Verletzungsmacht‘ (Popitz 1992), was die analytische Unterscheidung bzw. das Verschränkungsverhältnis von Leib und Körper zur (impliziten) Grundlage hat. Das Verhältnis von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht (letzteres auch gegen sich selbst) spielt für das hier zu untersuchende Feld des Straßenprotests eine wesentliche Rolle und verweist zugleich auf politische Implikationen von Körperbedeutungen, -wahrnehmungen und -zuschreibungen. Dargelegt wird dabei, wie die Plessnersche und Popitzsche Machtkonzeption den zeitgenössischen, an Foucault ansetzenden Machtdiskurs ergänzen kann bzw. über diesen hinausgeht. Diese sukzessive Entwicklung des Körperverständnisses für die vorliegende Arbeit wird in Kapitel 2.4 zusammenfassend dargestellt.

Den dargelegten Aspekten eines politisch und wissenssoziologisch gelesenen Körpers in den Selbstwahrnehmungen von Aktivist_innen wird in einer eigenen empirischen Forschung nachgegangen, in deren Zentrum zehn qualitative, leitfadengestützte Interviews stehen. In Kapitel 3 werden methodologische Überlegungen und der methodische Zugang erläutert. Zunächst werden diesbezüglich der Forschungsprozess und das daraus entstandene Forschungsdesign nachvollziehbar gemacht (Kapitel 3.1). Die Nähe zum Forschungsgegenstand als langjährig Aktive in Straßenprotesten auch jenseits der hier dargelegten Studie birgt gleichsam sowohl die Schwierigkeit der Distanznahme in der Interpretation der Daten als auch das Vermögen des grundlegenden Verständnisses der von den Interviewten geschilderten Zusammenhänge. Den Umgang mit der für qualitative Sozialforschung letztlich grundsätzlichen Ambivalenz von subjektiver Nähe und notwendiger objektivierender Distanz ermöglichen die je verwendeten Methoden. Ob dies im vorliegenden Falle gelingt, mag der_die Leser_in aus seiner_ihrer (je wiederum subjektiven) Perspektive entscheiden.

Es folgt eine Vorstellung des Datenmaterials sowie der Interpretationsweise, die sich an der Grounded Theory nach Anselm Strauss orientiert (Kapitel 3.2). Das methodische Vorgehen beinhaltet den Rückgriff auf heuristische Analysekategorien, die als sensibilisierende Konzepte bei der Interpretation hinzugezogen werden (Kapitel 3.3).

In Kapitel 4 werden die Ergebnisse meiner Dateninterpretationen dargestellt. Die detaillierte Gliederung findet sich in der Einleitung des Kapitels (Kapitel 4.1). Der Umgang mit dem Spannungsverhältnis von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht stellt die zentrale Schlüsselkategorie dar, nach der selektiv kodiert wurde. Die einzelnen Unterkapitel orientieren sich an den durch die Interpretation erarbeiteten weiteren damit in Beziehung stehenden Schlüsselkategorien. Dabei bauen die einzelnen Kapitel sukzessive aufeinander auf. Zunächst werden die verschiedenen in den Interviews zur Sprache kommenden Verständnisse von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht dargelegt (Kapitel 4.2). Als konstitutives Deutungsmuster wird anschließend die Darstellung des eigenen Erfahrungswissens als Sonderwissen seitens der Aktivist_innen erläutert (Kapitel 4.3). Konstitutiv ist dieses Deutungsmuster insofern, als dass dieses Sonderwissen den von den Aktivist_innen beschriebenen Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht überhaupt erst ermöglicht (Kapitel 4.4). Dazu gehört der strategische Einsatz des eigenen Körpers für Protest (Kapitel 4.5). Eine wesentliche Rolle spielt dabei das Raum-Zeit-Gefüge (Kapitel 4.6). Des Weiteren wird die Thematisierung von Kollektivität insbesondere in ihrem Spannungsverhältnis zu Individualität systematisch in den Blick gerückt (Kapitel 4.7). Auf das Kapitel 4.3 zurückkommend, wird auf Aspekte der durch die Interviewten angesprochenen Vermittlung des Sonderwissens eingegangen (Kapitel 4.8). Schließlich werden die Erkenntnisse der empirischen Untersuchung zusammenfassend dargestellt (Kapitel 4.9)

Kapitel 5 bindet die Ergebnisse der Dateninterpretation an die konzeptionellen Vorüberlegungen zurück. Dabei werden wesentliche Erkenntnisse hinsichtlich des reflexiven Umgangs mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht seitens Aktivist_innen systematisierend in Anlehnung an die Analysekategorien (Kapitel 3.3) zusammengefasst. Zudem wird der über die empirischen Ergebnisse hinausgehende Erkenntnisgewinn für die drei in der vorliegenden Arbeit verknüpften Teildisziplinen – nämlich die Körpersoziologie, die Wissenssoziologie und die Politische Soziologie – dargestellt. Dabei werden bleibende und neu entstandene Forschungsdesiderata benannt.

2 Theoretisch-konzeptionelle Grundlagen: Zum Nexus von Protest, Körper, Reflexivität und Macht

2.1 Körper und Protest

Die wachsende Prominenz des Körpers innerhalb der Sozialwissenschaften verdankt sich nicht zuletzt Protestbewegungen, die das Bewusstsein über körperliche Bedürfnisse, deren Vielfalt und Diskriminierungen aufgrund von Körperlichkeit in den Fokus rückten. Nicht zufällig ist die Körpersoziologie eng verknüpft mit der Geschlechterforschung, die ihrerseits ihre Ursprünge in der Verbindung von feministischer Praxis und Wissenschaft hat. Der Aktivismus von Feminist_innen und LGBTs hat der Theoriebildung wichtige Impulse geliefert und umgekehrt zuweilen dazu geführt, dass bestimmte Protestbewegungen vorrangig als akademische Diskurse wahrgenommen werden, wie z.B. bezüglich des Themas ‚queerness‘ zumindest im deutschsprachigen Raum immer wieder nahegelegt wird (vgl. Woltersdorff 2003). Die US-amerikanische Schwarze Bürgerrechtsbewegung und antikoloniale Proteste haben wesentlich auf rassistische Zuschreibungen aufgrund körperlicher Merkmale aufmerksam gemacht und diese Kritik dem akademischen Kanon als Postcolonial Studies und darin insbesondere als Critical Whiteness Studies hinzugefügt (vgl. z.B. Eggers et al. 2005). In ähnlicher Weise haben auch Behindertenbewegungen die körpersoziologische Theoriebildung hinsichtlich der Frage von Körpernormierungen beeinflusst.

Die Rolle des Körpers im Protest lässt sich zunächst unterscheiden in vier Hinsichten: 1.) Protest, in dem, wie in den bereits genannten Fällen, der Körper selbst das **Thema** ist. Neben den bereits erwähnten Themen, wären weiterhin exemplarisch zu nennen: Anti-AIDS-Aktivist_innen, Abtreibungsbefürworter_innen wie -gegner_innen oder Bewegungen für ein Recht auf Sterben. 2.) Verbunden damit wird der Körper so immer auch zum **Symbol** von Protest, wie z.B. im ‚Black is Beautiful‘, dem Slogan der US-amerikanischen Schwarzen Bürgerrechtsbewegung oder als ‚Big is Beautiful‘ im Protest gegen vorherrschende Schönheitsideale. Körper, Teile des Körpers oder raumzeitlich definierte Körper (zeitlich: Altersdiskriminierung, räumlich: Verbot der Nacktheit in der Öffentlichkeit) werden zum Symbol von Protest. Körper können 3.) zum **Mittel** des Protests werden, was besonders signifikant ist in Hungerstreiks, Selbstverbrennungen oder -verstümmelungen. Aber auch Straßenproteste sind grundlegend durch den Einsatz des Körpers gekennzeichnet. Die Spezifika dieses Körpereinsatzes bei Straßenprotesten herauszuarbeiten ist Teil der vorliegenden Arbeit. Diese drei Aspekte sind miteinander verschränkt: Wo der Körper Anlass von Protest ist, ist er immer auch schon symbolisch aufgeladen, wird als Mittel auch symbolisch genutzt oder umgedeutet. Zudem können die drei Aspekte in den je spezifischen Kontexten explizit miteinander verknüpft werden: Der ausgemergelte Körper des hungerstreikenden Strafgefangenen verweist auf seine

menschenunwürdigen Lebensbedingungen, indem sie die Nähe des Todes – also der Nichtexistenz symbolisch, mittels des Körpers vor Augen führt. 4.) Egal ob der Körper Thema, Symbol oder Mittel des Protests ist, so hat eben dies immer auch Konsequenzen für das jeweilige leibliche Erleben und die darauf gegründete leibkörperliche **Erfahrung**. Dies stellt neben dem strategischen Einsatz des Körpers das zentrale Thema meiner Untersuchung dar.

Im Folgenden wird die bis dato vorliegende Forschung zum Verhältnis von Körper und Protest skizziert mit dem Fokus auf sozialwissenschaftliche Studien. Dies dient sowohl einer veranschaulichenden Heranführung an das empirische Untersuchungsfeld und dem Aufzeigen von konzeptionellen Anknüpfungspunkten der hier verfolgten Fragestellung als auch dem Verweis auf bisherige Forschungsdesiderata der Protestforschung, die in der Arbeit produktiv aufgegriffen werden sollen.

Protestforschung, die den Körper auf die eine oder andere Weise in den Mittelpunkt stellt, ist hinsichtlich unterschiedlicher empirischer Themen durchgeführt worden. Studien behandeln – ohne hier allzu sehr der anschließenden Systematisierung vorzugreifen – z.B. die Bedeutung des Körpers in Demonstrationen und Paraden (Reiss 2007, Roth 1997, Kühberger 2004, Peterson 2001: 82-91), bestimmte darin verwendete Protestformen, wie die italienischen Tute Bianche (Weiss 2008, Pabst 2009, Vanderford 2003), nackten Protest (Sutton 2007, Lunceford 2012), Hungerstreik bzw. Selbsttötung (Dabashi 2012, Grojean 2007, Feldman 1991), die Rolle von spezifischer Protestkleidung (Grob 1988, Korgel 2006; Ryan 2007), von Masken und Vermummung (Paris 1998), das Verhältnis von Körper und ökologischem Protest (DeLuca 1999, Szerszynski 2002, 2003) oder →Straightedge (Atkinson 2006).

Die folgende Systematisierung der vorliegenden Studien zum Thema Körper(lichkeit) und Protest orientiert sich an den unterschiedlichen, im weiteren Sinne konzeptionellen Zugangsweisen zur Thematik. Das Kapitel unterteilt sich in die Unterabschnitte: vergeschlechtlichte Körper und Protest (2.1.1), Protestrituale (2.1.2), Protestperformances und Theatralität (2.1.3), Emotionen und Protest (2.1.4) sowie Verletzlichkeit und ihr strategischer Einsatz im Kontext von Protest (2.1.5). Unweigerlich gibt es dabei Überschneidungen: Diesen wird – soweit für die vorliegende Arbeit relevant – im Zwischenfazit am Ende des Kapitels Rechnung getragen. Das selbe gilt für die Darstellung von konzeptionellen Zugängen, die nicht unmittelbar Anwendung in meiner Arbeit finden, deren Erkenntnisse gleichwohl relevant sind. Im Zwischenfazit wird außerdem auf die eingangs vorgenommene Differenzierung in Körper als Thema, Symbol und Mittel des Protests, sowie damit verbundene Erfahrungen zurückzukommen sein.

2.1.1 Vergeschlechtlichte Körper und Protest

Wie eingangs dargestellt, ist die Körpersoziologie eng verknüpft mit der Geschlechterforschung, die wiederum in ihren Ursprüngen als feministische Wissenschaft einen stark bewegungsaffinen Impetus hat.⁴ Folglich ist auch die Thematisierung von vergeschlechtlichter Körperlichkeit und Protest naheliegend. Insgesamt ist die Thematik soziale Ungleichheit, abgesehen von der Kategorie Gender, in der Forschung zu Körper und Protest bisher ein randständiges Thema (zu Ableism, Körper und Protest siehe z.B. Blackman 2007). In wenigen Studien wird explizit die Intersektionalität von Körperlichkeit berücksichtigt (vgl. McGuire 2010, O'Keefe 2011, Alexandre 2006). Ausgangspunkt ist jedoch auch in diesen Studien zu sozialer Ungleichheit, Körper und Protest wiederum zumeist die Geschlechterforschung, womit sich auch die hier vorgenommene Systematisierung begründet.

Die ambivalente Bedeutung des vergeschlechtlichten Körpers im Straßenprotest hat Barbara Sutton angesichts des nackten Protests einer Frau und den damit verbundenen weiteren Protestaktionen im Rahmen des →Weltsozialforums in Porto Alegre 2003 analysiert (Sutton 2007). Mit ihrer selbstbestimmten Nacktheit fordere die Frau einerseits stereotype Bilder über ‚weibliche‘ Passivität heraus; auf der anderen Seite gehe sie das Risiko ein,

„[of] re-inscribing dominant discourses onto women's naked bodies by emphasizing that disrobing is the only means of expression available to women“ (Sutton 2007: 145).

In ihrer 14-monatigen Recherche zu verkörpertem Protest von Frauen in Argentinien erschließt Sutton verschiedene Dimensionen des ‚poner el cuerpo‘ – ein Ausdruck, der gleichzeitig auf Körpereinsatz in einem inszenatorischen Sinne abzielt, als auch auf eine existentielle Bedeutung im Sinne einer Körpergabe für die Belange von Protest, sowie auf das transformatorische Potential, das leidende ‚weibliche‘ Körper zu widerständigen Körpern macht (Sutton 2010). In diesem Sinne nennt sie z.B. die →Mütter des Plaza de Mayo oder Frauen, die sexualisierte Folter erfahren haben und daraufhin in öffentlichen Beschämungsperformances Vergewaltiger anklagen.

Orna Sasson-Levy und Tamar Rapoport untersuchen, wie der Cartesianische Dualismus von Körper und Geist in sozialen Bewegungen ‚funktioniert‘, bzw. in Frage gestellt wird: Während die gemischtgeschlechtliche Bewegung →The 21st Year den Körper als Medium nutzte, um die politische Botschaft zu vermitteln, sei der Körper in der

4 Insofern weist die Geschlechterforschung – insbesondere als feministische Wissenschaft, aber auch als Queer Studies – Ähnlichkeiten mit der Protestforschung auf, die ebenfalls in den meisten Fällen mit ihrem Gegenstand sympathisiert bzw. einen ähnlichen politischen Standpunkt einnimmt – es sei denn es handelt sich um konservative, nationalistische bzw. im weitesten Sinne ‚rechte‘ Protestbewegungen, die jedoch weitaus seltener im Rahmen der Protestforschung untersucht werden. Vgl. hierzu auch die Debatte, ob rechtsextreme Gruppierungen als soziale Bewegungen konzeptionalisiert werden sollten (z.B. FJNSB 1994, Jg.7, 4: „Bewegungen von rechts? Analyse und Kritik“).

Frauenbewegung → Women in Black immer schon Botschaft gewesen: „the body never remained unmarked or taken for granted: the body was the message“ (Sasson-Levy/Rapoport 2003: 398). Ähnlich beschreibt auch Wendy Parkins, wie der Körper selbst zum Argument der britischen Suffragetten wurde: „Suffragettes did not simply act to ‚become‘ citizens or act ‚like‘ citizens, they ‚acted‘ citizenship“ (Parkins 2000: 63). Darüber hinaus verweist Parkins auf den Bruch der Suffragetten mit Vorstellungen des Femininen, indem sie ein hohes Maß an nahezu militärischer Selbstdisziplin verkörperten. Dies manifestierte sich u.a. in der für die Bewegung relevanten Protestform des Hungerstreiks. In diese Lesart des Körpers als Botschaft oder Argument gehört auch Margaret L. Lawares Studie zu den Protesten von Frauen gegen die Stationierung von Atomwaffen in Großbritannien. Der (weibliche) Körper wird zum „rhetorical topos“ (Laware 2004: 32ff):

„The Greenham women's metaphoric use of women-identified symbols such as menstrual blood, fire, weaving, and keening (...) became representative of women's innate powers, creativity and the bonds of the Greenham peace community itself“ (Laware 2004: 38).

Bei den genannten Studien zu vergeschlechtlichten Körpern und Protest fällt auf, dass es sich mit Ausnahme von Sasson-Levy und Rapoport (2003) jeweils um Frauenkörper handelt. Der männliche Körper im Protest bleibt in den meisten Studien implizit und damit als nicht näher zu erläuternder ‚Normalfall‘ weitgehend unthematziert. Umgekehrt bedeutet dies, dass Frauenkörper immer schon als das Besondere adressiert werden. Dies spiegelt sich auch in der Aussage Theresa O'Keefes:

„The relationship between bodies and protest is very much gendered as body and protest is typically only visible as women's bodies and protest. The way in which we approach body and protest – how we value it, attend to it, gaze at it – is gendered.“ (O'Keefe 2011: 6)

Nahegelegt wird in dieser Formulierung eine Gleichsetzung von vergeschlechtlichten und Frauenkörpern. Gleichwohl weisen auch Studien wie die von Parkins über die Suffragetten (2000) darauf hin, dass widerständige Frauen mit der bloßen Tatsache, dass sie sich mit ihrem Protest zum politischen Subjekt erklären, ‚weibliche‘ Stereotype in Frage stellen und so wiederum vom Frauenkörper abweichen. Neben Frauenkörpern sind es entsprechend andere vom (männlichen) Normalfall ‚abweichende‘, queere Körper, die hinsichtlich ihrer Bedeutung im Protest befragt werden (z.B. DeLuca 1999, Puar/Rai 2002, Shepard 2010).

2.1.2 Protestrituale

In der Protestforschung ist häufig von Protestsymboliken, symbolischem Protest oder Protestritualen die Rede. Allerdings muss unterschieden werden zwischen denjenigen Begriffsverwendungen, die a) eher an einer Alltagssprache orientiert sind und den

Begriffen selbst kein bzw. wenig konzeptionelles oder analytisches Potential beimessen (z.B. Kuhn/Schumacher 2007), b) solchen Studien, die sich explizit auf Symbol- und Ritualtheorien beziehen, in denen also die Begriffe einen erkenntnistheoretischen Mehrwert haben (z.B. Warneken 1991, Harth 2006, Scharloth 2007, Pettenkofer 2010) und schließlich c) Studien, wie unter b) dargestellt, die jedoch zusätzlich die körperliche Dimension von Symbolen und Ritualen berücksichtigen. Im Folgenden werden Studien der Kategorien a) und b) ausgespart und ausschließlich auf solche der Kategorie c) Bezug genommen.

Auch in den hier vorgestellten Analysen spiegelt sich die Vielfalt von Symbol- und Ritualtheorien (als allgemeiner Überblick vgl. Belliger/Krieger 1998, spezifischer zur performativen Dimension von Ritualen z.B. Wulf/Zirfas 2001, zu Symbolkonzepten z.B. Hitzler/Kliche 1995). Des Weiteren ist der Unterschied zwischen Ritualen und Performances nicht trennscharf: Rituale haben stets auch Aufführungscharakter. Neben der Wertevermittlung ist es gerade auch das Merkmal der Inszeniertheit, das das Ritual von einer rein konventionellen Handlung unterscheidet (vgl. Scharloth 2007: 76). Umgekehrt bedient sich Theater⁵ ritueller Praktiken – nicht zuletzt in der Besonderung von Rhythmus oder Tanz. Gleichwohl weisen Ritual und Theater signifikante Unterschiede auf (vgl. Schechner 1988: 120). Auf die Sinnhaftigkeit, bei der Analyse von Straßenprotest Ritual- und Performancetheorien zu verbinden, verweist Dietrich Harth (2006). Als im engeren Sinne an der Ritualhaftigkeit und Symbolik von Protest interessierten Studien, die zugleich deren Körperlichkeit berücksichtigen, sollen hier exemplarisch Arbeiten von Hans-Georg Soeffner (1992), Nick Crossley (2004) und Bronislaw Szerszynski (2003, 2002) vorgestellt werden.

Soeffner (1992) untersucht die Struktur der „Rituale des Antiritualismus“ anhand der Friedensbewegung in Deutschland in den 1980er Jahren.⁶ Er beschreibt den symbolischen Gehalt von Kleidung, verwendete Embleme, sowie Ausdrucksformen und verweist darauf, wie bereits Bezeichnungen für diese Ausdrucksformen

„Humanistisch-Friedfertiges mit Aggressiv-Militärischem verknüpfen: ‚Friedensmärsche‘, ‚symbolisches Massensterben‘, ‚Mahnwachen‘, ‚Menschenkettens‘, ‚Sitzstreiks‘, ‚friedliche Blockaden‘“ (ebd.: 113).

Anhand einer Geste zeigt er, dass sich deren Form „in einem relativ hohen Maße unabhängig gemacht hat von *spezifischen* Gesamtarrangements“ (ebd.: 114, H.i.O.), sich selbst einen „inneren Kontext gegeben hat“, die den Ritualteilnehmer_innen von außen auferlegt wird (ebd.: 114f) und dass diese Geste im Rahmen einer Ansammlung mehrerer Menschen aufgeführt wird, die erst durch das gemeinsame Ritual zu einer zeitweisen

5 Dies gilt insbesondere für das postdramatische Theater (vgl. Müller 2008).

6 Auf Rituale des Antiritualismus bezieht sich auch Scharloth (2007) allerdings mit dem Fokus auf solche Rituale, bei denen die verbale Interaktion im Vordergrund steht.

Gemeinschaft wird (ebd.: 115f).⁷

„Zugleich wird aus dem Prozess, in dem subjektive Gefühle und Erlebnisse durch die kollektive Darstellungsform in ein Gemeinschaftserlebnis transformiert und gesteigert werden, ein Prozess der ‚Selbstcharismatisierung‘ der Gemeinschaft als solcher“ (ebd.: 116).

Der „ritualisierte Antiritualismus“ besteht für Soeffner vor allem darin, dass „[k]ollektiv gewollte und/oder geplante Einzigartigkeitsveranstaltungen (...) auf Ordnungselemente wie Rituale verwiesen [sind]“ (ebd. 120).

Crossley (2004) entwickelt ein Ritualverständnis, das im Anschluss an Marcel Mauss Rituale als Körpertechniken versteht. Ergänzt durch Maurice Merleau-Ponty, Emile Durkheim und Pierre Bourdieu macht er deutlich, dass der Körper nicht ausführendes Werkzeug ist, sondern dass unser Bezug zur Welt immer schon als praktische Vernunft verstanden werden muss. Rituale sind also grundlegend ‚verkörpert‘. In ihrem Vollzug manifestiert sich unser im phänomenologischen Sinne intentionales Verhältnis zu Welt. Dabei geht es maßgeblich darum, (kollektive) emotionale Zustände herzustellen oder zu unterdrücken und einen Erregungszustand zu erreichen, den Durkheim als ‚kollektive Efferveszenz‘ bezeichnet hat.⁸ Für Protestrituale heißt dies z.B., dass sie die Wut, die sie ausdrücken sollen, in einem gewissen Sinne (re-)generieren müssen (ebd.: 47), denn typischerweise liegt zwischen der Entscheidung zu protestieren und dem tatsächlichen Protest Zeit, in der die protestmotivierende Emotion „abkühlt“, bzw. benötigt die Organisation des Protestereignisses „polite negotiation and cold-headed reflection upon times, places, arrangements, legalities, and logistics“ (ebd.: 48). Protestrituale haben des Weiteren imaginäre Funktionen, als dass sie zum gefühlten ‚Wir‘ beitragen und damit gleichsam zur Schaffung eines (vermeintlich) konkretisierten Gegenübers. Dies kann sowohl situativ zutreffen, als auch in langfristiger Perspektive zur Schaffung bzw. Persistenz sozialer Bewegungen beitragen. Protestrituale als Körpertechniken im genannten Sinne haben damit sowohl Außen- als auch Innenwirkung: Sie schaffen öffentliche Aufmerksamkeit „[and] shape the (inter)subjectivities of those involved in them“ (ebd.: 50).

Szszzynski verweist ebenfalls auf diesen sowohl von Crossley und Soeffner genannten Aspekt, indem er aufzeigt, wie Protestgesten nach innen auch die Funktion haben, bestimmte kulturelle Kodes zu schaffen und aufrecht zu erhalten (2003). Er zeigt dies anhand der von ihm als neotribal beschriebenen Bewegung von Ökoaktivist_innen.

„[I]t potentially holds the meaning of protest actions in a middle position, neither collapsing into unique, unrepeatable expressions of emotion, nor being absorbed into the ‚social‘, to be judged and weighed in the same way as other social gestures“ (ebd.: 204).

7 Zur ‚Eigensinnigkeit‘ von (nicht nur, aber auch Protest-)Gesten vgl. Pabst 2008b.

8 Andreas Pettenkofer hat ausführlich dargelegt, wie Durkheims Religionssoziologie für die Protestforschung fruchtbar gemacht werden kann. Die körperliche Dimension von Ritualen spielt dabei jedoch keine explizite Rolle (Pettenkofer 2010).

Szerszynski betont dabei die Authentizität von „radical gestures“ (ebd.: 191), die zweifach angreifbar ist: sie bemisst sich sowohl an der Außen- als auch an der Innenwirkung, die jeweils geprägt sind durch die Spannung zwischen der Intention des Akteurs/der Akteurin und der Interpretation der jeweiligen Gemeinschaft bzw. des oftmals eher diffusen Gegenübers (vgl. ebd.: 192). Systematischer hat Szerszynski die Bedeutung von Ritualtheorien in der Forschung zu sozialen Bewegungen in einem Aufsatz von 2002 ausgeführt. In Erweiterung von Albert Meluccis Arbeiten zur Symbolhaftigkeit von Protest, schlägt er dort vor, diese als „product of the ritualization of different aspects of protest behaviour“ zu verstehen (Szerszynski 2002: 63). Dazu unterscheidet er fünf verschiedene „uses of ritual in environmental protest subcultures“ (Szerszynski 2002: 51), die sich sowohl auf die Teilnehmenden als auch auf das jeweilige Publikum auswirken. Rituale werden von den Ökoaktivist_innen, die Szerszynski untersucht, genutzt um a) Realität und Utopie ins Verhältnis zu setzen, indem beispielsweise Camps organisiert werden, in denen zeitweise eine andere Realität gelebt wird oder aber, indem mittels Protestaktionen der Kontrast zwischen Realität und Utopie hervorgehoben wird (ebd.: 56); b) einen Bezug zwischen Partikularität der Aktion und Universalität ihres Anspruchs herzustellen, wenn beispielsweise Bäume von Ökoaktivist_innen besetzt werden, denen es niemals nur um den einzelnen Baum geht (ebd.: 57f); c) aufgrund dessen, dass Rituale eher konnotativ als denotativ sind und damit die politische Botschaft nicht von der Ausdrucksform getrennt werden kann, was eine einfache Zustimmung oder Ablehnung verunmöglicht (58ff); d) ein Andersein zu markieren bzw. durch Abgrenzung nach außen eine kollektive Identität herzustellen, was zum einen durch ‚Orthopraxy‘ (in Abgrenzung zu Orthodoxie)⁹ verwirklicht wird, zum anderen nicht nur durch Unterscheidung von, sondern auch in kritischer Haltung gegenüber Mainstream-Kultur sowie einer Besonderung der jeweiligen Aktionen durch Berufung auf eine Legitimität jenseits geltender Rechtsprechung (ebd.: 60ff); und schließlich e) Situationen zu schaffen, in denen bestimmte Aktionen stattfinden und Erfahrungen gemacht werden können, die außeralltäglich sind: „After bodily participating in symbolic protest events, key meanings of the movement can be dually validated“ (ebd.: 63). Entsprechend Schechners Unterscheidung zwischen Unterhaltung und Effektivität (Schechner 1988: 120) stellt

9 „The distinction between ‚orthodoxy‘ und ‚orthopraxy‘ is useful here. *Orthodoxic* religions and cultures place an emphasis on belief, on the assent to propositions and on doctrinal conformity; *orthopraxic* religions, by contrast, place greater stress on external behaviour rather than internal belief. (...) In terms of this distinction, the established environmental NGOs can be seen as orthodoxic, in that they place greater stress on propositions and argument, and on having agreed ‚positions‘ within the organization on any given issue. Neotribal environmental movements, by contrast, are low on orthodoxy, in that they permit great freedom of belief and have relatively little interest in ‚rational‘ political argument. But such groups are high in ‚orthopraxy‘, because of their emphasis on style and taste, codes of dress, comportment, shared argots and so on“ (Szerszynski 2002: 61, H.i.O.). Orthodoxie und Orthopraxie sind dabei als Pole eine Kontinuums zu verstehen.

Szerszynski heraus: „Protest groups use the power of ritual not just to communicate ideas but also to create and define situations“ (Szerszynski 2002: 63).

2.1.3 Protestperformances und Theatralität

Verstärkt seit den 1960er Jahren hat das Drama die Theaterbühnen verlassen und sich in unterschiedlichen Formen des Straßentheaters, bzw. von Performances neue Orte angeeignet, geschaffen und bisherige Theaterlogiken auf den Kopf (bzw. auf die Füße) gestellt sowie bisherige Grenzverläufe zwischen Schauspieler_innen und Publikum, Bühne und Alltagswelt, Spiel und Realität, politischem Protest und theatraler Aufführung verschoben oder aufgelöst. Die parallel stattfindende Politisierung von ‚Theatertheater‘ und die Eroberung der Straße durch performative Happenings hat Dorothea Kraus (2007) eindrücklich nachvollzogen. „Radical Street Performances“ (Cohen-Cruz 1998) oder „Ruptural Performances“ (Perucci 2009) in diesem Sinne werden als immanent politisch aufgefasst.

Dementsprechend werden auch in der Erforschung von sozialen Bewegungen und Protest zunehmend Konzepte aus der Theaterwelt verwendet.¹⁰ Ähnlich wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt, kann dabei unterschieden werden zwischen solchen Begriffsverwendungen, die eher diffus auf eine Ähnlichkeit von Protesten im öffentlichen Raum und dramatischen Aufführungen anspielen, als konzeptionell gemeint zu sein, wie z.B. bei Charles Tilly, der von „Contentious Performances“ spricht, ohne jedoch den Performance-Begriff überhaupt zu definieren (Tilly 2008); und andererseits solchen Studien, die Konzepte aus den Theaterwissenschaften, Performance Studies oder Dance Studies für die Erforschung von Protest fruchtbar machen. Der Fokus im Folgenden liegt vor allem auf letztgenannten Arbeiten. In diesen Studien vermischt sich oftmals die Frage nach der Performativität von Protestpraktiken und nach der Aufführung von Protestritualen. Einige lehnen den Theaterbegriff explizit ab, um die Unterscheidung zum ‚Theatertheater‘ deutlich zu machen, wie Baz Kershaw, der herausstellt

„I am talking about the dramaturgy of performance because protest is a type of cultural performance that has little or nothing to do with the theatre estate and its disciplines“ (1999: 91).

Andere wollen die Theatermetapher zumindest einschränken in der Anwendung als Kategorie zur Analyse von Protestaktionen (vgl. Rucht 2003). Auffällig ist außerdem, dass der Körper oftmals implizit bleibt bzw. als selbstverständlicher, nicht näher zu erläuternder Bezugspunkt von Performativität verstanden wird.

Richard Schechner nutzt Ritual- und Theaterkonzepte um den Charakter politischer Demonstrationen aufzuzeigen. Im Vergleich zu zeitgenössischen, weitgehend staatlich

10 Auch über die Protestforschung hinaus haben Theaterkonzepte Eingang in die politische Soziologie gefunden (vgl. z.B. Arnold et al. 1998)

reglementierten Karnevalsparaden und anderen festivalartigen Paraden „offizieller Kultur“ (Schechner 1993: 84), zeigt er auf, dass politische Demonstrationen der Form des „politischen direkten Theaters“ entsprechen, die er von „neokarnevalesquem direkten Theater“ unterscheidet (ebd. 87). Einen Unterschied zwischen den von ihm analysierten zeitgenössischen, offiziell reglementierten Karnevalsfestivitäten und politischen Demonstrationen sieht Schechner darin, dass letztere vordergründig auf bestimmte Effekte zielen und nicht auf Unterhaltung und damit ein wesentliches Charakteristikum von Ritualen aufweisen (vgl. auch Schechner 1988: 120). Andererseits sind politische Demonstrationen jedoch dadurch gekennzeichnet, dass sie – anders als Rituale – vom vorgegebenem Skript abweichen, bzw. zumindest zwei dialektische Skripts haben: das der Aktivist_innen und das der Gegner_innen (vgl. Schechner 1993: 54ff). Schechners Anwendung von Ritual- und Theaterkonzepten verortet damit politische Demonstrationen in einem Dazwischen. Bereits in seinem Entwurf einer Performancetheorie hatte er dargelegt, dass die Unterscheidung weniger zwischen Ritual und Performance, sondern zwischen Effektivität und Unterhaltung gesehen werden muss; beides ist nie in Reinform anzutreffen und Klassifizierungen hängen nicht zuletzt vom Beobachter_inneninteresse ab (vgl. Schechner 1988: 120f). Schechner stellt zudem heraus, dass die von ihm analysierten zeitgenössischen Formen des Karnevals nicht mehr durch die dem Karneval eigentlich typische Form der Kritik „von unten“ gekennzeichnet sind und zeigt gleichzeitig auf, was den subversiven Charakter von Karneval ausmacht:

„When entertainment is really free, when it gets out of hand, when there is no fixed calendrical conclusion to the celebration, then the authorities get nervous“ (Schechner 1993: 84). „Official entertainment provides scripted fun contained within ritual frames, while unofficial festivity rewrites ritual, dissolving restrictive frames. When rituals are restaged as carnivals, the activity in the streets grows more free-flowing and loose, unpredictable in its outcome, if clear in its desire: to change the basis of social relations and/or state organization“ (ebd.: 85).

In eine ähnliche Richtung weist Gini Müller, wenn sie sich in ihren Analysen aktivistischer Praktiken auf Diskurse des Postdramatischen beruft: Theater ist dabei nicht nur als ein „Tun-als-ob“ verstanden, sondern schafft Realitäten, eröffnet Konflikträume im öffentlichen Raum (Müller 2008: 7ff und 11ff). Verbunden mit „poststrukturalistischen Theorien des Performativen und [der] feministische[n] Infragestellung von Körperordnungen“ (ebd.: 8), verwendet sie in Anlehnung an Michael Hardt und Antonio Negri den mehrdeutigen Begriff der „Posse“: einerseits übersetzt als „können“, also als ein machtvolleres Vermögen zu handeln und andererseits im Sinne der Posse, bei der der Narr eine wesentliche Figur darstellt. „Im Begriff der Posse begegnen einander Theater und Politik als Spielräume des Realen, des Möglichen, des Komischen und des Performativen“ (ebd.: 141).

Wie Müller sieht auch Kershaw in diesem Dazwischen das kreative Potential:

„These claims take the sociological theatre-life analogy most fully developed by Goffman [1983, Anm. AP] into a new dimension, where the symbolic and the real overlap to produce new forms of political protest and new arenas for action“ (Kershaw 1999: 106).

Die Konzeptionalisierung von Protest als karnevalesk muss parallel verstanden werden zu dem in den letzten Jahrzehnten verstärkten Aufkommen von mit dem Karneval assoziierten Protestformen (vgl. des Weiteren z.B. Moser 2003, Vanderford 2003). Theoriebildung und Aktivismus haben sich dabei zweifelsohne gegenseitig beeinflusst. →Carnivals against Capitalism, die Bildung einer ‚Clownsarmee‘ oder die Selbstbezeichnung von eigenen Protestformen als ‚Guerilla Theatre‘¹¹ verweisen auf die Verortung im Dazwischen – zwischen Effektivität und Entertainment, zwischen Ernst und Spiel.

Das aus den 1960ern bekannte ‚Happening‘ lässt sich ebenfalls im Dazwischen verstehen. Anhand der Spaziergangsdemonstrationen veranschaulicht Kraus die von Erika Fischer-Lichte herausgearbeiteten Hauptmerkmale von ‚Happenings‘ (Kraus 2007: 175ff). Neben dem faktischen, also nicht-symbolischen Gebrauch von Materialien und Gegenständen und dem besonderen Raum- und Zeiterlebnis, das als „ereignishaft und gegenwartsbezogen“ beschrieben wird, gehört dazu das besondere Körperempfinden. Kraus beschreibt als „auffälligste[n] Zug der West-Berliner ‚Spaziergangsdemonstration‘ (...) die Dominanz der körperlichen Aktion vor der konkreten inhaltlichen Aussage“ (ebd. 175). Kraus verweist hier auf einen weiteren wesentlichen Unterschied zum ‚Theatertheater‘: die Akteur_innen spielen keine Rolle, stellen nichts dar, sondern agieren als reale Personen. Szerszynski hat diesen Aspekt des Nicht-Repräsentativen ebenfalls hervorgehoben: „We are thus invited to understand the gestures of protesters as in some way extensions of their personal being“ (Szerszynski 2005: 190). Und auch die von Kevin Michael DeLuca (1999) beschriebenen →Die-Ins von →ACT UP sind keine reinen Aufführungen, sondern Vorwegnahmen des eigenen AIDS-bedingten Todes. Im Unterschied zu solchen →Die-Ins sei ein wesentlicher Teil von ‚Happenings‘ – so Kraus – nicht Aufklärung, sondern Selbstbefreiung (Kraus 2007: 202). Als Gegenentwurf entstand dementsprechend zunächst ein agitatorisches, durch Sprache dominiertes Straßentheater, das auf die „Referentialität theatraler Formen“ setzte statt auf Performativität (ebd.: 229). Nicht zuletzt der Einfluss des →Bread and Puppet Theatres habe für eine „Rehabilitation der Sinnlichkeit“ im westdeutschen Straßentheater gesorgt (ebd.: 222ff). Sowohl die von Kraus analysierten ‚Happenings‘ als auch die Analysen gegenwärtiger Proteste wie bei Szerszynski oder DeLuca haben den nicht-repräsentativen Charakter gemeinsam. Es handelt sich um Politik der ersten Person.

11 Seitens der →San Francisco Mime Troupe (vgl. Kershaw 1999: 105).

Die Verschiebung vom ‚Theatertheater‘ zu Performances und den damit verbundenen Veränderungen in den entsprechenden Analysewerkzeugen, bedeutet auch eine stärkere theoretische Nähe zu den Tanzwissenschaften bzw. den Dance Studies.¹² Einer tanzwissenschaftlichen Perspektive sind auch Überlegungen zum Verhältnis vom metaphorischen Begriff der sozialen Bewegung, des ‚Bewegt-Seins‘ und der faktischen (Körper-)Bewegung geschuldet (Villa 2004, Martin 1998, Klein 2012, Eyerman 2005). Für die vorliegende Arbeit relevant sind im Anschluss an die Dance Studies vor allem Überlegungen zur Anwendung des Choreographiebegriffs, mit dem die räumliche Anordnung von Körpern und deren Mobilisierung gefasst werden. Im zeitgenössischen Verständnis meint Choreographie dabei eben nicht

„a predetermined system, but (...) a collaboratively generated process in which all participants take part. Choreographed protest can be read as *real-time-composition*, as a rule-governed improvisation“ (Klein 2012: 197, H.i.O.).

Mit dem Begriff der Choreographie verbunden sind kinästhetische, d.h. auf Bewegungsempfinden gerichtete Konzepte. In der Anwendung des Choreographiebegriffs auf Protest interessiert sich Jaana Parviainen (2010) dafür, wie Körper für den Protest trainiert und welche Formen der Verletzlichkeit signifikant werden. Ihre Analyse orientiert sich an Edmund Husserls und Edith Steins phänomenologischer Methode der Kinästhesie um Bewegungen zu analysieren. Parviainen misst in diesem Sinne einer „kinästhetischen Intelligenz“¹³, bzw. einem körperlichen Wissen der Protest-„Choreograph_innen“ eine wesentliche Rolle bei (ebd. 312). Sie attestiert damit Protestakteur_innen in den von ihr analysierten Protestbeispielen ein besonderes Bewegungsempfinden, zu dem die Fähigkeit gehört, mit kinästhetischen Feldern – „the characteristic motion embedded in a certain place or location“ (ebd. 320) – zu arbeiten, indem das jeweilig dominante kinästhetische Empfinden herausgefordert wird. Sie zeigt dies z.B. anhand eines Protests auf, bei dem Aktivist_innen in einer alltäglichen Straßenszenerie am Boden kriechen und mit dieser für die Situation – das kinästhetische Feld – ungewöhnlichen bzw. unangemessenen Bewegungsform Aufmerksamkeit herstellen. Die Bewegungsform „is thus in itself a protest against the public sphere and its choreographic order as a realm of power“ (Klein 2012: 197). Auch Susan Leigh Foster (2003) zeigt auf, wie die Bedeutung von Praktiken aufgrund ihrer Einbettung in

12 Während die ältere Tanzwissenschaft vor allem „auf Personen und ästhetische Aspekte“ konzentriert ist, ist in den neueren interdisziplinären Dance Studies „Tanz (...) in ein dichtes Netz von Fragen nach Identität, Körper- und Geschlechterinszenierung sowie gesellschaftlicher Bedeutung eingebunden“ (Hardt 2004: 13). Zudem wird in den Dance Studies Tänzer_innen eine nicht rein repräsentative Rolle zugeschrieben, sondern verstärkt auch auf deren Handlungsmächtigkeit Bezug genommen, sowie auf die Veränderbarkeit von Körpern durch den Tanz (ebd.: 14). Auch diese Überlegungen spielen eine wesentliche Rolle für die Erforschung von Protest.

13 Diesen Begriff übernimmt Parviainen von Howard Gardner.

Protestchoreographien verändert werden können: Die antirassistischen ‚lunch-counter sit-ins‘ in den USA in den 1960ern waren durch ‚passiven Widerstand‘ geprägt, der darin bestand, sich auch gegen tätliche Angriffe nicht zu wehren. Foster zeigt auf, wie aus dieser ‚Passivität‘ tatsächlich eine Handlungsmächtigkeit erwuchs, indem sie zu Verunsicherung zunächst vor allem der Angestellten der betreffenden Restaurants führte (2003: 397ff).

Randy Martin lotet die Analogien zwischen Protest und Tanz aus, warnt dabei aber auch vor einer simplifizierenden Gleichsetzung von Tanz und Protest (1998, 2006, vgl. auch Foster 2003: 396). Wie Martin aufzeigt, gibt die Analyse von Tanz einige wesentliche Impulse, die auch für die Erforschung von Protest relevant werden: Im Tanz sind Reflexion und Erleben („experience“ im Original) nicht zwei getrennte Aktivitäten, sondern miteinander verschränkt (Martin 1998: 5). Er versteht Tanz

„as the reflexive mobilization of the body – that is, as a social process that foregrounds the very means through which bodies gather“ (ebd.: 6).

Die Bedingungen und Bedeutungen der choreographischen Anordnung und Versammlung von Körpern im Raum sind in der bis dato stärker kognitivistisch orientierten politischen Theorie zu sozialen Bewegungen kaum beachtet.

Der Begriff der Partizipation und damit auch der jeweiligen Form der Gemeinschaftsbildung spielt für Gabriele Klein eine wesentliche Rolle beim Vergleich von Choreographien von Protestpraktiken und solchen zeitgenössischer Kunstformen (Klein 2012). Die Verbindung sieht Klein insbesondere in der jeweiligen Bezugnahme auf neoliberale Ordnung. „[K]inaesthetic politics“ versteht Klein dementsprechend als

„sensual practice of visualizing and transforming cultural and social codes, especially in the public sphere. (...) Political and aesthetic intervention in the ‚police order‘ is an important and indispensable step. These aesthetic forms of participation are, in my sociological argument, political, when the aesthetic practice rankles structures, norms, habits and conventions – not only calling them into question, but also changing them“ (Klein 2012: 207).

Klein beschreibt damit das, was Martin „Kinaesthetics of Protest“ nennt (Martin 2006), nämlich inwiefern Protestpraktiken nicht nur Veränderung fordern, sondern Alternativen zum Teil bereits situativ erleb- und erfahrbar machen und damit Realität und Utopie ins Verhältnis setzen (vgl. Kap. 2.1.2).

Yvonne Hardts aufschlussreiche Studie zu „Ausdruckstanz, Choreographien des Protests und die Arbeiterkulturbewegung in der Weimarer Republik“ – so der Untertitel – interessiert sich für den politischen Tanz. Im Mittelpunkt stehen dabei die tänzerische Inszenierung von linkspolitischen Selbstverständnissen, die „politische Dimension von Gruppen- und Massenchoreographien, das Verhältnis der Einzelnen untereinander“, sowie das Verhältnis von Tanz und „körperpolitische[m] Diskurs“ zu Zeiten der Weimarer Republik (Hardt 2004: 6). Insbesondere Hardts Analyse von Bewegungschören sind wertvolle Anknüpfungspunkte um kollektive Körperlichkeit im Rahmen von Protesten zu

reflektieren. Darauf wird an späterer Stelle ausführlicher eingegangen (vgl. Kapitel 3.3.4). Ein weiteres für die vorliegende Arbeit wesentliches Merkmal von Choreographien ist das Training, also die Frage nach der praktischen Vorbereitung. Susan Leigh Foster stellt eine der wenigen Arbeiten dar, die auf das Training von Protestchoreographien eingeht und zwar hinsichtlich der seit den 1940ern in unterschiedlichen Settings stattfindenden Trainings für gewaltfreie Aktionen in den USA (2003).

2.1.4 Emotionen

Im Rahmen von Straßenprotesten spielen Emotionen in vielfacher Weise eine Rolle. Protest wird von Emotionen begleitet, durch sie inspiriert und erzeugt seinerseits Emotionen. Kollektive Identität, die Wahl bestimmter Protestformen, -orte, sowie das Entstehen und der Zerfall sozialer Bewegungen sind auf vielfältige Art mit Emotionen verbunden. Zudem stellen Protestereignisse eine außeralltägliche Situation dar, was die Vermutung nahelegt, dass entsprechend auch besondere Emotionen bzw. Emotionen in besonderer Intensität zum Vorschein kommen bzw. erzeugt werden. In der Protestforschung wird dafür auch Durkheims Verständnis der ‚kollektiven Effervescenz‘ aufgegriffen (vgl. z.B. Pettenkofer 2010, Cox 2011). Insbesondere im Rahmen von Straßenprotesten spielt die Sichtbarkeit bzw. Sichtbarmachung von Emotionen eine wesentliche Rolle (vgl. Crossley 2004).

Die Forschung zur Bedeutung von Emotionen innerhalb von Protestbewegungen ist mittlerweile sehr umfangreich (vgl. als Überblick Goodwin et al. 2000, Goodwin et al. 2001, Flam/King 2005, Jasper 2007, sowie die zwei special issues von *Mobilization* 2002 und *Emotion, Space and Society* 2009). Auffällig dabei ist jedoch, dass das grundlegende Verständnis davon, was Emotionen sind, oftmals allenfalls implizit bleibt. Gefragt wird spezifischer nach bestimmten Formen von Emotionen wie Angst, Hoffnung etc., dem Umgang damit bzw. ihren jeweiligen Funktionen innerhalb von Protest. Die Verschränkung von Leib und Körper, die in Emotionen sichtbar/erfahrbar wird und die damit verbundene Bedeutung für Protest wird nur selten als solche thematisiert (vgl. den Exkurs zu Emotionen in Kapitel 2.2.3).¹⁴

Für die vorliegende Arbeit sind an dieser Stelle insbesondere solche Arbeiten der Protestforschung von Interesse, die sich explizit auch um ein Verständnis dessen bemühen, was unter Emotionen verstanden werden soll und dabei die leibkörperliche Verschränkung berücksichtigen. Grundlegend lässt sich dabei feststellen, dass wiederum feministische Wissenschaftler_innen auch in der Protestforschung maßgeblich dazu

¹⁴ Eine solche grundlegende Konzeptionalisierung, was denn Emotionen überhaupt sind, fehlt z.B. auch bei der ausgewiesenen Emotionssoziologin Helena Flam, deren „research agenda“ zu „Emotions and Social Movements“ eben in einer Differenzierung von Emotionen und deren jeweiligen Funktionen besteht (2005).

beigetragen haben, die Gegenüberstellung von rationalen Strategien und Emotionen in Frage zu stellen. Damit bereiteten sie den Weg, Emotionalität ihres vermeintlich irrationalen Impetus wie er im Anschluss an Gustave LeBon (1968 [1895]) immer wieder nahegelegt wurde, zu entledigen. Dies hatte jedoch den Effekt, dass die Forschung zu Emotionen und Protest in den letzten Jahrzehnten einen rationalen Bias aufweist – nicht zuletzt, so ist zu vermuten, um an die überwiegend rationalistischen Erklärungsversuche innerhalb der Bewegungsforschung anschlussfähig zu sein. So wurde insbesondere nach der Funktionalität von bestimmten Emotionen für kollektives Agieren gefragt. Die Körperlichkeit von Emotionen geriet dabei zumeist (wieder) in den Hintergrund.

Für die vorliegende Studie anschlussfähig erweisen sich insbesondere solche Arbeiten, die explizit eine konstruktivistische Perspektive in ihrem Verständnis von Emotionen einnehmen. Auf eine solche wurde u.a. weiter oben bereits mit Crossley (2004) verwiesen, der auf die (Re-)Generierung von Emotionen mittels Ritualen verweist: Emotionen werden durch körperliche Praktiken wie Demonstrationen oder bestimmte Ausdrucksformen innerhalb dieser, wie sie z.B. Soeffner (1992) analysiert hat (vgl. Kapitel 2.1.2), hervorgerufen oder wieder abrufbar. Ein ähnliches Verständnis von Emotionen findet sich bei Gavin Brown und Jenny Pickerill, denen es darum geht, ein Verständnis zu entwickeln für das Verhältnis zwischen „emotional reflexivity and emotional sustainability“ (2009: 25):

„There is a need to understand how participants emotionally experience their actions, how action is embodied, and how meaning is constructed out of those experiences and feelings“ (Brown/Pickerill 2009: 27).

Mit Fragen nach Traumata oder Burnout werden dabei die körperlichen Dimensionen von Emotionen mitberücksichtigt (Brown und Pickerill 2009, Cox 2009, 2011). In der hier dargestellten Literatur bekommen das leibliche Erleben und die reflexiv darauf bezogene Erfahrung einen wesentlichen Stellenwert. „Emotionale Reflexivität“ – also die sowohl individuelle als auch kollektive Auseinandersetzung mit den eigenen Emotionen und daraus entstehende Strategien im Umgang mit Emotionen werden berücksichtigt (Brown/Pickerill 2009: 25 und 32, vgl. auch Juris 2008, Kapitel 4). Die Frage der ‚emotionalen Nachhaltigkeit‘, die unter Aktivist_innen eine zunehmende Rolle spielt, bleibt jedoch insgesamt in der Forschungsliteratur bisher noch sehr marginal.

2.1.5 Verletzlichkeit und ihr strategischer Einsatz

Parallel zur Analyse von Bedeutungen von emotionalem Stress, Burnout und traumatischen Erfahrungen, bei denen Verletzlichkeit von Aktivist_innen eine wesentliche Rolle spielt, finden sich eine Reihe von Protestanalysen, die den strategischen Einsatz eben dieser Verletzlichkeit thematisieren. Im Mittelpunkt dieser Analysen steht der

strategische Einsatz der vor allem *physischen* Verletzlichkeit seitens Aktivist_innen. Insofern werden insbesondere solche Protestformen analysiert, in denen die physische Verletzlichkeit besonders signifikant scheint – in Kevin Michael DeLucas Worten geht es um diejenigen

„[who] have challenged and changed the meanings of the world not through good reasons but through vulnerable bodies, not through rational arguments but through bodies at risk“ (DeLuca 1999: 11).

Diesen Formen des Protests ist gemeinsam, dass sie nicht nur öffentliche Aufmerksamkeit erzeugen wollen, sondern – zumindest als kollektives Handeln – oftmals die Form der direkten Aktion annehmen, die unmittelbar Zustände verändern bzw. Regierungspolitik beeinflussen will. Die Bedeutung von Gruppen wie →Earth First!, →ACT UP und →Queer Nation zu verstehen sei nicht möglich, ohne die Rolle des Körpers in deren Protesten zu berücksichtigen (DeLuca 1999). Diese Gruppen sind vor allem durch einen Einsatz von Verletzlichkeit gekennzeichnet: →Earth First! ist insbesondere durch Aktionsformen bekannt geworden, bei denen der Einsatz des bloßen Körpers im Vordergrund steht. Durch das Blockieren von Straßen mittels des Eingrabens unter der Straße oder teils monatelange Baumbesetzungen transformieren Aktivist_innen

„their humanist bodies into ecocentric bodies. Perched high in the Douglas fir, the protester sees the world from the tree's point of view and ‚becomes‘ the tree“ (DeLuca 1999: 13).

Diese „Körperrhetorik“ braucht auch keine verbale Übersetzung, sondern der Körper der Baumbesetzerin ist bereits das ‚nein‘ - „[i]ndeed, it is the only ‚no‘ that Pacific Lumber respects“ (ebd.). Aktivist_innen von →ACT UP und →Queer Nation setzen ihre Verletzlichkeit ein, wenn sie in einer homophob geprägten Öffentlichkeit →Kiss-Ins inszenieren oder zum Teil ihren eigenen AIDS-bedingten Tod vorwegnehmend →Die-Ins als Aktionsform nutzen, um auf die mangelnde medizinische Versorgung HIV-Erkrankter hinzuweisen. Zwar verweist DeLuca darauf, dass Anti-AIDS-Aktivist_innen ihre „gefährlichen Körper“ in ihren Protestformen einsetzen (ebd.: 17), geht aber auf diese Ambivalenz von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht nicht weiter ein.

Ähnlich wie →Earth First!-Aktivist_innen in den USA haben auch andernorts Ökoaktivist_innen Protestformen wie Baumbesetzungen oder Ankettungen als Blockademittel praktiziert. Brian Doherty zeigt in seiner Analyse britischer Ökoaktivist_innen, dass es sich insbesondere auch um eine „manufactured vulnerability“ handelt (1999). Dabei geht es nicht nur um die Tatsache, dass die Verletzlichkeit technisch verstärkt wird (z.B. durch das Anketten unter Straßen und damit der Erzeugung eigener Immobilität), sondern insbesondere um die Intention ‚hergestellter Verletzlichkeit‘:

„If the authorities are not going to use violence on a scale sufficient to shock the public, how can protesters resist in a way that maximizes their effectiveness but also exposes the contrast between the force used by the authorities and protesters' moral superiority? (...) The use of tools is therefore more

than simply a technical game; it is essential to the dual aims of making power visible by prolonging its exposure and attempting to change government policy directly.“ (ebd. 83).

Auch bei Doherty wird jedoch diese moralische Überlegenheit nur implizit als Verletzungsmacht thematisch. Abby Peterson, die sich in ihrer Studie zu schwedischen militanten Aktivist_innen unter anderem auf Dohertys Begriff der ‚manufactured vulnerability‘ bezieht, weist deutlicher auf die Ambivalenz von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht hin, indem sie anknüpfend an Paul Ricoeur und Zygmunt Baumann nach dem Verhältnis von Verletzlichkeit und Autonomie fragt (2001: 72).¹⁵ Sie kommt zu dem Schluss, dass „[t]he vulnerable militant bodies are enactments of a self-directed violence“ (ebd.: 100). Petersons Dreiteilung in „vulnerable bodies of political dissent“, „massed bodies“ und „moralised, self-disciplined bodies“ ist insofern nicht kongruent mit ihrem eigenen Argument: Der selbstdisziplinierte Körper ist ja gerade Ausdruck davon, wie Aktivist_innen Verletzungsmacht über ihren eigenen verletzlichen Körper ausüben. Damit ist Selbstdisziplinierung immer schon Teil auch derjenigen direkten Aktionen, die Peterson unter dem Abschnitt „The Vulnerable Bodies of Political Dissent“ verhandelt und nicht nur Merkmal einer bestimmten alltäglichen Lebensführung wie Veganismus oder →Straightedge (vgl. Atkinson 2006). Augenscheinlich wird dies an dem von ihr genannten Beispiel des Hungerstreiks: die Verweigerung von Nahrungsaufnahme ist zugleich ein Akt von Autonomie und strategischer Nutzung maximaler Verletzlichkeit.

„This“ – so auch Patrick Anderson – „(...) is the paradox of self-starvation – and the paradox of subjectivation: death is at the center of self-starvation's capacity to forge a subject whose existence is endangered by the very practice through which she or he produces power“ (Anderson 2010: 12).

Anderson widmet sich den Hungerstreiks in türkischen Gefängnissen in den 1990er Jahren.¹⁶ Die Körper der hungerstreikenden Gefangenen sind zugleich Objekt staatlicher Gewalt, versuchen sich dieser aber auch maximal zu entziehen, indem sie die Nahrungsaufnahme verweigern. Als eine zentrale Regel dieser Hungerstreiks nennt Anderson, dass die Hungerstreikenden nicht direkt durch staatliche Einwirkungen sterben dürfen. Er zitiert einen Überlebenden, der während seines Hungerstreiks bei einem militärischen Überfall auf das Gefängnis von einem Mitgefangenen geschützt wurde: „[O]ne of my friends who was not on hunger strike to death lay on my body in order to save me“ (zitiert nach Anderson 2010: 125). Auch Olivier Grojean betont, dass es sich bei

15 Peterson widmet insbesondere das Kapitel 3 ihres Buches dem Thema Körper und Protest: „The Militant Body and Political Communication: The Medialisation of Violence“ (Peterson 2001: 69-101).

16 Hungerstreiks in Gefängnissen sind Thema eines von drei thematischen Kapiteln in Andersons Buch über ‚politics of morbidity‘ (2010). Die zwei weiteren Kapitel beschäftigen sich mit dem Fasten in Galerien als künstlerische Praxis der Nahrungsverweigerung und dem anorektischen Körper in der Klinik. Die Psychotherapeutin Susie Orbach versteht in ihrem viel beachteten Buch von 1986 auch Anorexie als Hungerstreik. Sie hebt damit die Handlungsmächtigkeit der Betroffenen hervor und plädiert dafür, Anorexie als einen Protest zu verstehen, um sich überhaupt auf die Suche nach Gründen für die Nahrungsverweigerung zu begeben (vgl. insbes. Orbach 1986: 82ff).

Hungerstreikenden nicht nur um das Sichtbarwerden äußerster Verletzlichkeit handelt, sondern, dass es dabei um eine Protestform geht, bei der das staatliche Gewaltmonopol über den eigenen Körper herausgefordert wird (2007: 110).

Als nach wie vor klassische Studie zum Thema politische Gewalt bzw. Verletzlichkeit und Verletzungsmacht im Rahmen von Protest allgemein, als auch zu Hungerstreiks speziell ist Allen Feldmans ethnographische Studie „Formations of Violence“ zu verstehen (1991). Feldman analysiert den Hungerstreik der IRA-Gefangenen, bei dem 1981 zehn Streikende starben, im Rahmen und als Kulminationspunkt von Unabhängigkeitsprotesten in Nordirland zwischen 1969 und 1981. Besonders deutlich wird die Ambivalenz von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht bei den Praktiken der Inhaftierten: Während einerseits ihre Gefangenschaft die Durchsetzung staatlicher Macht symbolisiert, wird der Machtkampf mit staatlichen Autoritäten auch innerhalb des Gefängnisses weitergeführt – und zwar mit der bloßen Körperlichkeit, die hier als letztes Mittel des Protests machtvoll wird. Die ‚Blanketmen‘, die sich teilweise über Jahre weigerten Gefängniskleidung zu tragen um sich von Kriminellen abzusetzen und stattdessen nur ihre Gefängnisdecken als Kleidung benutzten, begannen als Widerstand gegen die Übergriffe seitens des Gefängnispersonals den sogenannten ‚dirty protest‘: Weil die Übergriffe meist außerhalb der Zelle – beim Toilettengang oder beim Duschen – stattfanden, verweigerten sie nicht nur das Verlassen ihrer Zellen, sondern verhinderten (oder verminderten zumindest) Übergriffe in den eigenen Zellen, indem sie ihre Zellenwände mit ihren eigenen Fäkalien beschmierten, so dass das Gefängnispersonal den Zugang zu den Zellen mied. In Bezugnahme insbesondere auf Foucaults Macht- und Körpertheorien analysiert Feldman die vielfältige Körperpolitik von IRA-Aktivist_innen sowohl außerhalb als auch innerhalb von Gefängnissen.

2.1.6 Zwischenfazit

Deutlich geworden ist, dass der Körper nicht nur in Zusammenhängen, wo er (direktes) Thema des Protests ist (wie z.B. bei →ACT UP), sondern weit darüber hinaus von Aktivist_innen eingesetzt und thematisiert wird. Wie eingangs erwähnt verdankt die Forschung sowohl zu Körperlichkeit generell als auch zu deren Bedeutung innerhalb von Protest feministischen Wissenschaftler_innen bzw. Genderforscher_innen wesentliche initiale Impulse, weshalb sie in diesem Überblick zur Forschungsliteratur nicht fehlen kann.¹⁷ Protestierende Körper werden in den dargestellten Studien als eigenständiges Kommunikationsmittel jenseits von verbalem Protest erfasst, das heißt, Körper müssen nicht erst ‚verbalisiert‘ werden. Mit dem Begriff des ‚poner el cuerpo‘, der sowohl den

¹⁷ Gleichwohl liefert die vorliegende Arbeit keinen dezidierten Beitrag hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Geschlecht und protestierendem Körper.

inszenatorischen Einsatz als auch die existentielle Hingabe des Körpers enthält, ist exemplarisch auch die Vielschichtigkeit von Körperlichkeit mitgedacht: Der Körper ist nicht nur Mittel des Protests im Sinne eines schlichten Werkzeugs, sondern umfasst daneben Symbolik und Erfahrung. Die Ausführungen zu Ritualen und Protestperformances haben gezeigt, wie der Einsatz der eigenen Körperlichkeit im Protest zu Erfahrungen von Gemeinschaft führt. Sowohl Rituale als auch theatrale Formen des Protests funktionieren dabei durch eine reichhaltige Zeichensprache, die neben dem kollektiven Agieren ihrerseits gemeinschaftsbildend wirkt. Ritual- und Theaterwissenschaften, wie sie hier dargestellt wurden, stellen hilfreiche Konzepte und Ideen zur Verfügung, um sich dem protestierenden Körper wissenschaftlich zu nähern. Zu nennen ist hier nochmals insbesondere die Position des ‚Dazwischen‘, also die Erschaffung eines dritten Raumes zwischen Effektivität und Erlebnisorientierung (vgl. Schechner 1988: 120). In tanzwissenschaftlicher Rahmung von Forschung zu Körper und Protest stellen vor allem Überlegungen zu Choreographie als regelgeleitete Improvisation und der Fokus auf kinästhetisches Empfinden wichtige Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit dar. Choreographie als Anordnung und In-Beziehung-Setzen von Körpern im Raum kann als hilfreiche Heuristik insbesondere in Bezug auf kollektive Körperlichkeit Berücksichtigung finden (vgl. Kapitel 3.3.4). In der Auseinandersetzung mit Kinästhetik sind Ansätze entstanden, die protestierenden Körpern eine „kinästhetische Intelligenz“ (Parviainen 2010) zuschreiben. Martin (1998) weist auf die Gleichzeitigkeit von Reflexion und Erleben im Tanz hin. Insofern können gerade auch die zeitgenössischen Dance Studies als impulsgebendes Praxisfeld verstanden werden für das, was im Folgenden als reflexive Körperlichkeit bzw. Denken durch den Körper konzeptionalisiert wird.

Bereits in den Abschnitten zu Ritual- und Performancetheorien ist die Relevanz von Emotionen angedeutet worden. Innerhalb der Bewegungsforschung lässt sich zwar ein großes Interesse an Emotionen und deren Rolle innerhalb von Protest feststellen, gleichzeitig herrscht jedoch ein rationalistischer Bias: Überwiegend wird die Funktionalität von Emotionen in den Fokus gerückt. Fragen danach, *wie* Emotionen (re-)generiert oder kanalisiert werden und nach der Dimension des Erlebens und der emotionalen Erfahrung, bleiben in der umfangreichen Forschung zu Emotionen und Protest vergleichsweise marginal. In der vorliegenden Arbeit wird diesen Aspekten um so mehr Berücksichtigung zuteil. Wie an späterer Stelle grundsätzlich ausgeführt wird (Exkurs in Kapitel 2.2.3), bilden Emotionen ein wesentliches Bindeglied in der Überwindung einer polaren Gegenüberstellung von Kognition und physischer Körperlichkeit.

In der Forschung zu Verletzlichkeit und deren strategischen Einsatz lässt sich zusammenfassend feststellen, dass zum einen fast ausschließlich ‚high-risk‘-

Aktionsformen wie Hungerstreiks oder stark konfrontative Einsätze des Körpers thematisiert werden, bei denen also letztlich nicht nur die Verletzlichkeit als potentielle Verletzung, sondern die tatsächliche Verletzung thematisiert wird. Zum anderen wird die Ambivalenz von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht – insbesondere mit Bezug auf Foucault – lediglich angedeutet. Zumeist wird das Hauptaugenmerk dabei auf Verletzlichkeit *oder* Verletzungsmacht gelegt. Das Spannungsverhältnis selbst bleibt eher opak. Dies gilt entsprechend auch für die gegen sich selbst gerichtete Verletzungsmacht. An dieser Stelle will die vorliegende Arbeit einen weiterführenden Beitrag leisten.

2.2 Körper und Reflexivität

In diesem Kapitel wird eine wissenssoziologische Lesart des Körpers entwickelt, bei der die Möglichkeit zur Reflexivität im Fokus steht. Ausgehend von Bourdieus Theorie der Praxis, in deren Zentrum mit dem Habituskonzept die Körpergebundenheit von Wissen steht (2.2.1), werden Leerstellen mittels eines Rückgriffs auf die phänomenologischen Überlegungen Merleau-Pontys bearbeitet (2.2.2). Dies liegt nahe, weil Bourdieu selbst stark in der Tradition Merleau-Pontys steht, gleichzeitig jedoch einige für meine Fragestellung wesentlichen Aspekte Merleau-Pontys unberücksichtigt gelassen hat. Um insbesondere die Frage der Möglichkeit zur Reflexivität grundlegend und systematisch in das Körperverständnis zu integrieren, wird schließlich an die von Plessner entwickelte Theorie der exzentrischen Positionalität angeknüpft (2.2.3). In diesem Abschnitt findet sich auch ein Exkurs zu Emotionen, da sie zum einen empirisch bedeutsam sind in der für diese Arbeit vorliegenden Empirie, zum anderen zwischen Leib und Körper positioniert sind und insofern als ‚Operationalisierung‘ der Plessnerschen ‚Leib-Körper-Verschränkung‘ aufgefasst werden können.

2.2.1 Habitus und Reflexivität (Bourdieu)

Bourdies praxeologische Soziologie zum Ausgangspunkt dieser Arbeit zu reflektiertem Körpereinsatz und Körperwissen zu machen, liegen vor allem zwei Überlegungen zugrunde: 1.) Während die Mehrheit soziologischer Körpertheorien die soziale Bedingtheit des Körpers, körperliche Repräsentationen und Symboliken, bzw. Verkörperungen des Sozialen thematisieren, ist die Handlungsmächtigkeit von Körpern bisher weitaus weniger berücksichtigt. Bourdieus Ansatz, der explizit die Gegenüberstellung von Strukturalismus und Voluntarismus, bzw. deren gegenseitige Ausschließlichkeit überwinden will, ist dabei besonders geeignet, die Körperlichkeit der Handlungsmächtigkeit von Akteur_innen zu berücksichtigen, ohne ihr soziales Gewordensein aus dem Blick zu verlieren. Mittlerweile finden sich so eine Reihe von körpersociologischen Handlungstheorien, die in ihrem Fokus auf die Herstellung von

Sozialem durch verkörperte Akteur_innen explizit an Bourdieu anschließen (z.B. Meuser 2006, Alkemeyer 2006, Crossley 2001). 2.) Bourdieus soziologische „Arbeitsinstrumente“ (Wacquant 2006: 14) beinhalten zum Teil sehr ausführliche Überlegungen zu Reflexivität, die allerdings – wie gezeigt wird – vor allem einer wissenschaftlichen Reflexion gewidmet sind und nur spärlich von ihm selbst an seine Habituskonzeption kohärent zurückgebunden werden.

Praktischer Sinn und Habitus

Bourdieu's Verständnis eines ‚praktischen Sinns‘ bzw. seines Habituskonzepts stellt seine zentrale Überlegung zur Erklärung sozialer Praktiken dar. Bourdieu versteht

„*Habitusformen* als System dauerhafter übertragbarer Dispositionen, als strukturierte Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren“ (Bourdieu 1999a: 98, H.i.O.).

„Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen“ (ebd.: 101).

Wahrnehmungsschemata strukturieren die alltägliche Wahrnehmung der sozialen Welt, Denkschemata helfen, diese Wahrnehmung jeweils zu interpretieren und Handlungsschemata bringen die tatsächlichen Handlungen hervor (Schwingel 1995: 56). Es handelt sich dabei um eine analytische Unterscheidung. In der Praxis sind diese Aspekte untrennbar miteinander verknüpft. Die so strukturierten Erfahrungen erzeugen Praktiken, die ihrerseits die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata prägen.

Mit seinem Habituskonzept stellt sich Bourdieu gegen voluntaristische Handlungstheorien, die soziales Handeln allein aus der bewussten Entscheidung der beteiligten Akteur_innen ableiten sowie gleichermaßen gegen deterministische Erklärungsansätze, bei denen Handeln lediglich eine „mechanische Folge äußerer Ursachen“ ist (Bourdieu 2001: 177, vgl. auch Bourdieu 1999a: 105). So begründet er auch seine Wahl des Begriffs der Dispositionen, dem er einen dem Wort Struktur verwandten Sinn zuschreibt,

„im weiteren eine *Seinsweise*, einen *habituellen Zustand* (besonders des Körpers) und vor allem eine *Prädisposition*, eine *Tendenz*, einen *Hang* oder eine *Neigung*“ (Bourdieu 1976: 446 [FN 39], H.i.O.).

Im „praktischen Sinn“, oder anders gesagt: im „praktischen Verstehen“, wie der „sens pratique“ zum Teil übersetzt wird (Meuser 2006), finden Verstehen und Handeln gleichzeitig statt. Die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata werden „in der Praxis zu *einem* systematischen Erzeugungsprinzip der Praxisformen vereint“ (Jäger 2004: 175, H.i.O.). Das Anliegen der Überwindung der klassischen Gegenüberstellung in den genannten Erklärungsansätzen sozialen Handelns hat Bourdieu immer wieder vehement gegen die vielfache Kritik, die ihn selbst des Determinismus bezichtigte, verteidigt:

„Der Habitus ist nicht das Schicksal, als das er manchmal hingestellt wurde. Als ein Produkt der Geschichte ist er ein offenes Dispositionssystem, das ständig mit neuen Erfahrungen konfrontiert und damit unentwegt von ihnen beeinflusst wird“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 167, vgl. auch z.B. Bourdieu 2001: 83).

Der Habitus biete eine „konditionierte und bedingte Freiheit“ – nie losgelöst von seinen eigenen Entstehungsbedingungen und doch nie vollständig vorhersagbar (Bourdieu 1999a: 103). Schon zwei Jahrzehnte zuvor hatte er konstatiert, dass der Habitus als Erzeugungsprinzip von Praxis Praxisformen hervorbringt, die objektiv zwar „geregelt“ oder „regelmäßig“ sein können, dabei jedoch „im geringsten Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln“ sind (Bourdieu 1976: 165, vgl. auch 169).

Körpergebundenheit des Habitus

„Praktisch“ ist der Sinn deshalb, weil er sich nicht auf ein (transzendentes) Bewusstsein bezieht. Der Habitus ist in seinem Verständnis ein körpergebundenes Konzept.¹⁸ So bezeichnet Bourdieu ihn als „einverlebte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte“ (Bourdieu 1999a: 105, vgl. auch Bourdieu 1976: 171). Er realisiert sich jeweils in der Praxis im Sinne einer „praktische[n], nicht thetische[n] Intentionalität“, die in den Körper selbst eingeschrieben ist (Bourdieu 2001: 184). Diese praktische Intentionalität

„wurzelt in (...) einer Dauerhaftigkeit des dauerhaft modifizierten, sich erzeugenden und sich perpetuierenden und sich dabei ständig (innerhalb bestimmter Grenzen) in einer doppelten, strukturierten und strukturierenden Beziehung zur Umgebung wandelnden Körpers“ (Bourdieu 2001: 184).

Praktiken werden einverleibt und prägen ihrerseits den jeweiligen Habitus.¹⁹ Die Inkorporierung von Praktiken findet dabei - unabhängig von der Art der Gesellschaft - in drei Formen statt: zum einen durch eine „schlichte Gewöhnung“, zum anderen aufgrund von Anordnungen und Vorschriften und schließlich durch „Strukturübungen“ (Bourdieu 1999a: 138). Solche Strukturübungen findet man z.B. in Form von Riten, Ritualen oder kulturellen Bräuchen und Konventionen. Wie in Kapitel 2.1.2 dargelegt, lassen sich innerhalb von Protestpraktiken vielfältige rituelle Handlungen feststellen, die somit geeignet sind, einen Protesthabitus zu prägen.²⁰

Obgleich der Habitus in erster Linie auf Gruppen bezogen ist und der individuelle Habitus immer nur eine Abwandlung des Klassen- oder Gruppenhabitus darstellt (vgl.

18 Ulle Jäger verweist allerdings darauf, dass Bourdieu mit der synonymen Verwendung der Begriffe Verinnerlichung und Inkorporierung „Raum für solche Lesarten seiner Theorie [lässt], die Inkorporierung auf Verinnerlichung beschränken und die zentrale Bedeutung, die der körperlich-leiblichen Verfasstheit des Menschen in seiner Theorie zukommt, damit ignorieren“ (Jäger 2004: 179).

19 Oftmals wird der Habitus in engen Zusammenhang mit dem inkorporierten Kapital gebracht und manchmal auch mit diesem gleichgesetzt: Da der Habitus durch Erfahrungen strukturiert ist, kann er nicht übertragen werden. Ausführlich zu den Kapitalien vgl. Bourdieu 1983 und 1992: 49-80.

20 Nick Crossley hat ausführlicher über Protesthabitus geschrieben (vgl. Crossley 2003a, 2003b).

Bourdieu 1999a: 112f, Bourdieu 1987), hat jeder Mensch einen individuellen Habitus, der von der Person in ihrer Körperlichkeit nicht trennbar ist. Bourdieu versteht dies als *körperliche Hexis*: Sie ist

„die realisierte, *einverlebte*, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des *Fühlens* und *Denkens* gewordene politische Mythologie“ (Bourdieu 1999a: 129, H.i.O.).

Die Wahl des Begriffes der ‚politischen Mythologie‘ macht neben der Historisierung, die im Habitusbegriff angelegt ist, deutlich, dass körperliche Hexis kein natürliches, biologisches Faktum meint, sondern ein soziales Phänomen.

Realisierung des Habitus im Feld und der Hysteresis-Effekt

Bourdieu's Konzept des Feldes steht in einem relationalen Verhältnis zu dem des Habitus: habituelle Dispositionen manifestieren sich jeweils in einem bestimmten Feld. Umgekehrt existieren die Strukturen, die ein Feld konstituieren, nur aufgrund der Praktiken von sowohl individuellen als auch kollektiven Akteur_innen. In diesem Sinne sind Felder immer als Praxisfelder zu verstehen, die nur aufgrund der Relationen zwischen den in ihnen wirksamen Akteur_innen bestehen.²¹ Crossley hat diese Überlegungen auch auf Aktivist_innen übertragen, indem er ihnen einen „radical habitus“ zuschreibt, der im „Protestfeld“ wirksam und durch dieses geprägt wird (Crossley 2003a). Der Habitus ‚sucht‘ sich jeweils ein Feld, dessen Bedingungen er soweit wie möglich vorangepasst ist (vgl. Bourdieu 1999a: 114).

„[...] der häufig als ‚Berufung‘ beschriebene langwierige Prozess, durch den man ‚sich zu dem macht‘, durch das man gemacht wird, ‚wählt‘, was einen wählt, und an dessen Ende die verschiedenen Felder genau zu den Handelnden kommen, die mit dem für das reibungslose Funktionieren dieser Felder erforderlichen Habitus ausgestattet sind [...]“ (Bourdieu 1999a: 124).

Amor fati nennt Bourdieu die „Schicksalsergebenheit“, mit der selbst die Not zur Tugend erklärt wird (vgl. Bourdieu 1976: 167f).

Bourdieu warnt aber davor, die Vorangepasstheit des Habitus zu einer

„Art unfehlbaren Instinkts zu machen, der jederzeit allen Lagen auf wundersame Weise angepasste Reaktionen zu erzeugen vermag“ (Bourdieu 2001: 204).

Vielmehr sei dabei von einem (wenn auch besonders häufigen) Sonderfall zu sprechen (Bourdieu 2001: 204), der nur insofern möglich ist, wie die Bedingungen, unter denen sich ein bestimmter Habitus manifestiert, den Bedingungen, unter denen er entstanden ist, zumindest noch ähnlich sind (vgl. Bourdieu 1999a: 116). Hierbei spielt der *Hysteresis-Effekt* eine wichtige Rolle, die Trägheit des Habitus. Zwar heißt es bei Bourdieu, dass der Habitus sich sein jeweils passendes Feld ‚sucht‘. Durch die Trägheit des Habitus ist es aber

21 Ausführlich zum Feldverständnis vgl. z.B. Bourdieu 1985: 7-46 und 1997b: 59-78.

sehr wahrscheinlich, dass der Habitus auf Felder trifft, in denen die erworbenen Dispositionen schlecht oder nicht anwendbar sind, weil die feldspezifischen Eigenheiten nicht den Entstehungsbedingungen entsprechen.²² Damit bleibt die tatsächliche Logik der Praxis oftmals unbestimmt (vgl. Schwingel 1993: 74f und Ebrecht 2002: 232ff).

„Vor allem aufgrund struktureller Veränderungen, die bestimmte Positionen abschaffen oder umwandeln, und auch aufgrund der Mobilität zwischen den Generationen oder innerhalb ein und derselben Generation, ist die Homologie zwischen dem Raum der Positionen und dem der Dispositionen indes nie vollständig, gibt es stets Akteure, die sich [...] ‚in ihrer Haut‘ nicht wohl fühlen“ (Bourdieu 2001: 202).²³

Dies ist z.B. dann der Fall, wenn – wie von Bourdieu in der Kabylei beobachtet – ein „vorkapitalistischer“ Habitus abrupt in einen „kapitalistischen“ Kosmos versetzt“ wird (Bourdieu/Wacquant 2006: 164). Der Hysteresis-Effekt kann dabei „Grundlage sowohl von Nichtanpassung wie von Anpassung, von Auflehnung wie von Resignation sein“ (Bourdieu 1999a: 117). Unterscheiden lässt sich hier zwischen einem solchen kollektiven „Habitus-Struktur-Konflikt“ (Schmitt 2010) und dem individuellen (gleichwohl eben nicht individualisierten). Bourdieu betont, dass

„[s]elbst in dem Fall, wo die Habitusformen der Handlungssubjekte gänzlich übereinstimmen und die Verkettung der Aktionen und Reaktionen von außen insgesamt vorhersehbar wird, [...] der Ausgang der Interaktion so lange ungewiss [ist], wie die Sequenz noch nicht beendet ist“ (Bourdieu 1976: 226).

Was bleibt, ist also die Wahrscheinlichkeit, mit der mögliche Handlungen eintreten.²⁴ Mit dem Hysteresis-Effekt macht Bourdieu nochmals deutlich, dass die Theorie des Habitus und des praktischen Sinns „nicht als eine mechanisch-repetitive Gewohnheit“ verstanden werden soll, sondern auch auf ein „aktives, schöpferisches Verhältnis zur Welt“ verweist (Bourdieu/Wacquant 2006: 155).

Gleichwohl ist mit dem Hysteresis-Effekt noch keine Reflexivität, kein Denken durch den Körper systematisch berücksichtigt. Vielmehr liegt die Betonung beim Hysteresis-Effekt auf der Trägheit des Habitus, die zu einem Nicht-Passungsverhältnis zwischen Habitus und Feld führt. Dieses Nicht-Passungsverhältnis, bzw. diese Krise und wie aus ihr gesellschaftlicher Wandel entsteht, wird zwar bei Bourdieu thematisiert. Eine Möglichkeit ist dabei das Einsetzen von Reflexion, die jedoch, wie im Folgenden gezeigt wird, in Bourdieus Ausführungen weitgehend körperlos bleibt.

22 Lars Schmitt hat dies z.B. als „Habitus-Struktur-Konflikte“ anhand der Praktiken von Arbeiter_innenkindern im Universitätsstudium aufgezeigt (Schmitt 2010).

23 King verweist auf Bourdieus Studie „Homo Academicus“ (1988), in der sich ein gutes Beispiel für den Hysteresis-Effekt findet. Darin beschreibt Bourdieu, wie der Habitus von Akademiker_innen in den späten 1960er Jahren nicht mehr dem Wandel der Realität angepasst ist (vgl. King 2000: 427).

24 Vgl. zum Verhältnis von Dispositionen und Positionen auch Bourdieu 1997a: 204-209.

Reflexivität des Habitus

Um es vorwegzunehmen: die Frage nach der Möglichkeit von Reflexivität stellt die Achillesferse von Bourdieus Theorie der Praxis dar. Einerseits finden sich immer wieder Formulierungen, die den praktischen Sinn eben gerade als präreflexiv verstehen und damit Reflexivität mehr oder weniger eine Generalabsage erteilen, aufgrund derer er immer wieder des Determinismus bezichtigt wird. Andererseits sind seine expliziten Erwähnungen von Reflexivität teilweise derart stark einem voluntaristisch-rationalistischen Sprachduktus geschuldet, dass es nahezu überrascht, dass nicht auch eine diesbezügliche Kritik in der Bourdieurezeption zu finden ist.

Beiden Kritiken leistet er gleichermaßen Vorschub, wenn er konstatiert, der Habitus sei nur eine mögliche Logik der Praxis:

„Das unmittelbare Aufeinander-Abgestimmtsein von Habitus und Feld ist nur eine der möglichen Formen des Handelns, aber eben die bei weitem häufigste. (...) Auch Krisenzeiten, in denen die gewohnheitsmäßigen Entsprechungen von subjektiven und objektiven Strukturen abrupt durchbrochen werden, stellen im übrigen eine Klasse von Umständen dar, unter denen die rationale Wahlentscheidung die Oberhand gewinnen kann“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 165f)²⁵

„Rationale Wahlentscheidung“ findet demzufolge außerhalb des Habitus statt, was impliziert, dass es zum einen (rein) rationales Handeln überhaupt gibt und zum anderen eben dieses dem Habitus gegenübersteht, was wiederum dessen rein strukturalistische Lesart begünstigt. So gesehen müssten dann rationale und strukturelle Erklärungsansätze ihren jeweiligen Gültigkeitsanspruch nur noch anhand der Frage erstreiten, wann es sich um eine ‚Krisenzeit‘ handelt. Ein solches ‚anything-goes‘ in theoretisch-konzeptioneller Hinsicht ist wenig zufriedenstellend.

Reflexivität findet bei Bourdieu *explizit* vor allem Erwähnung in der Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsfeld und der (eigenen) wissenschaftlichen Praxis darin (so z.B. in Bourdieu/Wacquant 2006 und Bourdieu 1999b). Bourdieu ist jedoch nicht konsistent in der Frage, ob Reflexivität dem Wissenschaftsfeld und hier insbesondere der Soziologie vorbehalten ist. Teilweise schreibt er auch dem literarischen Feld, dem Kunstfeld oder dem intellektuellen Feld allgemein Reflexivität zu (vgl. Schirato/Webb 2003: 545).

Ein Ansatz zu einer theoretisch-konzeptionellen, mit seinen sonstigen Überlegungen kohärenten Begründung für eine solche Reflexivität findet sich, wenn an anderer Stelle ein „vernunftgetragener Habitus“ (Bourdieu/Wacquant 2006: 157) erwähnt, leider jedoch nicht weiter ausgeführt wird. Rationalität bzw. Reflexivität kann damit als Teil eines bestimmten Habitus verstanden werden. Das Vermögen, sein Handeln zu reflektieren,

25 Eine ähnliche Formulierung findet sich auch bereits in Bourdieu 1990, vgl. Crossley 2003a: 48. Und auch folgendes Zitat legt nahe, dass es neben dem Habitus noch andere Erzeugungsprinzipien der Praxis gibt: „Die Reaktion auf den sowohl offenen wie versteckten legalistischen Formalismus darf keineswegs dazu verleiten, aus dem Habitus das exklusive Prinzip einer jeden Praxis zu machen, wengleich es keine Praxis gibt, der kein Habitus zugrundeliegt“ (Bourdieu 1976: 207).

kann als erworbene Fertigkeit (kulturelles Kapital) verstanden werden; die Tendenz, dieses Kapital einzusetzen, als Disposition (vgl. auch Crossley 2003a: 48). In dieser Logik kann die Reflexionsfähigkeit von Wissenschaftler_innen als Kapital verstanden werden, das unter anderem durch die Vielzahl der durchlaufenen Bildungsinstitutionen erworben und inkorporiert wurde. Reflexivität als Kapital und damit als Teil einer Habitusformation zu verstehen, eröffnet darüber hinaus die Möglichkeit ihres Erwerbs auch außerhalb des Wissenschaftsbetriebes. Zu denken ist hier hinsichtlich des Untersuchungsfeldes der vorliegenden Arbeit an die Vielzahl der bewegungsinternen Weiterbildungsmöglichkeiten, Workshops und Seminare, die außerhalb offizieller Bildungseinrichtungen stattfinden.²⁶ Als Teil einer Habitusformation würde zudem wiederum die jeweilige Begrenztheit jeglicher Reflexivität mitberücksichtigt werden. Dies zeigt Beverly Skeggs (1997, insbes. S.74-97) in ihrer konzeptionell auf Bourdieu aufbauenden Studie über Frauen der Arbeiter_innenklasse: Die interviewten Frauen machen jeweils deutlich, dass sie sich ihrer Positionierung im sozialen Raum bewusst sind und dies über ihre eigenen Alltagspraxen zu kaschieren versuchen, um nicht als zugehörig zur Arbeiterklasse wahrgenommen zu werden. Letztlich verfügen sie jedoch nicht über die entsprechenden kulturellen, ökonomischen und sozialen Kapitalien, um ihren Klassenhabitus vollständig ‚abzulegen‘. Als Begrenztheit jeglicher Reflexivität verstanden, könnte auch die folgende Aussage theoretisch-konzeptionell Kohärenz bekommen:

„Durch die Dispositionen und den Glauben, die der Beteiligung am Spiel zugrunde liegen, schleichen sich alle für die praktische Axiomatik des Feldes [...] konstitutiven Voraussetzungen noch in die scheinbar luzidesten Intentionen ein“ (Bourdieu 2001: 178).

Problematisch bleibt jedoch auch mit einer solchen Lesart Bourdieus, dass Reflexivität in seinen Texten als rein kognitive Fähigkeit erscheint – so z.B. auch in seiner Selbstanalyse, in der er über die Bedingungen seiner eigenen Biographie reflektiert (Bourdieu 2002). Die Inkorporierung habitueller Dispositionen, aufgrund derer er der Reflexion befähigt ist, spielt dabei zwar eine wesentliche Rolle, die Reflexion selbst bleibt aber ein scheinbar kognitives Unterfangen. Dabei hatte er sich in seinem Spätwerk erst kurz zuvor der Frage der Körperlichkeit von Reflexivität angenähert mit dem Verweis auf ein „praktisches Reflektieren“ (Bourdieu 2001). Allerdings ist dabei wiederum auffällig, dass er keinen Bezug zur *wissenschaftlichen* Reflexivität herstellt, die Thema früherer Arbeiten war. Vielmehr hat er die Virtuosität des Pianisten oder des Turners im Blick, denen es

„nie an einer gewissen Geistesgegenwart [fehlt,] nämlich an einer gewissen Form von Denken oder sogar *praktischem Reflektieren*, einem situativen, in die Handlung eingebundenen Nachdenken, das erforderlich ist, auf der Stelle die vollführte Handlung oder Geste zu beurteilen und eine schlechte Körperhaltung zu korrigieren“ (Bourdieu 2001: 209, H.i.O.).

26 Zudem weisen Protestforscher_innen häufig nach, dass unter Aktivist_innen auch der mit offiziellen Bildungstiteln versehene Bildungsgrad überproportional hoch ist (vgl. z.B. Andretta et al. 2003: 82).

Zwar spricht er sich auch hier gegen Denkgewohnheiten aus, die Bewusstes und Unbewusstes dichotom gegenüberstellen. Er tut dies leider jedoch in einer Absage an eine abermals irreführende Gegenüberstellung von „Dispositionen des Habitus“ und „bewusste[m] Wollen“ (Bourdieu 2001: 208), womit er wiederum den Habitus nicht als integrierendes Konzept, sondern als einen der zwei Pole in dieser klassischen Unterscheidung darstellt. Insgesamt bleiben Bourdieus Überlegungen zum „praktischen Reflektieren“ eher kursorisch und unabgeschlossen. Er formuliert als „viel versprechendes Forschungsprojekt“, die „verstreuten Notizen und Beobachtungen (...) methodisch zusammen[zus]stellen“, die zum Thema der „körperlichen Intelligenz“ im Rahmen von Sport-, Theater- oder Musikwissenschaften existieren (Bourdieu 2001: 185). Er selbst hat diese Aufgabe nicht mehr übernommen.

Insbesondere innerhalb der Sportsoziologie, aber auch der allgemeineren Körpersoziologie ist im Anschluss an Bourdieu der Frage nach der praktischen Reflexion nachgegangen worden (vgl. z.B. Alkemeyer 2006, Bockrath et al. 2008, Wacquant 2003) – dies jedoch zumeist in Rückgriff auf phänomenologische Überlegungen, auf die im folgenden Abschnitt noch näher eingegangen wird.

Zwischenfazit

Bourdies Theorie der Praxis hat gegenüber anderen Erklärungsansätzen sozialen Handelns den Vorteil, das geschichtliche Gewordensein von Handlungen zu berücksichtigen und davon gleichsam keine mechanischen Schlussfolgerungen für die Logik der Praxis abzuleiten. Vielmehr ist das praxisgenerierende Prinzip – der Habitus – dazu geeignet, in den Grenzen seiner geschichtlichen Gewordenheit nahezu unbegrenzte Praktiken hervorzubringen. Gleichzeitig steht die Inkorporierung des Habitus an zentraler Stelle seiner soziologischen Theorie. Reflexivität wird zwar von ihm thematisiert und wie gezeigt, wäre es in seiner Konzeption nur kohärent, diese als Teil des Habitus zu verstehen. Reflexivität wird jedoch von Bourdieu weitgehend nicht auf der Grundlage seiner Habitus Theorie gedacht, bleibt systematisch unterbestimmt und behält einen kognitivistischen Bias. In seinem Spätwerk widmet er sich zwar nochmals explizit der Frage nach den Modi körperlicher Erkenntnis (Bourdieu 2001: 165-209), die Brücke zu seinen sonstigen Ausführungen hinsichtlich reflexiver *wissenschaftlicher* Erkenntnisweisen, schlägt er jedoch nicht (mehr). Er legt damit eine Differenz zwischen intellektueller und praktischer Reflexion nahe, die er aber auch als solche nicht weiter ausbuchstabiert. Eine solche Unterscheidung hatte bereits Maurice Merleau-Ponty kritisiert, auf den im Folgenden näher eingegangen wird.

2.2.2 Wahrnehmung und ihre körperliche Gebundenheit (Merleau-Ponty)

Der Habitus gewährleistet „die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen“ (Bourdieu 1999a: 101). Wie dargelegt, bleibt bei Bourdieu jedoch insbesondere unterbestimmt, wie Wahrnehmung und deren Interpretation zu verstehen sind und wie sich schließlich Wahrnehmung, Denken und Handeln in der Praxis gleichzeitig vollziehen. Mit Rückgriff auf Maurice Merleau-Pontys Leibphänomenologie werden diese Fragen stärker in den Blick gerückt. Ein solcher Schritt erscheint auch deshalb als sinnvoll, weil Bourdieu sich vordergründig zwar häufig von einer phänomenologischen Tradition abgegrenzt hat, die er als zu geschichtslos kritisierte, jedoch weitaus umfangreicher als er dies jemals kenntlich gemacht hat, Merleau-Pontys Erbe angetreten hat. Insofern verwundert es nicht, wenn – die historische Reihenfolge an dieser Stelle außen vor lassend – die Lektüre Merleau-Pontys teilweise als philosophisches Kommentar zu Bourdieu erscheint (vgl. Marcoulatos 2001: 1).

Im Folgenden wird dargelegt, wie mit Merleau-Ponty Wahrnehmung immer schon als leibgebunden zu verstehen ist. Grundlage dafür ist das ‚Zur-Welt-Sein‘ des Menschen, die Intentionalität des Leibes. Mit diesem Ausgangspunkt ist auch jegliches Denken, jegliche Interpretation und Reflexivität immer schon als leibgebunden zu verstehen. Das folgende Kapitel bezieht sich vor allem auf Merleau-Pontys Früh- und gleichzeitig Hauptwerk „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1966, im Folgenden: PdW). Insbesondere in seinen zum Teil fragmentarisch gebliebenen Spätschriften kritisiert er die „Phänomenologie der Wahrnehmung“ dafür, einer Bewusstseinsphilosophie verhaftet geblieben zu sein und führt den neuen Begriff des Fleisches ein, um die Verschränkung von Leib und Welt genauer zu fassen (1994).

Intentionalität des Leibes

Merleau-Ponty knüpft mit seinem Hauptwerk „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1966) in gewisser Weise an sein erstes großes Werk „Die Struktur des Verhaltens“ (1976) an. Angeregt durch zwischenzeitliche Husserl-Lektüre (vgl. Bermes 1998: 29) führt er in der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ das weiter, was ihn am Verhalten besonders interessiert, nämlich „die strukturelle Verfasstheit des in die Welt verwobenen, leiblich vermittelten Bewusstseins“ (Bermes 1998: 28). Zunächst soll es in diesem Abschnitt um die grundsätzliche Verwobenheit von leiblichem Selbst und Welt gehen, bevor im nächsten Abschnitt explizit die Frage der Wahrnehmung berücksichtigt wird. Diese aufeinanderfolgende Darstellung soll der Systematisierung dienen und Ähnlichkeiten zu Bourdieus Praxeologie aufzeigen helfen. De facto ist die Gerichtetheit des Leibes zur Welt maßgeblich durch deren Wahrnehmung bestimmt.

Wie dargestellt, fasst Bourdieu die Verwobenheit von Selbst und sozialer Welt mittels seiner Theorie der Praxis, in der der inkorporierte Habitus Erzeugungsprinzip sozialer Praktiken ist. Er knüpft damit soziologisch an Merleau-Pontys Leibphänomenologie an. Wesentlicher Gedankengang Merleau-Pontys ist dabei das ‚Zur-Welt-Sein‘ des Menschen. Wir sind nicht einfach nur ‚in der Welt‘, sondern unser Verhältnis zur Welt ist immer schon intentional. Gemeint ist eine „fungierende Intentionalität“, die er von Husserls Verständnis der Intentionalität (einzelner) Akte unterscheidet (PdW: 15). Aktintentionalität läge vielmehr bereits fungierende Intentionalität zu Grunde, bzw. werde durch diese überhaupt erst möglich (vgl. PdW: 475). Sie ist „vor aller These und allem Urteil schon am Werke“ (PdW: 488). Das Selbst ist dabei immer schon in die Welt verwoben, auf die es gerichtet ist. Der Leib ist also der Mittler zwischen Ich und Welt. Die leibliche Verfasstheit des Menschen ist das, was das Ich und die Welt zusammenhält (vgl. Gugutzer 2002: 76). Der Leib bzw. die leibliche Verfasstheit des Menschen ist nach Merleau-Ponty nicht als substantiell oder ‚natürlich‘ zu verstehen.

„Auf immer wird es unverständlich bleiben, wie Bedeutung und Intentionalität Molekulargebäude oder Zellenhaufen zu bewohnen vermögen; darin behält der Cartesianismus recht“,

merkt er nicht ohne Ironie an (PdW: 402). Der Leib ist eben mehr als ein „Molekulargebäude oder Zellenhaufen“. Seine Gerichtetheit auf die Welt bedeutet auch, dass er von der Welt durchdrungen ist in dem Sinne, dass seine Existenz im besonderen nur räumlich und zeitlich gegeben ist. „Die Sozialität ist mit unserer leiblichen Existenz ursprünglich gegeben; sie ist eine Dimension des subjektiven Lebens selbst“ – so Wolfgang Faust über Merleau-Pontys Leibphänomenologie (2007: 391). Deutlich wird dies auch in Merleau-Pontys Unterscheidung zwischen habituellem und aktuellem Leib, die die Parallelen zu Bourdieus Habitusverständnis offensichtlich machen.²⁷ Merleau-Ponty erläutert diese Unterscheidung am Beispiel des Phantomglieds:

„[D]ie Frage, wie ich mich im Besitz eines Gliedes fühlen kann, das ich in Wirklichkeit nicht mehr besitze, ist schließlich die Frage, wie der habituelle Leib den aktuellen Leib zu gewährleisten vermag“ (PdW: 107).

Die Erfahrung, die der Leib gemacht hat und im habituellen Leib verankert ist, trifft also auf eine neue Erfahrung im aktuellen Leib. Das Passungsverhältnis von diesen zwei Existenzweisen wird in der Praxis ausgehandelt – in Bourdieus Worten ist dies die ‚Logik der Praxis‘.

Wahrnehmung und Reflexion

Wesentliche Fragestellung für Merleau-Ponty ist, wie Bewusstsein jenseits von voluntaristischen oder deterministischen Vorstellungen gedacht werden kann. Dafür ist

²⁷ Diese Unterscheidung ist bereits bei Husserl angelegt (vgl. Waldenfels 2000: 188).

die dargelegte Vorstellung eines leiblich gebundenen ‚Zur-Welt-Seins‘ grundlegend. Merleau-Ponty hatte sich genau wie später Bourdieu zum Ziel gesetzt,

„jene Lehren [zu] widerlegen, die die Wahrnehmung entweder als eine bloße Reaktion der Einwirkung äußerer Dinge auf unseren Körper betrachten oder auf der Selbstständigkeit des Bewusstseins beharren“ (Merleau-Ponty 1951/1952: 99).

Die Aushandlung des Passungsverhältnisses von habituellem und aktuellem Leib ist weder rein deterministisch noch rein voluntaristisch zu erfassen, sondern hierbei ist eine leibgebundene Wahrnehmung grundlegend. „Wir wählen unsere Welt, und die Welt wählt uns“ (PdW: 515). Der Vorwurf von Loic Wacquant, Merleau-Ponty sage „nichts über die zweifache soziale Genese der subjektiven und der objektiven Strukturen (...)“ (Wacquant 2006: 44), ist also in der vorgetragenen Vehemenz nicht haltbar.

Bewusstsein und Wahrnehmung sind auf der Grundlage unseres leiblich gebundenen ‚Zur-Welt-Seins‘ zu verstehen. Der Ort, von dem aus wir wahrnehmen, ist damit immer unser Eigenleib. Jegliche Erfahrung – verstanden als das reflexiv verarbeitete bzw. aufgearbeitete Erlebnis – hat damit eine leibliche Grundlage. Erfahrung ist nicht vor- oder außer-leiblich existent und wird also nicht erst inkorporiert – wie Bourdieus Habitus-Begriff (miss)verstanden werden kann, sondern ist eben immer nur leiblich gegeben. Der Standort ist dabei – wie bereits erwähnt – nicht nur räumlich-positional im Leib gegeben, sondern dieser Standort ist auch historisch bedingt.

Ausgehend vom Leib ist die Wahrnehmung immer gerichtet auf die Welt. Wahrnehmen ist „kein schicksalhafter Ereignis“ (Taylor 1986: 204), sondern wir richten unsere Aufmerksamkeit immer auf bestimmte Ausschnitte. Und dies meint nicht eine Husserlsche Aktintentionalität, die auf bestimmte Objekte gerichtet ist, sondern eine fungierende Intentionalität, die – und in dieser Hinsicht ähnelt sie dem Bourdieuschen Feldverständnis – nicht auf die Welt in ihrer Ganzheit gerichtet ist, sondern auf Bereiche, die zum einen zeit-räumlich aktuell gegeben sind und die zum anderen dem Selbst aufgrund früherer Erfahrungen eher bzw. überhaupt zugänglich sind. Verdeutlicht werden kann dies an folgendem Beispiel: Angesichts der bevorstehenden polizeilichen Räumung einer Straßenblockade ist die Aufmerksamkeit der Blockiererin eben auf diese Situation gerichtet und zwar nicht auf eine einzelne Person oder Interaktion (Aktintentionalität), sondern auf die Situation als Ganzes: auf ihre Müdigkeit nach zwei Nächten auf einer winterkalten Straße, ihre eigene Anspannung oder auch ihre Gleichmütigkeit, auf das Agieren der Blockierenden in einem weiteren und engeren Umkreis um sie herum, auf die Polizist_innen, die ein paar Reihen vor ihr beginnen Blockierende wegzutragen, auf die Pressevertreter_innen, die wiederum die Polizist_innen behindern, auf das grelle Licht der von der Polizei aufgestellten Scheinwerfer etc. Kurzum: Es ergibt sich ein Gesamteindruck der Situation. Dabei wird aufgrund früherer Erfahrungen die

Aufmerksamkeit möglicherweise darauf fokussiert, wie die Polizei die Räumung vollzieht: Kennen sie den Blockadesitz und tragen die Blockierenden entsprechend von der Straße oder gefährden sie mit ihren Techniken die leibkörperliche Unversehrtheit der Aktivist_innen?

Ausgangspunkt für Merleau-Pontys Beschäftigung mit der Leibgebundenheit von Bewusstsein ist sein eigenes ‚Zur-Welt-Sein‘ als Philosoph. Wenn er von Reflexion spricht, meint er damit vordergründig eine philosophische Reflexion. Hier scheint das Reflexivitätsverständnis zunächst Bourdieus zu ähneln, der ja – wie ausgeführt – Reflexion in erster Linie der Wissenschaft zugesteht. Im Unterschied zu Bourdieu kritisiert Merleau-Ponty jedoch vehement jegliche intellektualistische Reflexion bzw. „reflexive Analyse“ (PdW: 59-68). Diese Kritik ist der Ausgangspunkt in Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1966). Bereits im Vorwort finden sich seine grundlegenden Argumente (PdW: 3ff): Für Merleau-Ponty gibt es eine vor aller Reflexion daseiende Welt. Die Reflexion im Sinne einer reflexiven Analyse, die idealistisch auf das von seinem Weltbezug losgelöste Bewusstsein zurückgeht, ignoriert die Grundlage ihres eigenen Anfangs, nämlich die leibliche Existenz (vgl. PdW: 5f). Für den Intellektualismus heiße reflektieren, die Empfindung zu entfernen (PdW: 281).

Phänomenologische Reflexion bedeutet hingegen eine Wahrnehmung der Wahrnehmung, oder – anders gesagt – eine Wahrnehmung zweiter Ordnung, für die die gleichen Grundgegebenheiten gelten, wie für die Wahrnehmung erster Ordnung: Reflexion ist immer leibgebunden und insofern nicht hintergebar.

„Die intellektualistische Reflexion vermag in dieses lebendige Dickicht der Wahrnehmung niemals einzudringen, da sie stets nur die Bedingungen ihrer *Möglichkeit*, ohne welche sie nicht sein könnte, aufsucht, nicht aber dahin gelangt, die Tätigkeit zu entdecken, die ihre *Wirklichkeit* erst ausmacht, durch die sie sich konstituiert“ (PdW: 61, H.i.O.).

Die phänomenologische Reflexion kann immer nur die „uns mit der Welt verknüpfenden intentionalen Fäden“ versuchen aufzuspannen, um die Verbindungen von Ich und Welt in den Blick zu rücken, niemals aber vermag sie es, diese Fäden zu trennen (PdW: 10). Dieses „Denken des Leibes“ ist also im doppelten Sinne des Genitivs zu verstehen (Waldenfels 2000: 13): Es geht Merleau-Ponty zum einen um eine philosophische, phänomenologische Reflexion über den Leib, die aber zugleich nur als Reflexion *des* Leibes zu verstehen ist. Es geht um eine Phänomenologie, die Sinn und Sinnlichkeit zusammendenkt. Phänomenologische Reflexion bedeutet, im Unterschied zur intellektualistischen „reflexiven Analyse“, der empfindsamen, leiblichen Existenz, die Grundlage aller Wahrnehmung und damit auch von Reflexion ist, gerecht zu werden. Trotz dieser Grundannahme der Leibgebundenheit jeglicher Wahrnehmung bleiben Merleau-Pontys Ausführungen hinsichtlich phänomenologischer Reflexion weitgehend

eine Reflexion *über* den Leib. Varela et al. (1993) versuchen Merleau-Ponty in dieser Hinsicht mit Hilfe der im Buddhismus verankerten Vorstellung von Mindfulness/Awareness und Präsenz zu radikalisieren. Dies auszuführen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ihre Überlegungen sind aber unter anderem insofern anschlussfähig (auch an Bourdieu), als dass sie die Trennung von Körper und Geist, von „awareness from experience“ als Resultat von Gewohnheiten sehen, mit denen gebrochen werden kann (Varela et al. 1993: 25).

„[A]ls Bewusstsein der Abhängigkeit ihrer selbst von dem unreflektierten Leben, in dem sie erstlich, ständig und letztlich sich situiert“ (PdW: 11) hat jegliche Reflexion auch ihre Grenzen. Es gibt „kein Denken, das all unser Denken umfasste“ (PdW: 11). Der Leib selbst bleibt immer zu einem gewissen Ausmaß unhintergebar, entzieht sich also einer Reflexion, wie sie in einer intellektualistischen reflexiven Analyse angelegt ist. So können wir nicht wissen, wie es ist, zwei Beine zu haben, sondern wissen es erst, wenn wir ein Bein verlieren (vgl. Crossley 2006: 83). Was es heißt blind zu sein, weiß eine Blinde erst nach einer Operation, die ihr das Sehen ermöglicht. Gesa Ziemer verdeutlicht diese Unhintergebarkeit des Leibes in ihrer Arbeit über „Verletzbare Orte“ (2005) anhand von leibkörperlich behinderten bzw. beeinträchtigten Tänzer_innen. Während die Reflexion der eigenen leibkörperlichen Behinderung im Tanz selbst sichtbar gemacht wird, bleibt die Reflexion doch an diesen Leib gebunden. Dies zeigt sich auch von der anderen Seite, wenn Ziemer selbst ihre Reflexion über eine Situation bei einem öffentlichen Auftritt gemeinsam mit einer 85 cm großen Tänzerin beschreibt, bei der sie sich auch im Nachhinein unsicher ist, welches Handeln gegenüber der Tänzerin am angebrachtesten gewesen wäre angesichts des bereitgestellten unpassend hohen Sessels: sie auf den Sessel zu heben oder sich selbst neben ihren Rollstuhl auf den Boden zu setzen (vgl. Ziemer 2005: 197f). Das Einfühlen in die leibliche Erfahrung und damit auch Wahrnehmung und Reflexion der anderen gelingt immer nur begrenzt. Die Grenze ist im Fall von Gesa Ziemer der eigene nicht-kleinwüchsige Leibkörper, der Ort der eigenen Wahrnehmung und Erfahrung ist.

Die Überwindung kognitivistischer Ansätze wird weiter dadurch deutlich, dass für Merleau-Ponty Denken und Handeln zusammenfallen, sich gleichzeitig vollziehen.²⁸ Im Zuge des Abschnitts über „Reflexive Analyse und phänomenologische Reflexion“ (PdW: 59-68) stellt Merleau-Ponty nicht nur die Bedeutung der (phänomenologischen) Reflexion nochmals heraus, sondern betont auch, dass Reflexion selbst eine Handlung ist:

„Immer bleibt zwischen mir, der ich die Wahrnehmung analysiere, und dem wahrnehmenden Ich selbst ein Abstand. Doch im konkreten Akt der Reflexion überwinde ich diesen Abstand, beweise ich durch die Tat mein Vermögen, zu *wissen*, was ich *wahrnahm*, beherrsche ich praktisch den Abstand zwischen

28 Vgl. hierzu ausführlich insbesondere Taylor 1986 und Varela et al. 1993, sowie diesen Gedanken (knapper) aufgreifend Joas 1992: 230ff.

den beiden Ich; und so erwiese sich als letzter Sinn des *cogito* nicht die Enthüllung eines konstituierenden Letzten oder die Rückführung der Perzeption auf die Intellektion, sondern die Feststellung des *Faktums*, dass die Reflexion die Undurchsichtigkeit der Wahrnehmung durchbricht und gleichwohl nicht aufhebt“ (PdW: 65f, H.i.O.).

Reflexion ist konkreter Akt, ist Tat. Dies ist aufs Engste mit der Vorstellung der Intentionalität verbunden: Die Gerichtetheit der leibgebundenen Wahrnehmung führt dazu, Wahrnehmung als Handeln zu verstehen. Dies wird auch an folgender Aussage nochmals deutlich:

„Mein Bewusstsein ist so wenig sich selbst zu eigen wie sich selber fremd, denn es ist ein Akt, ein Tun, und ein Akt ist seinem Wesen nach der gewaltsame Übergang von dem, was ich habe, zu dem, worauf ich abziele, von dem, was ich bin, zu dem, was ich zu sein intendiere“ (PdW: 435).

Die Auseinandersetzung mit der Welt findet immer als leiblich Handelnde_r statt. Wissen ist für Merleau-Ponty entsprechend weniger ein Kennen, sondern ein Können: „Das Bewusstsein ist ursprünglich nicht ein ‚Ich denke zu...‘, sondern ein ‚Ich kann‘“ (PdW: 166). Unsere leibgebundene Intentionalität bedeutet damit immer auch schon eine Form der Erkenntnis, die nicht als ein „adäquates Denken“ zu verstehen ist: „Die Welt ist nicht, was ich denke, sondern das, was ich lebe (...)“ (PdW: 14). Die leibliche Erfahrung lässt sich als Gleichzeitigkeit von Handeln und deren Wahrnehmung verstehen oder wie Wege, die erst dadurch entstehen, dass sie gegangen werden (vgl. Varela et al. 1993: 205, Joas 1992: 230ff, Taylor 1986: 204). Es geht Merleau-Ponty um „die Einheit von Motorik, Sensorik und Denken“, die er „als leibliche Bewegung oder als intentionalen Bogen“ bezeichnet (Waldenfels 2000: 148).

Von der ‚Doppelempfindung‘ zum ‚Fleisch‘

Mit dem von Husserl übernommenen Beispiel der linken Hand, die die rechte Hand berührt, bei der also der Leib sowohl wahrnehmendes Subjekt als auch wahrnehmbares Objekt ist, zeigt Merleau-Ponty, dass die Ambiguität von Subjekt und Objekt im wahrnehmenden Eigenleib selbst liegt (vgl. Bermes 1998: 73). Merleau-Ponty spricht hier zwar von einer ‚Doppelempfindung‘, deutet aber bereits an, dass es nicht nur um ein doppeltes Wahrnehmen geht, wenn er von ‚zweideutiger Organisation‘ spricht:

„Drücke ich beide Hände zusammen, so erfahre ich nicht etwa zweierlei Empfindungen in eins, so wie ich zwei nebeneinanderliegende Gegenstände wahrnehme, sondern eine zweideutige Organisation, in der beide Hände in der Funktion der ‚berührten‘ oder ‚berührenden‘ zu alternieren vermögen“ (PdW: 118).

Wesentlich dabei ist, dass der berührende Leib von außen nicht berührbar ist. Die leibliche Erfahrung selbst bleibt leibgebunden und kann nicht von einem anderen erfahren werden. Nur der eigene Leib kann sich selbst berühren als Berührenden; wahrnehmen als Wahrgenommenen.

„[Der Leib] versucht, sich selbst als berührenden zu berühren, und zeichnet also ‚eine Art Reflexion‘ auf sich selbst vor: und dies schon genügte, um ihn von allen Gegenständen zu unterscheiden, von denen ich wohl ebenfalls sagen kann, sie ‚berührten‘ meinen Leib, doch allein, insofern dieser sich im Zustand der Trägheit befindet, so dass sie ihn niemals in seiner Erkundungsfunktion zu überraschen vermögen“ (PdW: 118).

Ganz ähnlich kommt Merleau-Ponty auf dieses Beispiel in einem seiner späten Aufsätze zurück, in denen er sich explizit mit Husserl auseinandersetzt:²⁹

„Ich berühre mich also berührend, mein Körper vollzieht ‚eine Art Reflexion‘. In ihm und durch ihn besteht nicht nur eine Beziehung in einer Richtung, von dem der fühlt, zu dem, was er fühlt: das Verhältnis kehrt sich um, die berührte Hand wird zur berührenden, und ich muss sagen, dass das Berühren sich hier im ganzen Körper verbreitet und dass der Körper ‚empfindendes Ding‘, ‚subjektives Objekt‘ ist“ (Merleau-Ponty 1959: 253).

In dieser Doppelhaftigkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen, bzw. der „Doppelempfindung“ (vgl. PdW: 118ff) macht der Leib die menschliche Existenz aus. Dabei geht es nicht darum,

„dass in der Doppelempfindung Empfindendes und Empfundenes schlichtweg eins sind, sondern dass es einen Selbstbezug gibt bis in die Sinnlichkeit hinein“ (Waldenfels 2000: 36, H.i.O.).

Diese sinnliche Reflexion findet „auf der Ebene der leiblichen Existenz“ statt (Waldenfels 2000: 259).³⁰ In der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ war bereits eine Unterscheidung und mit der Formulierung der „zweideutigen Organisation“ die gleichzeitige Verschränkung von Empfinden und Empfundem angelegt.

Merleau-Ponty setzt sich mit seinem Frühwerk in dem aufgrund seines frühen Unfalltodes unvollendet gebliebenen Text „Die Verflechtung – Der Chiasmus“ (1994) kritisch auseinander. So versucht er mit dem Begriff ‚Fleisch‘ zu fassen, was eben weniger als ‚Doppelempfindung‘, sondern als „Verflechtung“ bzw. „Chiasmus“ verstanden werden muss. Waldenfels hat in einer seiner Vorlesungen den Begriff des Chiasmus bei Merleau-Ponty anschaulich erläutert:

„Der Chiasmus ist eine rhetorische Figur, benannt nach dem griechischen Buchstaben Chi (geschrieben: X). Chiasmus bedeutet, A und B überkreuzen sich in C. Das Entscheidende am Chiasmus ist, dass die Kreuzungsstelle weder zu der einen Linie gehört noch zu der anderen“ (2000: 286).³¹

Es geht Merleau-Ponty damit um die besondere menschliche Eigenschaft, dass es nicht nur eine Gleichzeitigkeit von Wahrnehmen und Wahrgenommenem, Empfinden und Empfundem gibt, sondern dass im Sinne eines ebensolchen Chiasmus hier etwas Eigenes entsteht: Die Kreuzungsstelle von berührendem und berührtem Leib nennt er

²⁹ Der Aufsatz „Der Philosoph und sein Schatten“, aus dem dieses Zitat stammt, erschien im französischen Original erstmalig 1959, also zwei Jahre vor Merleau-Pontys Tod. In ähnlicher Weise verwendet Merleau-Ponty das Beispiel aber auch schon in seiner „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (PdW: 118).

³⁰ Bei Husserl ist deshalb bereits von „leiblicher Reflexion“ die Rede (vgl. Waldenfels 2000: 36).

³¹ Er verweist hier auch bereits auf Elias' ‚Verflechtung‘ und Plessners ‚Verschränkung‘.

‚Fleisch‘. Wiederum das Beispiel der sich berührenden Hand aufgreifend, liegt der Fokus hier explizit auf dem (eigenen) Berühren der (eigenen) berührenden Hand. Merleau-Ponty will zeigen, dass ‚Fleisch‘ „eigenständig denkbar ist“ und „nicht Vereinigung oder Bestandteil zweier Substanzen“ (1994: 185) – dies nicht zuletzt, weil es „mir tatsächlich nie ganz [gelingt], mich in meinem Berühren zu berühren“ (ebd. 315). Die Schnittstelle von Berühren und Berührtem ist damit Verflechtung und Leerstelle zugleich. Diese Eigenständigkeit des ‚Fleisches‘ umschreibt er in immer neuen Formulierungen, wobei die Idee hinter dem Begriff ‚Fleisch‘ deutlich wird, den Dualismus von Leib und Geist grundlegender zu überwinden, als er das bis dato zu tun geglaubt haben scheint. Das Konzept selbst bleibt jedoch wenig fassbar.

Zwischenfazit

Während bei Bourdieu Reflexivität unterbestimmt bleibt, ist sie bei Merleau-Ponty als konstitutiv für menschliches Leben verstanden. Dies findet Ausdruck im Begriff der (fungierenden) ‚Intentionalität‘: Der Leib ist immer schon gerichtet auf die Welt, setzt sich mit ihr auseinander. Jegliche Wahrnehmung, bzw. Empfindung ist an das leibliche ‚Zur-Welt-Sein‘ gebunden. Schon in seinem Frühwerk geht er von einer Ambiguität von Subjekt und Objekt aus. Der Fokus liegt jedoch auf dem Wahrnehmenden, also ‚seiendem Leib‘, während der wahrgenommene ‚gegenständliche Körper‘ von ihm eher vernachlässigt wird. Gleichwohl gelingt Merleau-Ponty deutlicher als Bourdieu der Aufweis der menschlichen Handlungsfähigkeit und damit der Möglichkeit von Veränderung.

Merleau-Ponty setzt sich in seinem Spätwerk selbstkritisch mit seinem Frühwerk auseinander und bezichtigt dieses einer „schlechten Ambiguität“, die insofern einem Dualismus von Körper und Geist verhaftet geblieben sei, als dass sie eher einen Kompromiss zwischen beiden suche statt ihre Aufhebung zu begründen (vgl. Arlt 1996: 141). Erst mit den Überlegungen der ‚Verflechtung‘/des ‚Chiasma‘ von berührendem und berührtem, bzw. wahrnehmenden und wahrgenommenen Leib in der Figur des ‚Fleisches‘ gelänge es – so Merleau-Ponty – die Ambiguität von Subjekt und Objekt, Leib und Körper, Seiendem und Gegenständlichem tatsächlich zu fassen. Merleau-Ponty hat aufgrund seines frühen Todes diese Überlegungen nicht mehr ausarbeiten können. Der Begriff des ‚Fleisches‘ und das Verständnis von ‚Verflechtung‘ weisen auf das, was Helmuth Plessner als die ‚Verschränkung‘ von zuständigem Leib und gegenständlichem Körper konzeptionalisiert. Dies wird Thema des folgenden Kapitels sein.

2.2.3 Reflexivität als exzentrische Positionalität (Plessner)

In der deutschsprachigen Körpersoziologie hat Helmuth Plessner in den letzten zwei Dekaden insbesondere mit den Arbeiten von Gesa Lindemann eine deutliche Renaissance erfahren (z.B. Lindemann 1993, 1995, 1999 und 2005). Auf Plessner wird häufig rekurriert, wenn es um die Unterscheidung von zuständigem Leib und gegenständlichem Körper geht. Plessner kommt dabei insbesondere der Verdienst zu, dualistische Ansätze grundlegender zu überwinden als Merleau-Ponty und Bourdieu. Für diese Überwindung dualistischer Denkansätze ist das Charakteristikum des Menschen, ‚exzentrisch positioniert‘ zu sein, entscheidend. Plessner entwirft eine antiessentialistische Anthropologie, der den Menschen als ‚offene Frage‘ begreift, bei dem die Paradoxa von ‚vermittelter Unmittelbarkeit‘, ‚natürlicher Künstlichkeit‘ und ‚utopischem Standort‘ nicht aufgelöst werden, sondern immer ein wesensmäßiger Bruch bestehen bleibt. Hier liegen auch die Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit: Im Folgenden wird aufgezeigt, inwiefern die exzentrische Positionalität eine leibkörperliche Reflexivität meint.

Zunächst wird hier auf die Unterscheidung und ‚Verschränkung‘ von Leib-Sein und Körper-Haben, bzw. die ‚exzentrische Positionalität‘ des Menschen eingegangen und wie damit Reflexivität als ein Denken durch den Körper verstanden werden kann. Dabei wird auch deutlich, dass es sich bei Plessners philosophischer Anthropologie de facto um eine „Theorie personaler Vergesellschaftung“ handelt (Lindemann 2005: 83f). Eingeschoben wird sodann ein Exkurs zu Emotionen, da sie im Dazwischen von Leib und Körper situiert sind und somit nicht nur die Leib-Körper-Verschränkung anschaulicher machen, sondern auch die Verbindung zur Empirie der vorliegenden Arbeit.

Die Verschränkung von Leib-Sein und Körper-Haben, zentrischer und exzentrischer Positionalität

Plessner verwendet die phänomenologische Unterscheidung von zuständigem Leib und gegenständlichem Körper: Es gibt ein eigenleibliches Spüren, den lebendigen, seienden, zuständigen Leib und den dinghaften Körper, den ich habe und instrumentell einsetzen kann. Der gegenständliche Körper ist geprägt von historischen und gesellschaftlichen Körperdiskursen, also spezifischen Vorstellungen vom Körper und wird nur durch diese überhaupt zugänglich. Es geht dabei unter anderem um Fragen des angemessenen Umgangs mit dem Körper, wie sie beispielsweise im Zusammenhang jüngerer Entwicklungen der Biomedizin eine herausragende Rolle spielen oder hinsichtlich von Sexualität oder jeweiliger Schönheitsideale, die unterschiedlich starke Eingriffe in den Körper erfordern. Das jeweilige Körperwissen prägt die leibliche Erfahrung.

An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass auch bei Plessner die Verwendung der Begriffe

Leib und Körper keineswegs einheitlich ist. So spricht er mal von ‚Körperhaben und Leibsein‘, mal von ‚Körperhaben und Körpersein‘, dann wieder vom ‚Körperleib‘ (vgl. Bek 2011: 256f). Dabei scheint Plessner sich dieser unscharfen begrifflichen Abgrenzungen durchaus bewusst und begründet sie in der Einleitung zu seiner Studie über „Lachen und Weinen“ (1941, im Folgenden: L&W) damit, dass

„wer sich der alltäglichen Erfahrung anvertraut, Unsicherheit mit in Kauf nehmen [muss]. Die Nähe zur Anschauung bezahlt sich nur mit einer Elastizität des Wortgebrauchs. Definitionisten, die sich daran stoßen, sollten nie vergessen, welchen Preis terminologische Klarheit verlangt“ (L&W: 219).

Ziel der Ausführungen hier ist zum Verständnis Plessners beizutragen, wofür eine neuerliche „Begriffskaskade“ (Bek 2011: 257) wenig erstrebenswert erscheint.³² Stattdessen werden im Folgenden durchgängig die Begriffe des (lebendigen, zuständlichen) ‚Leibes‘ und des (dinghaften, instrumentell einsetzbaren) ‚Körpers‘ verwendet sowie der Begriff ‚Leibkörper‘, wenn beides gemeint ist.

Wie bereits erwähnt, hatte Merleau-Ponty erst in seinem fragmentarisch gebliebenen Spätwerk versucht, die ‚schlechte Ambiguität‘ seines Frühwerkes zu überwinden, indem er den Begriff des ‚Fleisches‘ einführt, um der Ambiguität von Leib und Körper als einem Bruch, einem ‚Chiasmus‘ gerecht zu werden. Plessner hingegen gelingt die „Entfundamentalisierung des Dualismus“ (Bek 2011: 213) von Körper und Geist bereits in einem seiner ersten zentralen Texte, den 1928 erschienenen „Stufen des Organischen und der Mensch“ (im Folgenden: Stufen), in dem er seine philosophische Anthropologie entwickelt und damit die spezifisch menschliche Umweltintentionalität ausbuchstabiert.

Nach Plessner unterscheiden sich belebte und unbelebte Dinge darin, wie sie sich von ihrer Umgebung abgrenzen, welche Selbstständigkeit sie also gegenüber ihrer Umgebung aufbringen (vgl. Lindemann 2005: 87). Die Zuständlichkeit, die zentrische Position im Leib, unterscheidet das Tier von unbelebten Dingen. Es kann sinnlich wahrnehmen und sich zu Herausforderungen der Umwelt verhalten. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, dass er *zusätzlich* zur zentrischen Position im Leib, davon Abstand nehmen kann und seinen Körper auch gegenständlich hat:

„In solcher exzentrischen Position wurzeln Sprechen, Handeln und variables Gestalten als die für den Prozess der Zivilisation verantwortlichen Verhaltensweisen“ (Plessner 1961: 192).

Der Mensch kann jedoch die Zentrierung im Leib nicht durchbrechen, sondern existiert als Paradoxon: als zentrisch und exzentrisch zugleich (vgl. Stufen: 364). Dieser zentrale Aspekt wird in der körpersoziologischen Verwendung der Begriffe ‚Leib‘ und ‚Körper‘ oft vernachlässigt, so dass kritisch hinterfragt werden muss, ob es sich dabei nicht zum Teil

³² Bek bezieht sich auf Volker Schürmann, der das Charakteristikum des Menschen in der Gleichzeitigkeit von zentrischer und exzentrischer Positionalität als „Körper-haben-Haben-Haben-Sein“ übersetzt.

um eine Neuauflage der Cartesianischen Unterscheidung von Geist und Körper in letztlich nur neuen Begrifflichkeiten handelt. Das Paradoxon beinhaltet, dass im Menschen auch noch

„das Zentrum der Positionalität zu sich selbst Distanz hat [und damit] von sich selbst abgehoben die totale Reflexivität des Lebenssystems ermöglicht“ (Stufen: 362).

„[Dem Mensch] ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären“ (Stufen: 365).

Die psychophysisch neutrale Einheit ist aber nicht „das den Gegensatz versöhnende Dritte“ (Stufen: 365), sondern es bleibt als Bruch, als ‚Hiatus‘, als Paradox zu denken. Dieses besondere Verhältnis von Zuständlichkeit bzw. zentrischer Positionalität und Gegenständlichkeit bzw. exzentrischer Positionalität macht die Existenz des Menschen aus, macht ein Individuum zum Selbst, zur Person:

„Positional liegt ein dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus er beides ist“ (Stufen: 365).

Der Mensch – und dies ist eben die Besonderheit in Plessners Anthropologie – ist nicht nur exzentrisch positionalisiert, sondern zugleich zentrisch wie das Tier. Es gibt für den Menschen eine unauflösliche Spannung von zentrischer und exzentrischer Position. Er ist also

„als Leib *im* Körper. Mit dieser Doppelrolle muss sich jeder vom Tage seiner Geburt an abfinden. Jedes Lernen: zu greifen und die Sehdistanzen den Greifleistungen anzupassen, zu stehen, zu laufen usw. vollzieht sich auf Grund und im Rahmen dieser Doppelrolle.“ (L&W 238, H.i.O.)

Der Mensch existiert nur in dieser Spannung der Doppelaspektivität, in dieser Zweiheit von Körper und Leib. Zentral ist, dass es sich bei dieser Zweiheit nicht um eine Unterscheidung von zwei wesensmäßig verschiedenen Sachverhalten handelt. Vielmehr geht es um die besondere Verschränkung von Leib und Körper.

„Nur dem Menschen ist seine körperliche Situation gegenständlich *und* zuständlich bewusst, eine beständige Hemmung, aber auch ein beständiger Anreiz, sie zu überwinden. Sein Verhältnis zu sich als Leib hat von vornherein instrumentalen Charakter, weil er ihn als ‚Mittel‘ erfährt. In dem Zwang zwischen dem Körperding, das er nun einmal irgendwie ist, und dem von ihm bewohnten und beherrschten Leib einen immer wieder neuen Ausgleich zu finden, entdeckt sich ihm – und nicht erst durch künstliche Abstraktion – der vermittelte Charakter, der Instrumentalcharakter seines physischen Daseins.“ (L&W 242f)

Joachim Fischer weist darauf hin, dass Plessner seinen Ausführungen zur exzentrischen Positionalität in den Stufen bereits in seinem Text „Die wissenschaftliche Idee“ von 1913 gewissermaßen vorgreift, bzw. sie auf die schlüssige Formel bringt, es handle sich dabei um „das Stehen des Ich im Es“ (Plessner zitiert nach Fischer 2008: 257).

Gesa Lindemann, deren Arbeiten – wie bereits erwähnt – für die Rezeption Plessners in der deutschsprachigen (Körper-)Soziologie eine zentrale Rolle einnehmen, hat zudem

darauf hingewiesen, dass die exzentrische Positionalität dem entspricht, was als ‚doppelte Kontingenz‘ verstanden wird:

„Nur wenn der Umweltbezug eines lebendigen Wesens exzentrisch ist, kann in der Umweltbeziehung eines lebendigen Wesens der Umstand vorkommen, dass ein Selbst ein anderes Selbst wahrnimmt und realisiert, dass es sich als ein Selbst gegenüber einem anderen Selbst befindet, wobei beide realisieren, dass das der Fall ist. (...) Es erfährt sich als ein Selbst, das sich gegenüber einem anderen Selbst befindet und macht sich in seinem Verhalten, d.h. der Abstimmung von Wahrnehmen und Eigenaktivität, vom Verhalten des begegnenden Selbst abhängig, das genauso verfährt“ (Lindemann 2005: 171).

Menschliche Existenz ist also nur als Paradox denkbar. Sie kann weder in einer Cartesianischen Gegenüberstellung von Körper und Geist aufgelöst werden, noch sollte sie als Leib-Körper-Dualismus (miss-)verstanden werden. Letzteres hatte auch Merleau-Ponty an seinem Frühwerk (PdW) als ‚schlechte Ambiguität‘ kritisiert. Der Dualismus lässt sich nur grundlegend überwinden, wenn man die Vorstellung der Verschränkung (bei Merleau-Ponty: ‚Chiasmus‘) ernst nimmt. Die Formulierung der ‚Verschränkung‘ verweist auf mehr als eine bloße Verbindung zweier voneinander verschiedener Dinge. Es handelt sich vielmehr um eine gegenseitige Durchdringung, ein gegenseitiges Bedingensein, ohne dass das eine im anderen aufginge. Das Verhältnis zwischen Leib und Körper ist reflexiv: Ist die leibliche Erfahrung durch das Körperwissen geprägt, verändert sich auch das Körperwissen durch jeweilige leibliche Erfahrungen. Die Körper-Leib-Verschränkung bedeutet, dass auch das leibliche Erleben veränderbar ist, denn der Mensch bleibt „als Verstehender nicht unberührt von dem Verständnis (...), das er von sich gewinnt“ (Kämpf 2006: 247). Insofern kann das, was mit Bourdieu als Inkorporierung habitueller Dispositionen beschrieben ist, mit Plessner als die Rückwirkung bestimmter Körperdiskurse auf den spürenden Leib verstanden werden.

„[I]n die historischen Veränderungen des Umweltverhältnisses von Menschen [also der exzentrischen Positionalität des Menschen, Anm. AP] ist auch die Veränderlichkeit ihrer Selbstdeutung eingeschlossen“ (Lindemann 1999: 166).

Ulle Jäger, die insbesondere an Lindemann anschließt, führt die Historisierung noch einen Schritt weiter, indem sie neben der Berücksichtigung der jeweiligen Körperdiskurse und den entsprechenden Veränderungen des Leibes nach der Geschichte der *Verschränkung* von Körper und Leib fragt:

„[E]s ist davon auszugehen, dass zu unterschiedlichen Zeiten die Art und Weise, *wie* das Körperwissen auf die Leiberfahrung einwirkt, ebenfalls unterschiedlich ist. Wie das Verhältnis des körperlich-leiblich verfassten Menschen zur Umwelt und damit das Verhältnis von zentrischer und exzentrischer Position je konkret vermittelt wird, variiert mit dem historisch und gesellschaftlich unterschiedlichen Körperwissen“ (Jäger 2004: 214, Hervorhebung AP).

Jäger verweist hier also auf die sozial, historisch und kulturell unterschiedliche und veränderbare Reflexivität.³³ Darüber hinaus bedeutet die „relativierbare Raum-Zeit-Stelle“, an der „ein leibliches Selbst (...) einen Körper hat“ (Lindemann 1993: 30) die Berücksichtigung des situationsspezifischen Kontext, in dem sich bestimmte Körperdiskurse manifestieren, bzw. bestimmte Strukturen das jeweilige Handeln bedingen. Der Mensch ist dabei nicht als „passives Medium sozialer und kultureller Einschreibungen zu denken“ (Kämpf 2006: 247). Mit Bourdieu gesprochen ist also die konkrete Leib-Körper-Verschränkung in den jeweiligen Praktiken zu suchen, die sich in einem bestimmten Feld manifestieren. ‚Sozial‘ und ‚kulturell‘ bezeichnet also auch unterschiedliche soziale bzw. kulturelle Räume. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns Klassiker „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ drückt Plessner dies selbst folgendermaßen aus:

„Damit sie [die objektive Wirklichkeit] in ihren Individuen lebendig werden und auf sie zählen kann, muss sie internalisiert werden, was eine permanente Aktivität aller Individuen (...) impliziert. Internalisierung, ein Lieblingswort der amerikanischen Psychologie, passiver als Bejahung, vitaler als Verinnerlichung, könnte man mit unserer Redensart ‚in Fleisch und Blut übergehen‘ umschreiben. Damit käme zum Ausdruck, wie selbstverständlich das vortheorietische ‚Wissen‘ zur ‚Gewissheit‘ wird und soziale Verhältnisse zur ‚zweiten Natur‘ werden“ (Plessner 1997: XII).

Am Ende der Stufen führt Plessner mit den drei „anthropologischen Grundgesetzen“ die strukturellen Merkmale der Verschränkung von Leib und Körper aus. Die Rede ist von den drei Paradoxa „natürliche Künstlichkeit“, „vermittelte Unmittelbarkeit“ und „utopischer Standort“ (Stufen: 383-425). ‚Natürliche Künstlichkeit‘ bedeutet, dass der Mensch „sich zu dem, was er *schon ist, erst machen* [muss]“ (Stufen: 383, H.i.O.). Er ist von Natur aus künstlich (vgl. Stufen: 385), er muss sein ‚Leben führen‘ (vgl. Stufen: 391). Der Mensch „ist zur Freiheit verurteilt, selbst ‚Setzungen‘, Konstruktionen vorzunehmen, Grenzen zu ziehen.“ (Fischer 2008: 257). Sein Verhältnis zur Welt ist von Natur aus gebrochen: Zur Unmittelbarkeit, wie sie dem Tier gegeben ist, muss der Mensch sich erst vermitteln. „Sein Wissen von den Dingen [schiebt] sich als Etwas zwischen ihn [den

33 Inkohärent bleibt in Jägers Aufsatz von 2005, in dem sie Plessner und Bourdieu verbindet, dass sie zwar einerseits von einer auch historisch kontingenten Leib-Körper-Verschränkung spricht, andererseits aber insbesondere in Bezug auf Bourdieus Habituskonzept mehrmals hochgradig missverständliche Formulierungen wie „nach Abschluss der Sozialisation“ (111, 112) oder „wenn der Habitus sich erst einmal gebildet hat und damit der Speicher gefüllt ist“ (105) verwendet. Damit suggeriert sie hier – meines Erachtens ungewollt, da sie in ihrer Dissertation (2004) Bourdieu differenzierter darstellt – dass es sich bei Bourdieu um einen rein strukturalistischen Ansatz handelt und zudem sozusagen Geschichte einen Abschluss findet.

Die Überlegungen zur Historizität der Leib-Körper-Verschränkung sind bisher auch bei Ulle Jäger rein theoretischer Natur geblieben. Interessant könnte in diesem Zusammenhang eine Kopplung an Elias' Verständnis von ‚Verflechtung‘ sein, sowie eine Re-Lektüre seiner materialreichen Studie über den „Prozess der Zivilisation“ (1997). Möglicherweise ließe sich hierbei die historische Bedingtheit der Verschränkung, bzw. Verflechtung von leiblichen Zuständen und gesellschaftlichen Körperdiskursen nachvollziehen.

Menschen, Anm. AP] und die Dinge“ (Stufen: 405). Seine Exzentrizität bedeutet schließlich, dass der Mensch an sich wurzellos ist. Sein Standort ist utopisch: Dort, wo er steht, steht er zugleich nicht. Sein Standort kann jederzeit von ihm selbst in Zweifel gezogen werden. Es gibt für ihn „keine fixierbare Stellung in der Wirklichkeit“ (Kämpf 2001: 71). Vielmehr handelt es sich um

„den ortlosen Ort der Selbstgegebenheit als Selbstdistanz, der nicht durch Reflexion einholbar ist, sondern erst in dieser reflexiven Rückbezüglichkeit entsteht“ (Kämpf 2001: 66).

Alle drei anthropologischen Grundgesetze verweisen auf die Gleichgewichtslosigkeit, die dem Menschen konstitutiv ist. Der Mensch versucht diese Gleichgewichtslosigkeit zu überwinden, was jedoch nie vollends gelingt. Der Mensch „lebt und erlebt nicht nur [wie das Tier, Anm. AP], sondern er erlebt sein Erleben“ (Stufen: 364). Reflexivität ist also mit der exzentrischen Positionalität grundsätzlich gegeben. Anders als das Tier, kann der Mensch sich seines Erlebens reflexiv gewahr werden.

„Denn wie ihm allein die Exzentrizität einen Kontakt mit Realem überhaupt erst möglich macht, befähigt sie ihn auch zur Reflexion. So wird er sich der Wahrnehmungsakte, Wissensakte Vollziehende oder seines Bewusstseins bewusst“ (Stufen: 405).

Durch Reflexion wird Erleben zu Erfahren. Das leibgebundene Erleben, was auch dem Tier bereits gegeben ist, wird ergänzt durch Reflexion, die das Erlebte in einen historischen, sozialen, kulturellen, politischen Kontext stellt. Die exzentrische Positionalität des Menschen in der reflexiven Verschränkung von Körper und Leib bedeutet die Möglichkeit zu Reflexion und Distanzierung und damit auch zu Kritik und Widerstand:

„Plessners These, dass der Mensch in der Lage ist, sich von sich zu distanzieren, betrifft auch sein Verhältnis zu seinem Leib, dessen zweifellos soziale Prägung er, exzentrisch positioniert, im Vollzug kritisch in den Blick nehmen kann. Nur durch dieses Nicht-identisch-Sein mit dem Körper, dieser Abständigkeit zu sich, die es ermöglicht, sich zum ‚sozialisierten‘ wie zum ‚natürlichen‘ Körper zu verhalten, ist es denkbar, dass sich individueller Widerstand gegen die gesellschaftliche, in Fleisch und Blut übergegangene Verkörperung des Sozialen regt“ (Kämpf 2001: 115).³⁴

Reflexivität ermöglicht damit auch die „Zurückweisung der Zwangsansprüche des jeweiligen Wissens“ (Kämpf 2006: 246). Die Zurichtungen des Leib-Körpers können durchbrochen werden.

Exkurs: Emotionen

Emotionen einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, liegen vor allem zwei Überlegungen zugrunde: Anknüpfend an die vorausgehenden Ausführungen zur exzentrischen Positionalität ist festzustellen, dass Emotionen eine Art Schlüsselposition in

34 Gleichwohl spricht Plessner von einem nicht-objektivierbaren Ich-Pol, von etwas Unhintergehbarem. Er benennt damit die Grenze der eigenen Reflexionsfähigkeit.

der Verschränkung von Leib und Körper einnehmen. Zum anderen spielen sie in den hier untersuchten Straßenprotesten eine herausragende Rolle.

Zunächst kurz zur Begrifflichkeit: Zum Teil wird zwischen Gefühlen und Emotionen unterschieden. Diese Trennung ist jedoch kaum trennscharf. Christoph Demmerling und Hilge Landweer benutzen so z.B. den Begriff der Gefühle als Überbegriff für Empfindungen, Stimmungen und Emotionen (vgl. 2007: 5f). Als Empfindung verstehen sie dabei z.B. ein reines Kälte- oder Hitzempfinden, aber auch Lust oder Schmerz. Emotionen sind intentional auf die Welt bezogen, haben also jeweils ein Objekt, wie Wut oder Scham. Stimmungen sind zumeist länger andauernd und können als Teil von habituellen Dispositionen Haltungen begründen. Die Begriffe Emotionen, Gefühle und Empfindungen sind jedoch kaum trennscharf zu unterscheiden und werden in der entsprechenden Literatur in unterschiedlichen Facetten verwendet. So findet sich z.B. auch die Unterscheidung in eruptive, also situative Emotionen einerseits und langandauernde Gefühle andererseits (vgl. Engelen 2007: 7ff). Insbesondere da, wo – wenn auch nur implizit - zwischen einer ‚reinen‘ Empfindung und der gesellschaftlich konnotierten Emotion unterschieden wird bzw. einer ‚körperlichen‘ und einer ‚kognitiven‘ Reaktion (vgl. z.B. Engelen 2007: 7ff), besteht die Gefahr, mit solchen Unterscheidungen letztlich wieder einem Körper-Geist-Dualismus Vorschub zu leisten. Vielmehr muss die leibliche Gebundenheit von Emotionen immer in ihrem gesellschaftlichen Kontext gedacht werden. Aus diesem Grunde verwende ich vor allem die Begriffe ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ synonym. Ob ich mich dabei auf eine singuläre Situation, also z.B. eine bestimmte Demonstrationssituation oder eine länger anhaltende Stimmung beziehe, wird meines Erachtens aus dem jeweiligen Kontext ausreichend klar.

Mit der Frage nach Emotionen beschäftigen sich eine Reihe von Fächern, wie die Psychologie, die Biologie, die Philosophie, die Kulturwissenschaften und die Soziologie. Die Herangehensweisen sind fachspezifisch verschieden und hieraus ergibt sich auch die geschilderte uneinheitliche Begriffsverwendung. Gleichwohl gibt es immer wieder den Versuch zur interdisziplinären Zusammenarbeit, wie z.B. durch die 1984 gegründete ‚International Society for Reserach of Emotions‘ (vgl. Flam 2002: 117).

Um die Rolle von Emotionen in der Leib-Körper-Verschränkung deutlich zu machen, ist zunächst wiederum ein Rückgriff auf stärker philosophische Überlegungen vorzunehmen. In der Beschäftigung mit Emotionen bescheinigt Hermann Schmitz der Philosophie eine „jahrtausendelange“ Tradition, für die „dreierlei charakteristisch“ sei:

„Die Einteilung des Menschen in Körper und Seele, die Hineinverlegung (Introjektion) der Gefühle in die Seele und die Verteilung der Gefühle innerhalb der Seele auf eine Skala zwischen Sinnlichkeit und Geist“ (Schmitz 1992: 20).

Auch bezüglich der philosophischen Auseinandersetzung mit Emotionen lässt sich also wiederum klassischerweise eine binäre Logik, die zwischen Körper und Geist unterscheidet, feststellen. Christoph Demmerling und Hilge Landweer konstatieren in ihrer „Philosophie der Gefühle“, dass für die Überwindung der cartesianischen Unterscheidung von Körper und Geist und für die Vervollständigung einer Beschreibung von Gefühlen die phänomenologische Unterscheidung von Leib und Körper notwendig sei (vgl. 2007: 20). Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Matthias Schlossberger, der eine Theorie der Gefühle nur als phänomenologische Theorie für möglich hält (vgl. 2006: 256). Der Leib ist konstitutiv für eine Gefühlstheorie hinsichtlich von vier Punkten (vgl. hierzu auch Demmerling/Landweer 2007: 27): (1) Mittels des Leibes wird die Subjektivität von Gefühlen beschreibbar. Ist vom eigenleiblichen Spüren die Rede, so beinhaltet das auch Gefühle. Diese werden eben nicht nur in einem bestimmten Körperteil gespürt, sondern ergreifen uns als Ganzes. (2) Gleichzeitig sind Gefühle aber auch insofern ‚objektiv‘, als dass sie räumlich beschrieben werden können. Wut, Trauer, Angst oder Verzweiflung werden dabei meist mit einem Engeempfinden oder als Anspannung beschrieben, während Freude oder Liebe als Weitegefühl, als Erleichterung oder Leichtigkeit wahrgenommen werden. Dieser Gedanke der Unterscheidung zwischen dem Gefühl und dem „affektiven Betroffensein davon“ geht vor allem auf Schmitz zurück (hier: 1992: 21). (3) Die Beschreibung eines Gefühls ist nicht identisch mit der Erfahrung dieses Gefühls. Hierbei spielt der Bezug zum anderen eine wesentliche Rolle, dessen Gefühle wahrgenommen, aber nicht unmittelbar selbst erfahren werden können. (4) Diese Intersubjektivität von Gefühlen kann mit der Unterscheidung von Leib und Körper treffend erfasst werden. Wir erlernen gesellschaftliche Bedeutungen bestimmter Emotionen.

Emotionen im Kontext der Körper-Leib-Verschränkung zu verstehen bedeutet, das Selbst in seiner gesellschaftlichen Einbettung zu verstehen. „[E]motion is the means through which we know the social world and our relation to it“ (Williams/Bendelow 1996: 129). So gesehen können Emotionen als Mittler zwischen Leib und Körper verstanden werden, die gleichsam nicht eine Verbindung herstellen, sondern ein ‚Drittes‘ konstituieren. Dabei spielt wiederum auch die zeitliche Dimension eine Rolle, als dass

„[p]eople (...) increase the range, variety, and subtlety of their emotional responses in accordance with their life experiences and their reflections on these“ (Jaggar 1989: 149).

Wir ‚reifen in Emotionen‘ – wie Jaggar es auch nennt. Unsere Wahrnehmung selbst ist dabei wiederum vermittelt durch Emotionen: „[being] in a particular emotional state entails perceiving the world in a particular way“ (Crossley 2001: 85).

Im Rahmen von Straßenprotesten spielen Emotionen eine besondere Rolle. Zum einen handelt es sich um eine eher außeralltägliche Situation, was die Vermutung nahelegt, dass

entsprechend auch besondere Emotionen bzw. Emotionen in besonderer Intensität zum Vorschein kommen bzw. erzeugt werden. James M. Jasper hat einige Emotionen, die bei Protest relevant sein können, aufgelistet und unterschieden nach primär affektiven (z.B. Solidarität), primär reaktiven (z.B. Wut) und Stimmungen (vgl. Jasper 2007: 593). Guobin Yang hat darüber hinaus beispielsweise den Zusammenhang zwischen den Emotionen, die sich während eines Massenprotests entwickeln, und der Protestdynamik hergestellt (vgl. Flam 2002: 287ff).

Eine besondere Rolle spielt in Bezug auf Straßenproteste der instrumentalisierte Einsatz von Emotionen. So stellt Nick Crossley fest, dass beispielsweise die Empörung und Wut, die Anlass von Protest ist, nicht unmittelbar gegenwärtig ist, sondern beim Straßenprotest selbst hergestellt werden muss (vgl. Crossley 2004: 47). Es bedarf also einer Reflexion darüber, auf welche Weise Emotionen (re-)generiert werden können. Es existieren bestimmte gesellschaftliche Vorstellungen davon, wie Wut zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus teilen kollektive Protestakteur_innen auch ein Protestrepertoire, also Ausdrucksformen für ihre Wut oder Empörung. Diese in der jeweiligen Protestsituation abzurufen und somit Emotionen zu (re-)generieren geschieht mittels Ritualen (vgl. ebd. sowie Kapitel 2.1.2 und 2.1.4).

Insbesondere in Bezug auf Straßenproteste lassen sich in den letzten Jahren unter Aktivist_innen offensivere Auseinandersetzungen mit Emotionen feststellen. Das Besondere an diesen Auseinandersetzungen ist, dass es sich dabei neben den auf den strategischen Einsatz von Emotionen bzw. auf emotionale Betroffenheit beim Publikum abzielende Strategien um den reflektierten Umgang mit den eigenen Emotionen handelt. →,Out of action‘, eine Gruppe zur ‚emotionalen ersten Hilfe‘, gründete sich im Anschluss an die Proteste gegen den →G8-Gipfel in Evian/Frankreich 2003. Eine der Initiator_innen war selber durch eine Protestaktion, bei der sie durch die Reaktionen der Polizei in Lebensgefahr gebracht wurde, traumatisiert. Das Bewusstsein für die Notwendigkeit einer solchen emotionalen ersten Hilfe ist seitdem merklich gestiegen und hatte die Gründung von verschiedenen Gruppen zur Folge.³⁵

Zwischenfazit

Mit der Unterscheidung zwischen Körper und Leib sowie der Verschränkungsthese kann neben der Repräsentationsseite, die meistens in der Körpersoziologie untersucht wird (wie werden Körper dargestellt, repräsentiert, inszeniert etc.), auch analysiert werden, inwiefern diese Körperrepräsentationen auf das leibliche Selbst, die *Selbst*-Erfahrung zurückwirken

35 Z.B. in Großbritannien: Activist Trauma Support, <https://www.activist-trauma.net/>, [25.5.2014]. In Deutschland gibt es neben Out of Action (<https://outofaction.net>, [25.5.2014]), z.B. „Die Gelben“ als Unterstützer_innengruppe im Rahmen von X-tausendmal-quer (www.x-tausendmalquer.de [25.5.2014]) oder die „Psychotanten“ (<http://psychotanten.blogspot.de/>, [25.5.2014]).

(vgl. Jäger 2006: 230ff). Plessner gelingt mit der Verschränkungsthese bzw. der Vorstellung der exzentrischen Positionalität bereits in seiner Grundlegung seiner Anthropologie, den Stufen, was Merleau-Ponty erst in seinen Spätschriften versucht hatte, nämlich eine tatsächliche Überwindung dualistischen Denkens. Schon allein dies macht Plessner interessant für körpersoziologische Konzeptionen. Für die vorliegende Arbeit insbesondere fruchtbar ist der dem Theorem der exzentrischen Positionalität zugrunde gelegte Gedanke eines per se reflexiven Verhältnisses zwischen Körperwissen und Leiberfahrung: die menschliche Eigenschaft des Zu-sich-selbst-Abstand-nehmen-Könnens. Der Mensch weiß um sich (seinen Körper) und kann sich (seinen Leib) dabei doch nie hintergehen. Hier verbinden sich Körper- und Wissenssoziologie. Die Unruhelage zwischen Körperwissen und Leiberfahrung bringt den Menschen immer wieder dazu, ein Gleichgewicht anzustreben und sein Handeln danach auszurichten. Der Mensch erfährt sich dadurch als zu sich ermächtigt, worauf im folgenden Kapitel noch ausführlicher eingegangen wird. Seine Fähigkeit, zu sich selbst Abstand zu nehmen, bedeutet auch, sein Gegenüber als ein Selbst zu erkennen, was wechselseitig der Fall ist und dazu führt, dass beide ihr Handeln voneinander abhängig machen („doppelte Kontingenz“).

Mit dem Exkurs zu Emotionen wurde verdeutlicht, inwiefern diese gewissermaßen als ‚Operationalisierung‘ der Verschränkungsthese fungieren können. Sie weisen in ihrer räumlichen Beschreibbarkeit (z.B. Weite- oder Engegefühl) körperlich-dinghafte Dimensionen auf und folgen je spezifischen sozial-kulturellen Diskursen, sind gleichzeitig als leiblich gespürte Empfindungen jedoch nur bedingt interaktiv nachvollziehbar.

2.3 Körper und Macht

Im vorherigen Kapitel wurde gezeigt, dass bereits in Plessners Verständnis von Reflexivität, die mit dem Begriff der exzentrischen Positionalität erfasst wird, menschliche Macht angelegt ist im Sinne des Zwangs, sein eigenes Leben zu führen. In seinem 1931 und damit nur drei Jahre nach den Stufen erschienenen Werk zu „Macht und menschliche Natur“ (im Folgenden: MN) beschäftigt er sich ausführlich mit den anthropologischen Grundkonstanten der Macht. In seiner Studie zu „Lachen und Weinen“ (L&W) zeigt er schließlich beispielhaft das aus der exzentrischen Positionalität des Menschen resultierende Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein auf. Diese materiale Veranschaulichung des Macht-Wissen-Verhältnisses wird hier ebenfalls nachvollzogen.

Heinrich Popitz, der Ende der 1940er Jahre bei Plessner in Göttingen studiert hatte und durch dessen Ansatz maßgeblich geprägt wurde, hat die Frage der menschlichen Macht im

Plessnerschen Sinne weiterbearbeitet.³⁶ Macht und Ohnmacht als anthropologische Grundkonstanten finden sich dabei insbesondere in den Begriffen der ‚Verletzungsmacht‘ und ‚Verletzungsoffenheit‘. Im Kontext der Erläuterungen zu seinem Machtverständnis wird auch auf Michel Foucaults Machtanalytik eingegangen, die wesentliche Berührungspunkte mit der Plessnerschen bzw. Popitzschen politischen Anthropologie aufweist.

2.3.1 Der Primat des Politischen bei Plessner

Bereits in den Stufen ist mit der exzentrischen Positionalität Historizität angelegt. Sie wird jedoch nur am Ende im Zusammenhang mit den anthropologischen Grundgesetzen kursorisch erwähnt, aber nicht weiter ausgeführt. Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit des Menschen („anthropologische Grundgesetze“) bringt ihn dazu, immer wieder durch sein Handeln um dieses Gleichgewicht zu ringen. Doch er erlangt dieses Gleichgewicht nie oder nur vermeintlich und wird sogleich wieder aus der Ruhelage geworfen.

„Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts“ (Stufen: 417).

In Plessners Schrift „Macht und menschliche Natur“ von 1931 führt er diesen Gedanken weiter und es wird deutlich(er), dass seine philosophische Anthropologie zugleich eine historische und politische ist. So gesehen kann Stufen als Fundierung von MN betrachtet werden. Während der zentrale Begriff in den Stufen die Exzentrizität ist, verschiebt sich die Perspektive in MN auf die Unergründlichkeit des Menschen und die daraus folgenden Konsequenzen. Die Überlegungen zur konstitutiven Gleichgewichtslosigkeit werden dahingehend weitergeführt, dass der Mensch „geschichtlich unerschöpflich“ und daher unbestimmt bleibt.

„Damit“ – so Heike Delitz – „radikalisiert das Prinzip der ‚Unergründlichkeit‘ die These ‚exzentrischer Positionalität‘ in einer historischen Anthropologie“ (2006: 174).

Der Mensch ist ‚offene Frage‘. Die in den anthropologischen Grundgesetzen formulierte Notwendigkeit der künstlichen Herstellung von Natürlichkeit, der Vermittlung der Unmittelbarkeit und der nie gänzlich gelingenden Positionierung im Hier-Jetzt bedeutet, dass der Mensch „nur lebt, wenn er sein Leben führt“ (MN: 200). Dieses Führen des eigenen Lebens ist nur möglich, weil

„der Mensch als offene Frage Macht ist“. Deshalb „rechnet er sich zu, ermächtigt er und hebt (...) in der Gesetzgebung und Rechtsprechung dieses zu sich ermächtigt Sein in die Sphäre ausdrücklicher Satzung“ (MN: 200).

36 Zum philosophisch-soziologischen Werdegang von Popitz und Plessners Einfluss auf Popitz vgl. Fischer 2006: 331ff und Fischer 2009: 283ff.

Diese Formulierung des Menschen *als* Macht ist insofern bedeutsam, als dass es hierbei nicht um ein Macht-*Haben* geht. Plessners Machtbegriff ist eher als ein Vermögen, ein Können zu verstehen, das es dem Menschen ermöglicht, seine eigene Geschichte zu bedingen und nicht nur durch sie bedingt zu sein (vgl. MN: 190). Für Plessner ist diese Perspektive auf den Menschen als Macht Bedingung dafür, das Wesen des Menschen nicht außergeschichtlich und absolut zu bestimmen (vgl. MN: 201). „[W]as der Mensch ist, kann er nur durch die Geschichte erfahren“ (MN: 221). Auch hier gilt die in den anthropologischen Grundgesetzen formulierte Paradoxalität: Um seine Unergründlichkeit wissend, kann der Mensch sie doch nie hintergehen.³⁷ Insofern findet sich in MN eine Ergänzung bzw. Vertiefung des Exzentrizitätsverständnisses aus den Stufen.

„[MN] wehrt sich wie die Stufen gegen einen Substantialismus und Dualismus in der Bestimmung des Menschen und beschreibt Menschsein in einer Verschränkung von Macht und Ohnmacht, Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit, Selbst und Anderes, Leibseele und Körper, Geist und Natur usw.“ (Bek 2011: 213).

Später kommt zu den anthropologischen Grundgesetzen die Figur des ‚homo absconditus‘ hinzu (Plessner 1969): Das Heraustreten aus der eigenen zentrischen Position und das Einnehmen der exzentrischen Position, das das gegenständliche Habhaftwerden des Körpers bedeutet, bleibt an den eigenen Leib gebunden und ist nicht als eine Ablösung vom Leib zu verstehen. Jede Reflexivität ist – wie auch bei Merleau-Ponty – beschränkt durch ihre leibliche Gebundenheit. Der Leib ist unhintergebar (vgl. MN: 160ff). Deshalb spricht Plessner in Anlehnung an die Vorstellung vom deus absconditus vom homo absconditus – dem verborgenen Menschen (1969). Für Plessner ist diese Unergründlichkeit des Menschen der Mittelpunkt der Anthropologie (MN: 161). Die exzentrische Positionalität – dass also der Mensch zu sich selbst in Distanz treten kann – beinhaltet, dass er „sich und seiner Welt offen, (...) um seine Verborgenheit [weiß]“ (Plessner 1969: 357).

Da der Mensch homo absconditus, also sich selbst verborgen ist, ist er auch immer nur begrenzt bestimmbar.

„Er kann sich nie *ganz* in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Fingerzeig auf sich selbst. Deshalb hat er Geschichte. Er macht sie, und sie macht ihn. (...) Sein Tun, zu dem er gezwungen ist, weil es ihm erst seine Lebensweise ermöglicht, verrät und verschleiert ihn“ (Plessner 1969: 359, H.i.O.).

37 Dies heißt konsequent für Plessner auch, dass seine eigene Theorie vom Wesen des Menschen als Macht geschichtlich bedingt und selbst offene Frage bleibt: „Solange er an dieser Konzeption seines Wesens als Macht festhält, hat er Macht und gibt es Entwicklung. Aber das Kriterium, mit ihr das Wesen des Menschen schlechthin getroffen zu haben, bleibt der Geschichte immanent und bleibt selbst eine offene Frage. Ihre Lösung ist theoretisch nur regulativ, nicht konstitutiv möglich, weil sie es selber nicht will gemäß dem Prinzip der Unergründlichkeit. Theoretisch definitiv ist die Wesensbestimmung des Menschen als Macht oder als eine offene Frage nur insoweit, als sie die Regel gibt, eine inhaltliche oder formale theoretische Fixierung als... [sic!] *fernzuhalten*, welche seine Geschichte in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein einem außergeschichtlichen Schema der Geschichtlichkeit unterwerfen möchte“ (MN: 190).

Der „Versuch, sich zu verstehen,“ – so Heike Kämpf – „(...) entfaltet seine kritische Kraft gerade in der Offenheit und Irritierbarkeit, die aus der reflexiven Einstellung erwächst“ (Kämpf 2006: 251). Diesem Verständnis, das der Mensch von sich erlangt, entspringt sein Handeln. Er ist damit ‚zu sich ermächtigt‘. Im Unterschied zum Tier, das seinen Leib zentrisch positionalisiert, „*durchherrscht*“, *beherrscht* der Mensch seinen Leib (Plessner 1969: 356, H.i.O.).

2.3.2 Lachen und Weinen als Veranschaulichung von Exzentrizität und Unergründlichkeit

Im Ausdrucksverhalten von Lachen und Weinen, das Plessner in seiner gleichnamigen Studie untersucht hat, lässt sich die Verschränkung von Leib und Körper und zugleich die Unergründlichkeit des Menschen veranschaulichen. Joachim Fischer versteht insofern L&W als Plessners Hauptwerk, als dass Plessner hierin die in den Stufen grundlegend entwickelte philosophische Anthropologie ‚durchführt‘ (vgl. Fischer 2008: 254). Plessner analysiert Lachen und Weinen als spezifisch menschliche Wesensmerkmale und zeigt auf, dass sie keineswegs – wie bis dato oftmals in der Forschungsliteratur nahegelegt – biologische Mechanismen im Sinne ‚natürlicher‘ Reaktionen auf Reize sind, wie sie für das Tier kennzeichnend wären. Vielmehr handle es sich um menschliche Grenzsituationen, in denen sich die Verschränkung von Leib und Körper manifestiert.

„Der außer Verhältnis zu ihm [dem Menschen, Anm. AP] geratene Körper übernimmt für ihn die Antwort, nicht mehr als Instrument von Handlung, Sprache, Geste, Gebärde, sondern als Körper. Im Verlust der Herrschaft über ihn, im Verzicht auf ein Verhältnis zu ihm bezeugt der Mensch noch sein souveränes Verständnis des Unverstehbaren, noch seine Macht in der Ohnmacht, noch seine Freiheit und Größe im Zwang“ (L&W: 276).

Die leibliche Antwort auf den Sinnverlust ist also, die Antwort bzw. Reaktion dem Körper zu überlassen. Lachen und Weinen sind damit auch Krisenreaktionen, die auf den Menschen als zu sich ermächtigt verweisen: „Nur wer Selbstbeherrschung besitzt, kann sie verlieren“ (Plessner 1950: 432). Der Mensch erfährt damit ex negativo seine Macht: Im Lachen und Weinen zeigt sie sich im Verlust der Selbstbeherrschung als Ohnmacht. Die Gleichgewichtslosigkeit und permanente Unruhelage manifestiert sich in der Hingabe und Ergriffenheit von Lachen und Weinen, in denen „der Mensch das Opfer seines Geistes“ wird (ebd.). Es zeugt noch von seinem Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein, dass der Mensch sich seinem Körper überlässt und

„auf die Einheit mit ihm, die Herrschaft über ihn [verzichtet]. Mit dieser Kapitulation als leibseelisch-geistige Einheit behauptet er sich als Person. (...) Im Verlust der Herrschaft über ihn [den Körper, AP], in der Desorganisation bezeugt der Mensch noch Souveränität in einer unmöglichen Lage“ (L&W: 363f).

Plessner macht damit in seiner Analyse von Lachen und Weinen als menschliche

Wesensmerkmale das gebrochene Verhältnis des Menschen zu seinem Körper deutlich und zeigt exemplarisch auf, dass die menschliche Gesetztheit in die exzentrische Positionalität zugleich die Selbstermächtigung des Menschen zu sich beinhaltet, wie auch die „Grenze seiner Macht“ (L&W: 236). Im Vorwort zur zweiten Auflage von L&W stellt Plessner entsprechend fest:

„Eine Grundentdeckung, eine Grunderfindung geht voraus, eine tragende Konzeption: Mensch zu sein, über sich bestimmen, Verantwortung haben, anerkennen können. Was immer zu den spezifischen Gaben menschlicher Natur gerechnet sein will, liegt nicht im Rücken menschlicher Freiheit, sondern in ihrem Bereich, dessen sich jeder einzelne stets von neuem bemächtigen muss, will er ein Mensch sein. (...) Nicht nur die Menschen wandeln sich, auch das Menschliche verändert sich im Wandel der Zeit“ (L&W: 210).

Die Fähigkeit zum Abstandnehmen, zur Reflexivität ermöglicht dem Menschen sein Handeln. Im Fall von Lachen und Weinen ist es gewissermaßen die Entscheidung, nicht zu handeln, sondern das Verhalten einzig dem Körper zu überlassen. Besonders deutlich lässt sich dies an gewolltem, ‚hergestellten‘ Lachen zeigen, dass zunächst einmal intuitiv als Einwand zu Plessners Ausführungen erscheint, der ja Lachen eben als Kontrollverlust versteht. Bekannt sind solche Formen des Lachens z.B. aus dem Lachyoga oder auch aus der Protestform der Lachparade.³⁸ In beiden Fällen ist das Lachen zunächst als bewusst hergestelltes ein künstliches. Nach einiger Zeit verselbstständigt sich das Lachen jedoch und wird zu unkontrolliertem Lachen. In Anlehnung an Plessners Begriffsbildung ließe sich hierbei also von einem ‚kontrollierten Kontrollverlust‘ sprechen.

2.3.3 Verletzungsmacht und Verletzlichkeit bei Popitz und Foucaults Machtanalytik

Plessners Argumentation der menschlichen Macht als *conditio humana* aufgreifend, fragt Popitz nach den „Handlungsfähigkeiten“ und „vitalen Bedingtheiten“, auf denen menschliche Macht beruht (PdM: 11). Hatte sich Popitz bereits 1968 mit „Prozessen der Machtbildung“ beschäftigt, integriert er diese 1992 in grundlegendere Überlegungen zum Thema und bringt eine stark erweiterte Auflage mit dem Titel „Phänomene der Macht“ (im Folgenden: PdM) heraus um „einen allgemeinen Bezugsrahmen für die Analyse von Machtphänomenen“ vorzulegen (PdM: 11).³⁹ Neu und für die folgenden Ausführungen insbesondere von Interesse ist die einleitende Abhandlung zum Konzept der Macht (PdM: 11-39). Näher erläutert werden die „Durchsetzungsformen“ der Macht im darauf folgenden ersten Teil (PdM: 43-181).

38 Zu Lachyoga vgl. die umfangreiche homepage <http://www.laughteryoga.org/>, [20.5.2014]. Zu Lachparaden als Protestform Amann 2005: 35-37.

39 Darin: „Prozesse der Machtbildung“, 185-231.

Die Grundlegung jeglicher Machtbeziehungen sieht Popitz in der Verletzlichkeit und Verletzungsmacht des Menschen. Hieraus leiten sich die vier ‚anthropologischen Grundformen der Macht‘ ab, die Popitz als mögliche analytische Leitlinien versteht (vgl. PdM: 11): Die Aktionsmacht, die instrumentelle Macht, die autoritative Macht und die Macht des Datensetzens.

Die *Aktionsmacht* ist die direkteste Form der Macht:

„Im direkten Akt des Verletzens zeigt sich unverhüllter als in anderen Machtformen, wie überwältigend die Überlegenheit von Menschen über andere Menschen sein kann. Zugleich erinnert der direkte Akt des Verletzens an die permanente Verletzbarkeit des Menschen durch Handlungen anderer, seine Verletzungs-Offenheit, die Fragilität und Ausgesetztheit seines Körpers, seiner Person“ (PdM: 43f).

Verletzung meint dabei explizit nicht eine rein physische Schädigung, sondern betrifft die Person in ihrer Ganzheit, also in ihrer Leib-Körper-Verschränkung. Dies ist insbesondere angesichts der Popitz-Rezeption in der deutschsprachigen Gewaltforschung hervorzuheben, bei der Popitz' Gewaltverständnis fälschlicherweise auf eine physische Verletzlichkeit reduziert wird (z.B. von Trotha 1997). Popitz' Verständnis von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht schließt aber eben gerade insofern an die philosophische Anthropologie seines Lehrers Plessner an, als dass der Mensch nie nur als ein objektiviertes Körperding verletzt werden kann. Gewalt ist ein Beziehungsverhältnis zu einem anderen Menschen und ist immer mit starken Emotionen verbunden. Auch durch physische Gewalt ausgelöste Schmerzen sind deshalb nie etwas „bloß Körperliches“ (PdM: 45). Die durch einen sportlichen Boxkampf empfundenen Schmerzen sind andere als die, die durch einen Überfall ausgelöst werden: Während neben anderen Unterschieden die Gewalt im ersten Fall verregelt ist und ein gegenseitiges Einverständnis über die Konstellation voraussetzt, stellt der zweite Fall eine stärkere Entgrenzung der Gewalt dar. Dementsprechend unterscheidet sich auch das jeweilige Empfinden der physischen Verletzung deutlich.

Gewalt kann darüber hinaus andere Formen als physische Schädigungen annehmen. Wer Gewalt anwendet – so Popitz – „kann den Kredit kündigen, das Haus anzünden, den anderen einsperren oder vertreiben, ihn verstümmeln, vergewaltigen, töten“ (PdM: 43). Formen der Gewalt sind „Aktionen zur Minderung sozialer Teilhabe (gesellschaftlicher Integrität), zur materiellen Schädigung und zur körperlichen Verletzung“ (PdM 44, vgl. auch 24f). Um das Missverständnis der Engführung des Gewaltbegriffs in der Popitz-Rezeption zu vermeiden wird deshalb statt von Verletzungen z.B. auch von „Schädigungen der personalen Integrität“ gesprochen (Endreß 2013).

Instrumentelle Macht meint das Auf-Dauer-Stellen von Verletzungsmacht. Instrumentelle Macht funktioniert über das Androhen von Verletzung. Anders als instrumentelle Macht über Tiere, wie sie jeder Dressur zugrundeliegt, kommt bei der instrumentellen Macht

über Menschen wiederum die menschliche Besonderheit der exzentrischen Positionalität zum Zuge: Die Gleichzeitigkeit der zentrischen Positionierung und des Aus-sich-heraustreten-Könnens bedeutet eben auch eine Gleichzeitigkeit von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht. Dies macht Menschen im Falle von instrumenteller Macht ausbeutbar als „Helfer und Helfershelfer“:

„Sie können umsichtig und planvoll im Dienst von Systemen der Machtausübung handeln. Als Helfer und Helfershelfer dienen sie nicht nur als Werkzeuge, sondern auch als intelligente Multiplikatoren der Macht“ (PdM: 27).

Ein wesentliches Strukturmerkmal instrumenteller Macht ist, dass der Drohende etwas von dem Bedrohten will, statt lediglich eine unvermeidbare Aggression anzukündigen (vgl. PdM: 82). Instrumentelle Macht beruht also auf der Offenheit menschlichen Verhaltens: „Sie setzt voraus, dass der Bedrohte sich fügen oder sich wehren kann“ (PdM: 82). Ein weiteres Strukturmerkmal instrumenteller Macht ist, dass der Drohende sich gewissermaßen abhängig macht vom zukünftigen Verhalten des Bedrohten. Letzterer kann so gegebenenfalls auch den Zeitpunkt des Konflikts bestimmen. Zudem ist von der Einlösung der Androhung die zukünftige Glaubwürdigkeit des Drohenden abhängig. Wer versucht, instrumentelle Macht anzuwenden, riskiert deshalb auch immer Macht (vgl. PdM: 83). Instrumentelle Macht kann über „verdeckte Drohungen“ und entsprechend „verdeckte Fügsamkeit“ funktionieren, wie Popitz am Beispiel des Lobbyismus verdeutlicht (PdM: 89f). Instrumentelle Macht kann so „zur Routine werden, für die Verständigung untereinander zur Konvention“ (PdM: 90).

Autoritative Macht beruht auf dem Streben nach Anerkennung. Dieses wiederum leitet sich aus der anthropologischen Grundkonstante der menschlichen Reflexivität ab: Weil der Mensch von außen auf sich blickt – also mit den Augen des anderen – gleichzeitig jedoch nie die eigene Zentrierung im Leib aufgehoben ist, ist sein Selbstwertgefühl nicht unabhängig von sozialer Anerkennung. Die Autoritäten schafft der Mensch dabei insofern selbst, als dass er sich insbesondere von denjenigen Anerkennung verspricht, denen er selbst Anerkennung zuteil werden lässt (vgl. PdM: 114ff). Von autoritativer Macht soll jedoch nach Popitz erst gesprochen werden, „wenn die Anerkennungsbedürftigkeit, die Anerkennungsfixiertheit anderer bewusst dazu ausgenutzt wird, ihr Verhalten und ihre Einstellung zu beeinflussen“ (PdM: 129). Popitz nennt vier Kennzeichen von Autoritätsbindungen: 1) Es handelt sich um eine „innere Macht“, „die es nicht nötig hat, mit äußeren Vor- und Nachteilen zu operieren“, sondern „auch dort Konformität erzeugt, wo Handlungen nicht kontrolliert werden können“ (PdM: 28, vgl. auch 108). 2) Die Bindung an eine Autorität bedeutet nicht nur die Anpassung des Verhaltens, sondern auch der eigenen Bewertungen, Einstellungen und Haltungen (vgl. PdM: 108) – also der Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, wie es bei Bourdieu heißt. 3)

Autoritätsbeziehungen sind zumeist dadurch gekennzeichnet, dass sie auf Zwangsmittel verzichten können, obgleich sie sie auch einsetzen können (vgl. PdM: 109, 119). 4) Autoritätsbindung bedeutet immer auch die Anerkennung der Überlegenheit des anderen, wobei diese Überlegenheit partiell sein kann, sich also nur auf einzelne Charakteristika, Themen oder Handlungsweisen beziehen kann (vgl. PdM: 110).

Popitz' Verständnis autoritativer Macht erinnert damit unter anderem auch an Norbert Elias' Ausführungen, wie Fremdzwang zu Selbstzwang wird⁴⁰, insbesondere aber an Michel Foucaults ‚Analytik der Macht‘. Foucault spricht von ‚Analytik der Macht‘ in Unterscheidung zu einer *Machttheorie* um deutlich zu machen, dass jegliche Machtanalyse zeitlich und räumlich gebunden ist und damit auch die Analyseraster selbst historischen Veränderungen unterworfen sind. Auch hierin können deutliche Anklänge an Plessner gesehen werden, der auch seine Anthropologie konsequenterweise als immer nur vorläufig versteht (vgl. Fußnote 37). Zudem weist Foucaults Machtanalytik entscheidende Berührungspunkte mit Plessners politischer Anthropologie in der engen Verknüpfung von Verkörperung, Macht und Wissen auf, weshalb hier zumindest kurz auch auf Foucault eingegangen werden soll.⁴¹ Hier geht es jedoch nicht um eine umfassende Rezeption der Foucaultschen Machtanalytik, sondern um die Benennung wesentlicher Aspekte um die Nähe zu den Konzepten Plessners und Popitz' zu verdeutlichen.

Foucaults Machtanalytik hat sich während seiner wissenschaftlichen Auseinandersetzungen verändert, bzw. erweitert. In seinen früheren Abhandlungen, wie z.B. „Überwachen und Strafen“ (1976) versteht er Subjektwerdung als Unterwerfung, als Anpassung an äußere Zwänge. Foucault kritisiert später seine einseitige Fokussierung auf Herrschaftstechnologien und untersucht die Wechselwirkungen zwischen diesen und Selbsttechnologien (vgl. zur Selbstkritik z.B. Foucault 1993: 203). Selbsttechnologien beziehen sich dabei auf die Kunst, das eigene Leben zu führen bzw. sich selbst seines Körpers zu bemächtigen.⁴²

40 Als einschlägige Studie zur Frage, wie Fremdzwang zu Selbstzwang wird, gilt der zweibändige Klassiker „Prozess der Zivilisation“ (Elias 1997). Für einen kurzen Überblick sei hier auf Elias' Definition des Grundbegriffes „Zivilisation“ in Bernhard Schäfers Handbuch verwiesen (Elias 2003).

41 So schreibt z.B. Volker Caysa wohlgermerkt über Foucault und nicht über Plessner: „Eine Anthropologie des Körpers muss auch deshalb als Körperanalytik eine Machtanalytik sein, weil die Macht eben nicht nur am Körper ansetzt, ihn durchströmt, durch ihn hindurchgeht und sich ihn unterwirft, sondern weil die Körper, indem sie sich zueinander verhalten, elementar Macht sind, die man, wenn man ihrer mächtig ist, selbstbewusst gegen andere Macht einsetzen kann“ (2003: 139).

42 Die Frage der Macht über sich selbst, wie sie auch in Plessners Machtanalytik angelegt ist, bleibt bei Popitz außen vor: Popitz verweist auf den_die Attentäter_in und den_die Märtyrer_in um die Unvollkommenheit und Vollkommenheit der Macht darzustellen: Kein_e noch so mächtige_r Herrscher_in ist vor dem_der Attentäter_in wirklich sicher und kein_e noch so mächtige_r Herrscher_in kann dem_der Märtyrer_in die Freiheit nehmen sich selbst zu töten (vgl. Popitz 1992: 58ff). Sein Fokus liegt dabei auf der Gegenüberstellung von Herrschenden und Beherrschten. Das Spannungsverhältnis von Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit *innerhalb* des Selbst bleibt bei Popitz hier implizit.

Darin lässt sich eine große Nähe zum Plessnerschen und Popitzschen Machtverständnis sehen, das von der Omnipräsenz von Macht ausgeht, dem Menschen per se Macht zuspricht und sich von normativen Deutungen des Machtbegriffes verabschiedet, wie z.B. in Foucaults Verständnis von Widerstand deutlich wird: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht“ (Foucault 1977: 116). Foucault erkennt damit neben dem repressiven den produktiven Charakter von Macht an.

„Der Grund dafür, dass die Macht herrscht, dass man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, dass sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muss sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht“ (Foucault 1978: 35).

Zudem stellt er bei der Untersuchung der Wechselwirkungen von Herrschafts- und Selbsttechnologien heraus, dass Freiheit die Existenzbedingung von Macht ist (Foucault 1987: 254ff). Dieses Verständnis findet sich auch bei Plessner:

„Würde besitzt allein die gebrochene Stärke, die zwischen Macht und Ohnmacht gespannte zerbrechliche Lebensform. (...) Mit der Entdeckung seiner selbst, diesem Über-sich-selbst-hinaus-Sein, dieser fatalen présence à soi hat der Mensch seine Freiheit gewonnen und die ungebrochene Sicherheit seiner Animalität verloren“ (Plessner 1948: 416).

Freiheit – so Plessner – erwächst zunächst aus der exzentrischen Positionalität, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Nur da, wo der Mensch noch frei ist zwischen Handlungsoptionen zu wählen, kann Macht auf ihn ausgeübt werden. Implizit greift Foucault damit auf, was Plessner bereits als das Ermächtigtsein des Menschen zu sich selbst beschrieben hat. Dieses Zu-sich-ermächtigt-Sein, diese letztliche Notwendigkeit, das eigene Leben zu führen, fasst Foucault als ‚Selbsttechnologie‘ oder auch ‚Selbstführung‘ (vgl. Foucault 1993: 203). Dies findet sich maßgeblich in Foucaults Begriff der ‚Regierung‘:

„Regierung im Sinne von Foucault bezieht sich somit nicht in erster Linie auf die Unterdrückung von Subjektivität, sondern vor allem auf ihre ‚(Selbst-)Produktion‘, oder genauer: auf die Erfindung und Förderung von Selbsttechnologien, die an Regierungsziele gekoppelt werden können“ (Bröckling et al. 2000: 29).

In diesem Sinne versucht Foucault mit dem vieldiskutierten Konzept der Gouvernementalität, das oftmals opake, verschleierte Verhältnis von Herrschafts- und Selbsttechnologien zu analysieren und aufzudecken. Opak sind diese Wechselwirkungen deshalb, weil sie sich in die Körper selbst einschreiben, zur ‚zweiten Natur‘ werden, womit sich der Bogen zu Popitz, Plessner und Bourdieu spannen lässt.

Macht – so wird des Weiteren mit Foucault deutlich – ist keine einem einzelnen oder einer Gruppe innewohnende Eigenschaft, sondern kennzeichnet eine Beziehung zwischen Menschen. Wenn bei Foucault von Macht die Rede ist, geht es genau genommen immer

um *Machtverhältnisse*. Macht ist also vielmehr den Praktiken inhärent und nicht einzelnen Subjekten. Macht wird verstanden als „Wirkungsvermögen menschlicher Handlungen“ (Richter 2005: 114). Diesen Zugang zum Machtverständnis teilt Foucault mit Bourdieu, für den die Logik der Praxis ausschlaggebend ist. Auch bei Plessner und Popitz ist diese Relationalität angelegt, die jeglichen Substantialisierungen des Machtbegriffes entgegensteht.

Foucault hat sich dabei – und auch hier finden sich deutliche Berührungspunkte mit der Plessnerschen Anthropologie – immer für Macht-Wissen-Komplexe interessiert, was sich auch in dem zusammengesetzten Begriff der *Gouvernementalität* widerspiegelt. Die Begrenztheit der menschlichen Reflexivität hat er dabei folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Die Leute wissen, was sie tun; häufig wissen sie, warum sie das tun, was sie tun; was sie aber nicht wissen, ist, was ihr Tun tut“ (zitiert nach Dreyfus/Rabinow 1987: 219). Erinnert sei zum Vergleich an Plessners Verständnis der Eingeschränktheit reflexiver Verfügbarkeit von Macht:

„Denken wir das ‚offene Frage Sein‘, die Macht als eine Essenz im Menschen, dann kann ihre Wahrheit nur durch die Geschichte selber erhärtet werden. Dann gilt der Diltheysche Satz, dass der Mensch das, was er ist, nur durch die Geschichte erfahren könne, auch im praktischen Sinne“ (MN: 191).⁴³

Der Mensch und sein Tun bleiben letztlich ‚offene Frage‘ (Plessner), die Praxis hat ihre eigene Logik (Foucault, Bourdieu).

In Foucaults Verständnis ist das Verhältnis von Macht und Wissen kein kausales, in dem Sinne, dass Macht immer Wissen entspringen würde oder umgekehrt Macht immer das jeweilige Wissen prägt. Er versteht die Beziehung zwischen Macht und Wissen als Wechselverhältnis: Beide erzeugen sich gegenseitig. Macht-Wissen-Komplexe sind dabei historisch spezifisch und müssen in ihrer jeweiligen Erscheinung analytisch bestimmt werden.

Deutlich geworden sein sollte anhand dieser Ausführungen die konzeptionelle Nähe zwischen der Plessnerschen Anthropologie und Foucaults Analytik der Macht. Anders als Foucaults oftmals eher mäandernde Ausführungen zu Macht-Wissen-Komplexen und deren Verkörperungen, scheinen mir Plessners Verschränkungsthese, die Figur der exzentrischen Positionalität, das Verständnis des Menschen als ‚offene Frage‘ und zu sich selbst ermächtigt, sowie Popitz' Ausführungen zu den anthropologischen Grundkonstanten von Verletzungsmacht und Verletzlichkeit als heuristischer Zugang zum empirischen Material geeigneter.

Auf die bei Popitz genannten vier Grundformen von Macht zurückzukommen, sei hier schließlich die vierte Form genannt: die *Macht des Datensetzens*. Gemeint ist die

43 So bereits auch schon in den Stufen: „Es ist Gesetz, dass im letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren“ (Stufen: 419).

zunehmende Technisierung von Macht:

„Wer heute über die technische Gestaltung unserer Lebensumwelt entscheidet, wer datensetzende Macht hat, kann in kürzester Frist ein unermessliches Ausmaß von Macht über unermesslich viele Menschen und eventuell (wie beim Bau eines Atomkraftwerkes) über unermesslich lange Zeiträume ausüben“ (PdM: 180).

Popitz' Überlegungen und Beispiele zu datensetzender Macht sind eher an großen gesellschaftlichen Fragen ausgerichtet. Gleichwohl lassen sie sich auch auf Situationen des Straßenprotests übertragen. Erinnerung sei hier an die in Kapitel 2.1.5 erläuterte ‚manufactured vulnerability‘: Aktivist_innen, die aufgrund technischer Hilfsmittel und deren Einsatz zur Manifestation ihrer Verletzlichkeit gleichzeitig ihre eigene Verletzungsmacht erhöhen, z.B. indem sie die Zufahrt eines atomaren Zwischenlagers nicht nur mit einer Sitzblockade versperren, sondern sich an dessen Zaun anketten oder die Straße unterhöhlen und sich darunter festketten. Auch sie erreichen dadurch in kürzester Zeit über viele Menschen Macht (Polizist_innen, Techniker_innen, Menschen, die die Straße benutzen wollen etc.) und dies mitunter über lange Zeiträume.⁴⁴

2.3.4 Zwischenfazit

Anknüpfend an die im Kapitel 2.2.3 dargestellte exzentrische Positionalität, wurde in diesem Kapitel dargelegt, inwiefern sich das Plessnersche Machtverständnis aus der Verschränkung von Leib und Körper ableitet. Die Reflexivität des Menschen bedeutet zugleich ein Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein: Dadurch, dass der Mensch immer auch eine Position außer sich selbst einnehmen kann, kann er sich handelnd verändern. Aus diesem Grund ist er nicht nur ermächtigt zu sich selbst, sondern im Sinne der ‚doppelten Kontingenz‘ tritt er so auch in Beziehung mit anderen, über die er entsprechend Macht ausüben kann. In seiner Studie zum Ausdrucksverhalten von Lachen und Weinen verdeutlicht er die Gleichzeitigkeit von Exzentrizität und Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein.

Des Weiteren wurde die an Plessner anschließende Machttheorie von Popitz dargelegt. Dabei sind insbesondere die Überlegungen zur Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht für die vorliegende Arbeit von Interesse. Schließlich wurden die Parallelen zwischen der politischen Anthropologie Plessners und Foucaults Machtanalytik benannt. Hier ergeben sich wesentliche Berührungspunkte. Wenn auch Plessners und Popitz' Ausführungen in ihrer Präzision als Heuristik für den Zugang dieser Arbeit hilfreicher scheinen, so werden durch diesen Vergleich auch Konzepte Foucaults handhabbarer, wie z.B. die der Selbsttechnologien, die stärker als bei Plessner auch auf

⁴⁴ Ein anderes einschlägiges Beispiel sind Baumbesetzungen, bei denen meist über längere Zeiträume von bis zu mehr als einem Jahr, Aktivist_innen in improvisierten Baumhäusern wohnen um die jeweiligen Bäume vor deren Abholzung zu bewahren (vgl. z.B. den autobiographischen Bericht einer Baumbesetzerin: Hill 2002).

selbstdisziplinatorische Praktiken verweisen.

2.4 Zum Nexus von Protest, Körper, Reflexivität und Macht – eine Zwischenbilanz

In den bisherigen Kapiteln wurden die theoretisch-konzeptionellen Grundlagen der vorliegenden Arbeit entwickelt und dargelegt. Deutlich geworden sein sollte der Nexus von Protest, Körper, Reflexivität und Macht, der hier nochmals zusammengefasst wird.

Für darstellerische Zwecke wurden in diesem Kapitel nacheinander und aufeinander aufbauend die Themenkomplexe Körper und Protest (2.1), Körper und Reflexivität (2.2) sowie Körper und Macht (2.3) entwickelt. Kapitel 2.1 setzte dabei gewissermaßen im Sinne einer inhaltlichen Einleitung zum Forschungsgebiet der vorliegenden Arbeit grundlegend an der bis dato existierenden Literatur zum Thema Körper und Protest an. Hierbei standen nicht die jeweiligen konzeptionellen Zugänge im Vordergrund, sondern die Vielfalt an Themensetzungen und entsprechenden theoretischen Perspektiven auf den Körper im Protest sowie die Herausarbeitung entsprechender Leerstellen in der bisherigen Forschungsliteratur.

Ab Kapitel 2.2 ging es stärker um die sukzessive Entwicklung des für die vorliegende Arbeit leitenden konzeptionellen Rahmens. Ausgangspunkt ist Bourdieus Theorie der Praxis (2.2.1). Gezeigt wurde dabei, dass seine Ausführungen zur Reflexivität zu weiten Teilen einen Diskurs jenseits der Theorie der Praxis darstellen. Demnach ist für Bourdieu Reflexivität nahezu ausschließlich dem Wissenschaftsfeld vorbehalten. Die Integration seines Reflexivitätsverständnisses in seine Theorie der Praxis gelingt ihm nicht zufriedenstellend. Gleichwohl, so die hier vorgelegte Argumentation, ist eine solche Integration möglich. Dafür wurde in einem weiteren Schritt mit Kapitel 2.2.2 an Bourdieus phänomenologische Wurzeln erinnert und Merleau-Pontys leibzentrierte Theorie der Wahrnehmung vorgestellt und diskutiert. Merleau-Ponty hat nicht nur ausführlich die Leibgebundenheit jeglicher Wahrnehmung erläutert. Er hat zudem auch immer die Intentionalität des Leibes, das Zur-Welt-Sein des Menschen hervorgehoben und damit auf die Ambiguität zwischen zuständigem Leib und gegenständlichen Körper verwiesen. In seinen Spätschriften merkt er jedoch selbstkritisch an, dass er einer ‚schlechten Ambiguität‘ verhaftet geblieben sei, die den Cartesianismus insofern nicht tatsächlich überwindet, als dass er versucht habe, zwischen Leib und Körper zu vermitteln, statt den Dualismus tatsächlich aufzuheben. In seinem aufgrund seines plötzlichen Todes fragmentarisch gebliebenen Text über den ‚Chiasmus‘ versucht er eben diese Aufhebung. Mit Plessners Verschränkungsthese (2.2.3) wurden diese Überlegungen

bereits dreieinhalb Jahrzehnte vorher systematisch aufgearbeitet.⁴⁵ Plessner gelingt es, den Dualismus von Körper und Geist grundlegend zu überwinden, indem er betont, dass der Mensch seine (‚tierische‘) zentrische Position nie überwindet, sondern *gleichzeitig* aus sich heraustretend eine exzentrische Position einnimmt. Dies ist mit der Verschränkung von Leib und Körper gemeint.

Als thematischer Exkurs schloss hieran der Abschnitt zu Emotionen an, da sie im Rahmen der Frage nach der Bedeutung für Selbst-Erfahrungen im Protest eine wesentliche Rolle spielen und gewissermaßen als eine ‚Operationalisierung‘ der Leib-Körper-Verschränkung betrachtet werden können, weil sie die Position des Dazwischen einnehmen.

Kapitel 2.3 fragte schließlich nach dem Verhältnis von Körper und Macht. Mit Plessners Reflexivitätsverständnis, das in der Verschränkung von Leib und Körper bzw. der exzentrischen Positionalität expliziert wird, ist unmittelbar die Vorstellung der menschlichen Macht verbunden: Weil der Mensch neben der zentrischen Positionierung des Tieres aus sich heraustreten und einen exzentrischen Standpunkt einnehmen kann, ist er immer auch befähigt, sein Leben handelnd zu verändern. Er ist zu sich selbst ermächtigt; er muss das Leben, das er hat, erst führen.

Auf Plessner aufbauend spricht Popitz in seinem Band über „Phänomene der Macht“ schließlich von der Grundlegung jeglicher Machtbeziehungen in der Verletzlichkeit und Verletzungsmacht des Menschen. Verletzlichkeit und Verletzungsmacht stellen in der Analyse des empirischen Materials einen wesentlichen heuristischen Zugang dar (vgl. Kapitel 3.3.2). An dieser Stelle wurde des Weiteren auf die konzeptionelle Nähe zu Foucaults Machtanalytik bzw. seiner Vorstellung von Macht-Wissen-Komplexen verwiesen.

Deutlich geworden sein sollte, dass Plessner in der Frage nach der Konzeptionalisierung des Verhältnisses von Körper, Protest, Reflexivität und Macht eine Schlüsselstellung einnimmt. Sein Körperverständnis enthält mit der exzentrischen Positionalität die Konzeptionalisierung von grundlegender Reflexivität, die gleichsam den Menschen als Macht begreift, als dass er ausgehend von seinem Außenblick auf sich selbst auf dieses auch immer handelnd einwirken kann und damit umgekehrt auch seiner Handlungsmächtigkeit gewahr ist. Und weil der Mensch Macht ist, zu sich selbst ermächtigt und wirklichkeitsverändernd in die Welt eingreifen kann, liegt im Menschen auch immer schon die Möglichkeit, die Welt anders zu machen als sie ist. Gezeigt wurde, dass Plessner hinsichtlich der Konzeptionalisierung dieses Nexus von Körper, Protest, Reflexivität und Macht einige wesentliche Leerstellen, die sich bei den wesentlich

45 Merleau-Pontys Text zum ‚Chiasmus‘ (1994) erschien im französischen Original 1964, die Stufen von Plessner bereits 1928.

bekannteren und sowohl in der Körper- also auch in der Wissenssoziologie weitaus prominenter rezipierten Autoren Bourdieu und auch Merleau-Ponty aufzun, überbrücken lassen. Auf der anderen Seite wurde gezeigt, dass mit Plessner die Verknüpfung von Körpersoziologie, Wissenssoziologie und Politischer Soziologie gelingt, wie sie ähnlich auch bei Foucault angelegt ist, der zwar immer wieder höchst kontrovers diskutiert, gleichwohl zur Frage der Verkörperung von Macht-Wissen-Komplexen maßgeblich rezipiert wird. Die Präzision von Plessners Ausführungen zur Leib-Körper-Verschränkung, dem darin enthaltenen Verständnis von Reflexivität und dem sich daraus ableitenden Machtverständnis machen ihn gleichwohl attraktiver für den konzeptionellen Zuschnitt der vorliegenden Arbeit.

3 Methodologische Überlegungen und methodischer Zugang

Im Folgenden werden die der Arbeit zugrundeliegenden methodologischen Überlegungen, das Forschungsdesign sowie der methodische Zugang dargelegt. Dabei geht es zunächst darum, den Forschungsprozess nachvollziehbar zu machen, aus dem sich das Forschungsdesign ableitet (Kapitel 3.1). In einem weiteren Schritt werden das Datenmaterial – zehn leitfadengestützte Interviews – und der methodische Zugang in der Datenerhebung und -analyse vorgestellt, der sich an der Grounded Theory orientiert (Kapitel 3.2). In einem anschließenden Schritt werden theoretisch abgeleitete Analysekategorien diskutiert, die bei der Interpretation der Interviews als sensibilisierende Konzepte im Sinne Blumers fungierten (Kapitel 3.3).

3.1 Forschungsprozess und Forschungsdesign

Die vorliegende Arbeit ist das Produkt eines mehrjährigen Forschungsprozesses, der an dieser Stelle nachvollziehbar gemacht werden soll, um das Forschungsdesign zu plausibilisieren. Das grundlegende Untersuchungsinteresse bezog sich von Anfang an auf die Bedeutungen von Körperlichkeit im Straßenprotest und die damit jeweils verbundene Reflexivität. Mit diesem noch sehr vagen Interesse verfolgte ich die Protestwoche anlässlich des →G8-Gipfels in Heiligendamm 2007 aus einer eher unsystematischen teilnehmenden Beobachterinnenperspektive.⁴⁶ Anders als anlässlich von singulären Straßendemonstrationen bestätigten meine Beobachtungen während der Protestwoche rund um Heiligendamm 2007 meine Vermutungen, dass es sich um eine in dieser zeitlichen und räumlichen Konzentration besondere Vielfalt und Masse von Protestverkörperungen handelte: Sitzblockaden, Straßendemonstrationen, Einsatz von Großpuppen, →Clowns Armee, Straßentheater – um nur einige der Ausdrucksformen zu nennen. Im Anschluss an die Proteste führte ich im Sommer 2007 erste Interviews, die sich zum Teil direkt auf die Proteste gegen den →G8-Gipfel bezogen bzw. die zum Teil auf die jeweiligen individuellen Protestbiographien eingingen. Die Interviews wiesen damit auch sehr unterschiedliche Bezüge zu den verschiedenen Protestformen auf: Während die Interviewees Simone und Thomas unter anderem die Massenblockaden von →BlockG8 thematisierten – eine dreitägige Sitzblockade mit ca. 10000 Teilnehmenden vor den Toren des Sicherheitszaunes, der um den Austragungsort des →G8-Gipfels gezogen war, findet sich z.B. bei Felix und Carla eine stärkere Fokussierung auf die Bedeutungen des Agierens als Clown bzw. als →Clowns Armee.

⁴⁶ Zur letztlich graduellen Unterscheidung von teilnehmender Beobachtung und beobachtender Teilnahme vgl. Pfadenhauer 2005.

Parallel zu diesen Eindrücken und ersten Auswertungen der Interviews implizierte die theoretisch-konzeptionelle Auseinandersetzung mit Fragen nach Verkörperung und Reflexivität gleichsam, eine für diese Dimensionen analytisch sensible methodische Herangehensweise zu entwickeln, welche die spezifische Perspektivität und Situiertheit der Forschenden mitdenkt. Auch soziologische Reflexivität – das sollte in Kapitel 2.2 deutlich geworden sein – ist immer nur als körpergebundene denkbar. Die Kritik an der Vorstellung, es gäbe eine vom Körper losgelöste intellektuelle Analyse, war Ausgangspunkt von Merleau-Pontys Klassiker „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1966). Wie kann man also über die Bedeutungen von Körperlichkeit im Straßenprotest forschen und dabei den eigenen Forscherinnenkörper berücksichtigen? Überlegungen dazu konnten unter anderem auf zwei Tagungen diskutiert (vgl. Pabst 2007b, 2008c) und schließlich praktisch in einem Workshop ausprobiert werden, bei dem es um die Berücksichtigung eigener körperlich-sinnlicher Empfindungen im Forschungsprozess ging und inwieweit diese eine visuelle Wahrnehmung unterstützen können (vgl. Pabst/Pabst 2010).⁴⁷ Zu diesem Zeitpunkt war eine zentrale Frage im Forschungsprozess, welches Datenmaterial für die vorliegende Arbeit herangezogen werden kann, ob und falls ja, auf welche Weise z.B. beobachtende Teilnahme oder Bildmaterial in die Analyse einfließen bzw. gegebenenfalls auch zur Darstellung der Ergebnisse genutzt werden können. Dabei sind als wesentliche Inspirationen Gesa Ziemer, deren philosophische Arbeit zu verletzlichen Körpern ein Kapitel in Form eines dokumentarischen Films enthält (2005), die Selbstverständlichkeit, mit der in den Tanzwissenschaften Lecture Performances auf Tagungen gehalten werden sowie allgemeiner die Arbeiten aus dem Bereich der Performative Social Sciences zu nennen.⁴⁸

Das Thema Verletzlichkeit wurde in diesem Suchprozess zunehmend dominanter und dies auf allen Ebenen der Forschungsarbeit:

- 1.) In ersten Auswertungen der Interviews, die ich im Sommer 2007 – also im Anschluss an die Proteste gegen den →G8-Gipfel in Heiligendamm – führte, wurde die Thematisierung von Verletzlichkeit deutlich.
- 2.) Aktivistische Schriften, die sich z.B. in Form von Auswertungen oder Selbstdarstellungen auf Straßenproteste beziehen, nehmen immer wieder auch Bezug auf Verletzlichkeit. Dies kann beispielsweise in der Form geschehen, dass diskutiert wird, welche Maßnahmen zum Schutz vor Verletzungen getroffen werden können. Exemplarisch wurde in diesem Zusammenhang ein Text bezüglich des Umgangs mit

47 Inspiriert war der Workshop insbesondere durch die Idee, Reenactment – also das Nachstellen vergangener Ereignisse – als Forschungsmethode einzusetzen (vgl. Turner/Turner 1982).

48 Vgl. exemplarisch die Sonderausgabe des Forums Qualitative Sozialforschung zu „Performative Social Sciences“, Jg. 9, Heft 2, 2008, online:
<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/10>, [12.05.2014].

protestinduzierten Traumata genauer analysiert.⁴⁹

3.) In methodologischer Hinsicht und hier eben insbesondere in der Auseinandersetzung mit der Frage des Verhältnisses von Reflexivität und Forscherinnenkörper rückte das Thema Verletzlichkeit ebenfalls immer stärker in den Mittelpunkt. Auffällig ist zunächst, dass der Forscher_innenkörper – zumindest in der deutschsprachigen Soziologie – bisher wenig explizit in systematische Darstellungen Eingang gefunden hat (vgl. als Ausnahmen Breuer 2000, Gugutzer 2004, Abraham 2002). Gleichwohl wird der Forscher_innenkörper insbesondere in der Ethnographie als Forschungsinstrument durchaus erwähnt, bleibt aber auch hier oftmals auffällig implizit bzw. ein randständiges Thema.⁵⁰ In den Arbeiten, in denen der Forscher_innenkörper stärker in den Fokus rückt, werden häufig unangenehme Empfindungen während des Forschungsprozesses reflektiert oder der auch riskante Einsatz des Körpers im Forschungsprozess genannt (vgl. z.B. Parr 2001). Auch im bereits erwähnten Workshop äußerten Teilnehmerinnen die Erfahrung, dass sich die Verletzlichkeit bestimmter Protestgesten erst in deren sinnlichen Nachvollzug offenbare (vgl. Pabst/Pabst 2010). Zudem gibt es eine Reihe autoethnographischer Studien, deren Ausgangspunkt bereits ein leidender Körper ist (vgl. z.B. Honer 2008).

4.) In Kapitel 2.1.5 wurde bereits ausführlich auf diejenigen Studien zu Verkörperungen von Protest eingegangen, die Verletzlichkeit explizit zum Thema machen. In den genannten Arbeiten steht insbesondere der strategische Einsatz der eigenen Verletzlichkeit im Mittelpunkt oder die tatsächliche (v.a. physische) Verletzung (vgl. Anderson 2010, DeLuca 1999, Doherty 1999, Feldman 1991, Peterson 2001). Was die eigene Verletzlichkeit ausmacht, wie sie erfahren wird und insbesondere, wie sie sich mit Verletzungsmacht verschränkt, bleibt weitgehend implizit. Hier sind die in Kapitel 2.1.4 aufgeführten jüngeren Arbeiten, die eine konstruktivistische Perspektive auf das Verhältnis von Emotionen und Protest einnehmen und in diesem Zusammenhang auch Stress, Burnout und Traumata thematisieren, wesentliche Anknüpfungspunkte (vgl.

49 „10 good reasons why trauma matters in political activism“, <https://www.activist-trauma.net/assets/files/call-out-for-submissions.pdf>; [15.05.2014].

50 In zweierlei Hinsicht scheint die Berücksichtigung der Körperlichkeit des_der Forschenden nahezu selbstverständlich: Zum einen herrscht weitestgehend Einigkeit darüber, dass für einen erfolgreichen Zugang zum und Aufenthalt im Feld ein (angemessenes!) Anpassen an jeweilige Verhaltens- und Sprachformen sowie Kleidungsgewohnheiten hilfreich ist. Zum anderen wird die Rolle von Kategorien wie Geschlecht, Ethnizität oder Alter anerkannt (vgl. z.B. Behnke/Meuser 1999). Während es dabei um Äußerlichkeiten und eben letztlich deren Kontrolle und/oder weitgehende Neutralisierung geht, wird insbesondere in den empirischen Studien selbst auch auf die Dimension jeweiliger körperlicher Erfahrungen verwiesen. Diese sind scheinbar selbstverständlich in den Arbeiten des Wiener Soziologen und Ethnologen Roland Girtler, für den ethnographische Arbeit bedeutet, dass man mit der zu untersuchenden Gruppe „zecht, mitleidet und mitbetet“ (Knoblauch 2007: 229). Der französische Soziologe Loïc Wacquant hat mit seiner Studie über das Boxen (2003) die Entscheidung zwischen teilnehmender Beobachtung und beobachtender Teilnahme auf seine Art getroffen: Er argumentiert für die Notwendigkeit einer umfassenden Teilnahme und wurde konsequenterweise aktives Mitglied eines Boxclubs.

Brown/Pickerill 2009, Cox 2009, Cox 2011).

Aufgrund dieser vier Befunde spitzte sich das Erkenntnisinteresse hinsichtlich der Verbindung von Körperlichkeit und je spezifischer Reflexivität schließlich dahingehend zu, nach der Selbstwahrnehmung und dem reflektierten Umgang von Aktivist_innen mit ihrer eigenen Verletzlichkeit zu fragen und damit auch nach ihrer Verletzungsmacht bzw. der Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht. Dies wiederum hatte seinerseits methodische Implikationen: Während ein allgemeines Interesse an Körperlichkeit im Straßenprotest auch z.B. die Frage nach visuellen Ausdrucksgestalten und deren Fremdwahrnehmung beinhaltete, weshalb sich in einer früheren Arbeit die Erweiterung des Datenmaterials um Fotografien als sinnvoll erwiesen hatte (vgl. Pabst 2005), bedeutete die Konkretisierung der Fragestellung die Entscheidung, sich auf Interviews als primäres Datenmaterial zu beschränken. Dem liegt in erster Linie die Überlegung zugrunde, dass durch individuelle Erzählungen die jeweiligen Selbstwahrnehmungen und der jeweilige reflektierte Umgang mit Verletzlichkeit am ehesten nachvollziehbar wird. Es handelt sich um das Nachvollziehen von Erfahrungen, die als solche den Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit zum Ausdruck bringen.

Angesichts der Fragestellung ergibt sich die Besonderheit, dass durch das Interview eine zweite Ebene der Reflexion eingezeichnet wird: Mehrere Gesprächspartner_innen äußerten nach dem Interview, über bestimmte Sachverhalte vorher noch gar nicht nachgedacht zu haben und neue Anregungen für ihre Praxis und deren Reflexion durch das Interview bekommen zu haben. Darüber hinaus ist die Verbalisierung des reflektierten Umgangs mit der eigenen Verletzlichkeit eine andere Form der Reflexion als die praktische Umsetzung bzw. das ‚praktische Reflektieren‘ (Bourdieu) im Protestgeschehen. Mathias Gutman spricht in dieser Hinsicht von einer Reflexion über den Vollzug einer Handlung und eine Reflexion im Vollzug, also während des Handelns (vgl. Gutman 2004: Bd. 2, 701ff).

Hinzu kommt schließlich eine dritte Ebene der Reflexion, die in der Aufgabe der wissenschaftlichen Interpretation der gewonnenen Daten liegt. Dabei spielt wiederum die Position der Forschenden eine wesentliche Rolle. Lars Schmitt hat in seiner empirischen Studie zu sozialer Ungleichheit im Studienverlauf das anschauliche Beispiel Bourdieus nachvollzogen: Erst die Verbindung der Position des Generals auf dem Hügel und des Gesetzseins in das Kampfgetümmel auf dem Feld erschließt die Situation (vgl. Schmitt 2010: 13f und 151). Wortwörtlich auf Feldern und Äckern habe ich mich so auch während der Protestwoche gegen den →G8-Gipfel 2007 bewegt. Grundsätzlich hilfreich erscheint mir für die auch körperliche Nachvollziehbarkeit des von den Interviewees Mitgeteiltem meine vor allem auch jenseits der Forschungstätigkeit gegebene

Involviertheit ins (soziale) Feld: Meine Teilnahme an Straßenprotesten hat weder mit meiner soziologischen Forschung begonnen, noch endet sie damit. Das bedeutet zweierlei: Während notwendige Distanzierungen vom Forschungsgegenstand relativ schwerer fallen mögen, sind gleichsam bestimmte Erkenntnisse z.B. im Verständnis von internen Zusammenhängen nur aufgrund der Vertrautheit mit dem Feld und dem (leibkörperlichen) Nachempfinden-Können von Erzähltem möglich. Diese Problematik der Ambivalenz von subjektiver Nähe und objektivierender Distanz teilt die vorliegende Arbeit auf je spezifische Weise mit jeder anderen Forschungsarbeit. Um die Kontrolle subjektiver Perspektiven im Forschungsprozess geht es letztlich jeder Methode.⁵¹ Die Methoden der qualitativen Sozialforschung dienen somit als Werkzeuge der Selbstkontrolle im Forschungsprozess und der „Ideologiekritik des Alltags“ der im Fokus stehenden Akteur_innen (Kelle/Kluge 1999: 32). Wie gut die Verknüpfung – oder vielleicht besser im Plessnerschen Sinne: die Verschränkung – der Perspektiven des Feldherrn auf dem Hügel und derjenigen im Getümmel auf dem Feld gelingt, liegt letztlich jeweils in der Beurteilung der Leser_innen.

3.2 Die Interviews und ihre Auswertung

Der in Kapitel 2.1 dargelegte Forschungsstand zur Frage nach der Bedeutung von Körperlichkeit im Straßenprotest hat bereits verdeutlicht, dass es sich um ein bisher noch randständiges Themenfeld handelt. Die Zuspitzung auf die Frage nach dem reflektierten Umgang von Aktivist_innen mit ihrer Verletzlichkeit im Straßenprotest macht umso mehr einen explorativen Zugang notwendig. Es geht darum, das Themenfeld zu eröffnen, verschiedene Facetten sichtbar zu machen und ein erstes Verständnis dafür zu entwickeln, was diesen Umgang kennzeichnet. Deshalb orientiert sich das Vorgehen bei der Datenerhebung und -auswertung an der Grounded Theory nach Anselm Strauss (1998). Die Vorgehensweise der Grounded Theory impliziert eine Gleichzeitigkeit der Datenerhebung und -auswertung (vgl. Strauss 1998: 35-50): Während der Datenauswertung entstehen neue Fragen und es wird nach vergleichbaren und kontrastierenden Fällen gesucht, um die jeweiligen Ergebnisse zu spezifizieren. Es erfolgt also ein theoretisches Sampling (vgl. ebd.: 70f). Dies beinhaltet, dass nicht vor Beginn der Datenauswertung der gesamte Datenkorpus festgelegt ist, sondern je nach Zuspitzung des inhaltlichen Fokus und der Entwicklung konzeptioneller Ideen weitere Daten erhoben werden. Begonnen habe ich dementsprechend mit fünf Interviews, die ich einerseits alle im unmittelbaren Nachklang der Proteste gegen den →G8-Gipfel 2007 geführt habe, die

51 Vgl. zur Bedeutung von Subjektivität und Selbstreflexivität im Forschungsprozess exemplarisch die zwei Schwerpunktausgaben des Forum Qualitative Sozialforschung (FQS) Vol. 3, Nr. 3, 2002 sowie Vol. 4, Nr. 2, 2003 (<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/21>; <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/18>; [12.05.2014]).

aber andererseits bereits eine gewisse Variation hinsichtlich des Alters der Interviewten (zwischen 23 und 40), deren Organisationsgrades bzw. dem Ausmaß ihrer Involviertheit sowie ihrer jeweiligen Wahl der Protestformen (Sitzblockade, Clownerie, Großpuppenperformance) aufwiesen. Die Gleichzeitigkeit von Datenerhebung und -auswertung kann auch eine Veränderung und Zuspitzung des Interviewleitfadens bedeuten. Dies hat sich auch im Falle meiner Interviews als sinnvolle Vorgehensweise erwiesen.

Die Anwendung der Grounded Theory auf die Dateninterpretation selbst bedeutet, verschiedene Modi des Kodierens zu durchlaufen. Im ersten Kodierschritt – dem offenen Kodieren – wird sequenzanalytisch (also Zeile für Zeile, zum Teil Wort für Wort oder aber auch Absatz für Absatz) vorgegangen. Die Zuspitzung auf Schlüsselkategorien erfolgt mittels des axialen und selektiven Kodierens. Beim axialen Kodieren werden die Codes aus dem offenen Kodieren verfeinert, indem um die je zentrale Achse herum systematisch nach damit verbundenen Aspekten gesucht wird. Das selektive Kodieren konzentriert sich schließlich auf die Schlüsselkategorie und setzt sie in Beziehung zu allen anderen Kategorien. Während des Kodierens werden kontinuierlich Memos angefertigt, die die Interpretationsergebnisse festhalten.

Nachdem durch die ersten Interviewauswertungen die Zuspitzung der Fragestellung und damit die selektive Kodierung nach der Schlüsselkategorie ‚Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht‘ deutlich wurde, wurden weitere Interviewpartner_innen daraufhin ausgewählt, fokussierter Erkenntnisse zum reflektierten Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit und Verletzungsmacht zu gewinnen. Für weitere Interviews war deshalb die stärker organisierte bzw. dauerhafte Involviertheit in Straßenproteste ausschlaggebend, die z.B. ein Vertrautsein mit Bezugsgruppenbildung, Aktionstrainings, verschiedenen Aktionsformen und/oder eine höhere Wahrscheinlichkeit von Erfahrungen mit staatlicher/polizeilicher Repression bedeutet. Diese Aspekte waren mir über die Interviewees Carla, Lena, Steffen, David und Doris im Vorfeld der Interviews bekannt.

Die Interviews wurden entweder bei mir zu Hause oder in den Wohnungen der Interviewten durchgeführt, wodurch sie weitgehend ungestört abliefen. Die private Umgebung trug vermutlich zu den von mir als durchweg entspannt wahrgenommenen Gesprächssituationen bei. Die folgende Übersicht veranschaulicht die Varianz der Interviewpartner_innen hinsichtlich Alter, Geschlecht, präferierter Straßenprotestformen und politischer Verortung. Bei einigen gibt es eine deutliche Nähe zwischen aktivistischer Betätigung und Erwerbsarbeit (David, Felix, Thomas, Lena). Der formale Bildungsgrad ist bei allen sehr hoch (mindestens Abitur, zum Teil noch im Studium oder mit

Hochschulabschluss).⁵²

Übersicht: Interviewpartner_innen⁵³

21. Juni 2007

Name	Simone
Alter	27
höchster Bildungsgrad	Abitur
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Studentin der Ingenieurwissenschaften
politische Verortung/Betätigungsfelder ⁵⁴	Anti-Atom-Bewegung

26. Juni 2007

Name	Felix
Alter	23
höchster Bildungsgrad	Abitur
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Student der Politikwissenschaft, arbeitet als Clown u.a. in einem Kinderzirkus
politische Verortung/Betätigungsfelder	als Clown bei Protesten; allgemeinpolitisch engagiert

5. Juli 2007

Name	Johanna
Alter	40
höchster Bildungsgrad	Diplom
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Sozialarbeiterin
politische Verortung/Betätigungsfelder	allgemeinpolitisch sporadisch aktiv

30. Juli 2007

Name	Anke
Alter	28
höchster Bildungsgrad	Abitur
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Studium an einer Kunsthochschule
politische Verortung/Betätigungsfelder	→Rebel Clown Army

52 Der Bildungsgrad in sozialen Bewegungen im globalen Norden ist – wie immer wieder in verschiedenen Studien festgestellt wird – überdurchschnittlich hoch (vgl. z.B. Andretta et al. 2003: 82).

53 Es handelt sich um ca. ein- bis zweistündige Interviews, die nahezu vollständig transkribiert wurden. Auslassungen mussten aufgrund von Anonymisierung bzw. rechtlich belangbaren Inhalten vorgenommen werden, sind aber entsprechend kenntlich gemacht. Siehe dazu auch die Transkriptionsregeln im Anhang.

54 Auf diese Nachfrage gab es keine konkrete Selbsteinschätzung außer bei David, weshalb seine Beschreibung als Zitat markiert ist. Bei den anderen Interviewees steht hier deshalb z.T. die im Rahmen des Interviews als bevorzugt genannte Aktionsform, das politische Spektrum oder Selbstbezeichnungen, die mir teilweise bereits im Vorfeld bekannt waren oder im Rahmen des Interviewtreffens genannt wurden.

30. Juli 2007

Name	Thomas
Alter	25
höchster Bildungsgrad	Diplom (Mathematik)
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Organisation diverser Kampagnen
politische Verortung/Betätigungsfelder	→Attac, Umweltbewegung, Tierrechtsbewegung

3. September 2011

Name	Carla
Alter	28
höchster Bildungsgrad	Diplom & MA
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Regisseurin, Doktorandin
politische Verortung/Betätigungsfelder	stadtpolitisch/allgemeinpolitisch aktiv

12. Juli 2012

Name	Lena
Alter	31
höchster Bildungsgrad	Studienabschluss, Lehrerin
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Vollzeitaktivistin
politische Verortung/Betätigungsfelder	umweltpolitisch, allgemeinpolitisch aktiv

31. August 2012

Name	Steffen
Alter	36
höchster Bildungsgrad	Dr. phil
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	wissenschaftlicher Mitarbeiter
politische Verortung/Betätigungsfelder	postautonom, allgemeinpolitisch aktiv

16. September 2012

Name	David
Alter	39
Bildung	Diplom;
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Bildungsarbeiter, Aktionstrainer
politische Verortung/Betätigungsfelder	„gewaltfreier Autonomer“

13. November 2012

Name	Doris
Alter	57
Bildung	Diplom
derzeitige Tätigkeit/derzeitig ausgeübter Beruf	Therapeutin, Beraterin
politische Verortung/Betätigungsfelder	autonome Bewegung, diverse Gruppen

Die vorliegende Arbeit widmet sich nicht Einzelfallanalysen, sondern dient, wie bereits ausgeführt, dem explorativen Erschließen eines Feldes. Es geht also darum, nicht individuelle, sondern potentiell verallgemeinerbare Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster durch den in der Grounded Theory angelegten permanenten Vergleich zwischen den verschiedenen Interviewdaten herauszuarbeiten. Die Interviewpartner_innen sollen deshalb neben dieser Übersicht im Einzelnen hier nur kurz portraitiert werden. Die Darstellung folgt der zeitlichen Reihenfolge der Interviews.

Simone, 21. Juni 2007

Simone, 27, ist vorrangig über die Anti-Atom-Bewegung politisch sozialisiert. An der Universität, an der sie Ingenieurwissenschaften studiert, hat sie eine entsprechende Politgruppe, deren Hauptaktivität neben Informationsarbeit vor Ort insbesondere darin besteht, „einmal im Jahr zum Castor zu fahren“ (Simone)⁵⁵, was sie selber seit 2001 macht. In diesen Protesten hat sie im Kontext von →X-tausendmal quer umfangreiche Erfahrungen mit Blockaden gesammelt, die sie auch in anderen Kontexten einsetzt, wie z.B. bei der Blockade →BlockG8 anlässlich des →G8-Gipfels in Heiligendamm 2007.

Felix, 26. Juni 2007

Felix, 23, ist allgemeinpolitisch aktiv ohne Spezialisierung auf bestimmte Thematiken. Er studiert Politikwissenschaft und arbeitet nebenher als Clown u.a. in einem Kinderzirkus. Clowneske Praktiken nutzt er auch für Proteste. Er ist grundsätzlich an kreativen und theatralen Protestformen interessiert. Felix ist in keiner festen Gruppe organisiert, sondern arbeitet eher ad hoc bzw. anlass- und aktionsformspezifisch mit Gruppen zusammen. Er nimmt aber auch immer wieder individuell an Protesten teil – schließt sich z.B. bei den Protesten gegen den →G8-Gipfel in Heiligendamm nicht der →Rebel Clowns Army an, sondern agiert als Einzelner.

Johanna, 5. Juli 2007

Johanna, 40, ist Sozialarbeiterin. Im Interview verweist sie auf einen bezüglich Straßenprotesten aktiveren Lebensabschnitt ca. Ende der 1980er Jahre. Der →G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 ist für sie Anlass sich nach längerer Pause organisiert und vorbereitet an Straßenprotesten zu beteiligen: Sie nimmt an einem Workshop teil, in dem Großgruppen gebaut und eine Performance vorbereitet wird, die bei der Demonstration am 2. Juni 2007 in Rostock durchgeführt wird. Darüber hinaus ist sie politisch nicht organisiert. Generell ist sie an kreativen Straßenprotestformen interessiert.

55 Auf Zitate aus den Interviews wird hier wie im Folgenden mit dem jeweils anonymisierten Vornamen verwiesen.

Anke, 30. Juli 2007

Anke, 28, studiert an einer Kunsthochschule. Sie hat keine speziellen Themenfelder in ihrem politischen Aktivismus. Bei den Protesten gegen den →G8-Gipfel 2007 ist sie insbesondere im Rahmen der →Rebel Clowns Army aktiv. Ihr Interesse an dieser Aktionsform begründet sie biographisch insbesondere mit der Frustration aufgrund des Verlaufs von Demonstrationen gegen Nazi-Aufmärsche. Ihr Agieren als →Rebel Clown beschreibt sie als bewusste Wahl zwischen mehreren, nicht näher spezifizierten Optionen.

Thomas, 30. Juli 2007

Thomas, 25, ist Diplommathematiker. Er ist im Umfeld von →Attac politisch aktiv. Neben allgemeinpolitischem Engagement sind seine Fokusthemen Umweltpolitik und Tierrechte. Er übernimmt regelmäßig organisatorische Aufgaben auch für größere Protestaktionen und Kampagnen und beteiligt sich selbst an vielfältigen Aktionsformen wie ‚Feldbefreiungen‘, bei denen gentechnisch manipulierte Pflanzen zerstört werden, →Flashmobs, Blockaden oder theatralem Protest.

Carla, 3. September 2011

Carla, 28, ist promovierende Regisseurin. Neben allgemeinpolitischem Engagement, ist sie vor allem stadtpolitisch involviert. Ihre Protestbiographie beginnt als 13Jährige bei einer Lichterkette; „richtig eingestiegen“ (Carla: 18) ist sie als 18Jährige mit den Protesten gegen die Räumung eines Wagenplatzes. In Verknüpfung mit ihrer beruflichen Tätigkeit interessiert sie sich stark für theatrale Protestperformances. Sie ist eher ad hoc und anlassbezogen Teil von Aktionsgruppen. Sie übernimmt regelmäßig auch organisatorische Aufgaben für diverse Straßenprotestaktionen.

Lena, 12. Juli 2012

Lena, 31, war als Lehrerin tätig bevor sie eine über Spenden finanzierte Vollzeitaktivistin wurde. Auf Demonstrationen ist sie schon als Kind mit ihrer Mutter gegangen. Als Studentin hat sie sich einer allgemeinpolitisch engagierten Gruppe angeschlossen, deren Aktionsrepertoire insbesondere auch theatrale Formen beinhaltet. Schließlich hat sie mit Anfang Zwanzig ihr Kletterhobby zu ihrer politischen Aktionsform gemacht und besetzt seitdem Bäume, seilt sich von Gebäuden und Brücken ab – in erster Linie als Blockadetechnik. Aufgrund ihrer Aktionen war Lena mehrfach in Gewahrsam, bzw. hat Bußgelder ‚abgesessen‘. Aufgrund ihrer Erfahrung im Rahmen ihres Aktivismus wurde ihr eine posttraumatische Belastungsstörung diagnostiziert.

Steffen, 31. August 2012

Steffen, 36 ist Doktor der Philosophie und wissenschaftlicher Mitarbeiter an einer Universität. Steffen wurde bereits in seiner frühen Jugend in einer kleinstädtischen autonomen Bewegung politisch sozialisiert. In den 1990ern spielten für ihn auch überregionale antifaschistische Proteste und die jährlichen Castortransporte sowie Aktionscamps – insbesondere die antirassistischen →Grenzcamp – eine wesentliche Rolle. Seine aktivistische Betätigung hat sich seitdem zunehmend lokalisiert. Langjährig war er auch in organisierten Gruppen aktiv. Heute versteht er sich als →Postautonomer. Er ist neben der klassischen Demonstration mit verschiedenen Straßenprotestformen vertraut, wie Blockaden oder theatralen Protestaktionen.

David, 16. September 2012

David, 39, ist Diplompsychologe und arbeitet als Bildungsarbeiter und Aktionstrainer. Er hat selbst eine umfangreiche aktivistische Biographie und bezeichnet sich selbst als ‚gewaltfreier Autonomer‘. David wird im Interview vor allem als Aktions- bzw. Blockadetrainer befragt – eine Tätigkeit, die er seit 1998 ausübt. Während diese Trainings anfangs vor allem im Rahmen der Anti-Atom- und Umweltbewegung stattfanden, hat sich das Spektrum, innerhalb dessen solche Trainings stattfinden, insbesondere durch die Proteste gegen den →G8-Gipfel 2007 stark erweitert bis hin zu Pfadfindern, der Partei die Linke, Gewerkschaften und ‚Autonomen‘.

Doris, 13. November 2012

Doris, 57, arbeitet als Therapeutin und Beraterin. Den Beginn ihrer Protestbiographie datiert sie auf 1973. Seitdem ist sie stark involviert in der ‚autonomen Bewegung‘ und da in diversen Gruppen, aber auch einzeln aktiv. Im Interview bezieht sie sich sowohl auf Straßenprotestsituationen als auch auf den Aufbau alternativer Strukturen wie Hausprojekten und Kommunen. Verbunden mit ihrer beruflichen Tätigkeit hat sie sich auch im Kontext von Protest mit emotionalen und psychischen Belastungen auseinandergesetzt.

3.3 Die Analysekategorien

Grounded Theory (nach Strauss) ist oftmals als rein induktives Vorgehen (miss)verstanden worden. Einwände dagegen mehren sich in den letzten Jahren.⁵⁶ Udo Kelle und Susann Kluge verweisen zurecht darauf, dass

„[j]eder Versuch, theoretische Konzepte allein aus den Daten emergieren zu lassen, (...) letztlich nur dazu führen [kann], dass die UntersucherInnen hilflos einer großen Menge unstrukturierter Datenmaterials gegenüberstehen“ (1999: 19).

Neben diesem praktischen Argument ist zu bedenken, dass eine wissenschaftliche Arbeit, die sämtliche Forschungsliteratur zum Thema ausblendet, wenig nützlich ist: Erst die Einbindung in bestimmte theoretisch-konzeptionelle Diskussionen macht den Erkenntnisgewinn einer Forschungsarbeit ersichtlich. Dementsprechend wird im Rahmen der vorliegenden Untersuchung die Grounded Theory als Verfahren verstanden, das theoretisches und empirisches Vorwissen kontrolliert in den Forschungsprozess mit einfließen lässt. So hatte es auch bereits Strauss gefordert (vgl. Strauss 1998: 36f.). Damit folgt die Arbeit dem mittlerweile in der Anwendung der Grounded Theory weitgehend akzeptierten Gedanken: „[A]n open mind does not imply an empty head“ (Bryant/Charmaz 2007: 20). Im iterativ-zyklischen Forschungsprozess wechseln sich Induktion, Deduktion und Abduktion als gleichwertige Komponenten des Forschungsstils ab. Die Grounded Theory weist in dieser Hinsicht also sowohl theoriegenerierende als auch theoriebestimmende Momente auf.

Aufgrund der beobachtenden Teilnahme und meiner sowohl empirischen (vgl. Pabst 2009, 2007a) als auch theoretisch-konzeptionellen Vorarbeiten (neben Kapitel 2.2 und 2.3 vgl. Pabst i.E., 2011, 2010, 2008b) habe ich ursprünglich fünf Analysekategorien entwickelt, die mit Herbert Blumer weniger als definitive, sondern vielmehr als sensibilisierende Konzepte zu verstehen sind (vgl. Kelle/Kluge 1999: 26f.). Diese Analysekategorien sollen die Interpretation des Datenmaterials fokussieren, müssen sich aber darin bewähren oder werden anderenfalls verworfen.⁵⁷

Bei den Analysekategorien handelte es sich ursprünglich um das jeweilige Spannungsverhältnis oder anders ausgedrückt: die dialektischen Gegensatzpaare von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit (Kapitel 3.3.1), Verletzlichkeit und Verletzungsmacht (Kapitel 3.3.2), Selbstdisziplinierung und Kontrollverlust (Kapitel 3.3.3), individueller und

56 Der Mitbegründer der Grounded Theory Barney G. Glaser beschritt deshalb schon früh eigene Wege mit der Entwicklung von allgemeinen ‚Kodefamilien‘, die an die jeweiligen Daten herangetragen werden (1978). Aufgrund der Starrheit dieser ‚Kodefamilien‘ sind sie allerdings als wenig brauchbar innerhalb qualitativer Sozialforschung kritisiert worden (vgl. Kelle 2005). Ich beziehe mich mit der Bezeichnung Grounded Theory dezidiert nicht auf Glaser. Siehe auch Strauss' eigene Stellungnahme zu dem Vorwurf (1998: 37ff). Zur Kontroverse zwischen Strauss und Glaser vgl. Strübing 2004: 63ff.

57 Es handelt sich dabei also eben nicht um vorab festgelegte ‚Kodes‘, bzw. ‚Kodefamilien‘ wie von Glaser (1978) vorgeschlagen.

kollektiver Leib-Körper-Erfahrung (Kapitel 3.3.4) sowie Inszenierung und Improvisation. Da das Verhältnis von Inszenierung und Improvisation nur geringfügig in den erhobenen Daten thematisch wurde, sich damit also nicht bewährt hat, findet es auch hier keine gesonderte Darstellung mehr.

In der Interpretation der Daten werden die Bedeutungen der hier vorgestellten Dimensionen und die jeweiligen Spannungsverhältnisse herausgearbeitet. Dabei werden sowohl die expliziten als auch die impliziten Deutungen der Aktivist_innen berücksichtigt. Es wird also zum einen die explizite Auseinandersetzung von Aktivist_innen mit den genannten Dimensionen dargestellt und damit verbunden der strategische Einsatz dieser Reflexionen. Zum anderen werden implizit bleibende Bedeutungszuschreibungen und deren Verhältnis zu den reflektierten Deutungen herausgearbeitet.

Um den in jeweiligen Gegensätzen formulierten Analysekatoren empirisch ‚habhaft‘ zu werden, können sie zunächst jeweils als Pole in einem zu spezifizierenden Kontinuum betrachtet werden: Etwas kann mehr oder weniger sichtbar sein, Selbstdisziplin ist stärker oder schwächer ausgeprägt. Verletzungsoffenheit und Verletzungsmacht kennzeichnet zunächst zwei miteinander verschränkte „anthropologische Grundformen der Macht“ (Popitz 1992: 22 und 24), je nach Situation wird aber das eine oder das andere stärker in den Vordergrund rücken. Als Kontinuum ist also dieses Gegensatzpaar in einer zeitlichen Dimension zu verstehen: Je nach Situation überwiegt das eine oder das andere, niemals ist ausschließlich das eine oder das andere vorhanden. Die Bezeichnung individuelle versus kollektive Leib-Körper-Erfahrung ist erklärungsbedürftig. Wie dargestellt handelt es sich bei der Leib-Körper-Verschränkung gerade um eine Verschränkung des Personalen mit dem Sozialen, was zunächst nahelegt, dass ein Gegensatzpaar ‚individuell versus kollektiv‘ wenig sinnvoll ist. Mit der Verwendung dieser Gegenüberstellung ist aber im Kontext der vorliegenden Arbeit die Unterscheidung zwischen dem Selbst und der Gruppe gemeint. Bereits in der folgenden Vorstellung der jeweiligen Gegensatzpaare wird deutlich, dass es sich um jeweilige Spannungsverhältnisse handelt, deren Ambivalenz und Ambiguität oftmals nicht auflösbar bleibt und als solche berücksichtigt werden muss.

3.3.1 Sichtbarkeit versus Unsichtbarkeit

Straßenproteste dienen seit jeher der Sichtbarmachung – sei es zu verhandelnder Anliegen oder der eigenen Sichtbarmachung. Protest wird auf die Straße getragen, um eine weitere Öffentlichkeit zu erreichen. Peter Weiß hatte 1968 noch gesagt „die Straße ist unser Massenmedium“ (vgl. Warneken 1991: 7) – schon zur damaligen Zeit eine diskutierbare Aussage. Abgesehen von der Frage, ob die Straße selbst als Medium ausreicht, macht diese Aussage jedoch – auch als Entgegnung gegen die Springerpresse Westberlins – gleichsam die Bedeutung der massenmedialen Verbreitung von Protest und des

bewegungsinternen Bewusstseins dafür deutlich. Die gewünschte Öffentlichkeit ist jedoch zunehmend nicht mehr in den Straßen anzutreffen – insbesondere dann nicht, wenn größere Protestereignisse bevorstehen und Politiker_innen empfehlen, zu diesen Anlässen auch Innenstädte weiträumig zu meiden, um potenziellen Ausschreitungen zu entgehen. Entsprechend glich das Prager Stadtzentrum z.B. während des NATO-Gipfels im November 2002 einer Geisterstadt. Zudem ist mit Blick auf größere internationale Zusammenkünfte wie →G8-Gipfel oder IWF- und Weltbanktagungen, die seit den 1990ern vermehrt Anlass für ähnlich internationale Proteste bieten, ein zunehmender Rückzug in ländliche und/oder schwierig erreichbare Gegenden festzustellen.⁵⁸ Eine Vermittlung über Massenmedien wie Zeitungen, Fernsehen und vor allem auch in wachsendem Maße dem Internet ist unabdingbar geworden.⁵⁹ Eine politische Demonstration – polizeilich angemeldet, genehmigt und an behördlich vorgesehenem Ort durchgeführt – hat höchstens noch durch eine hohe Anzahl Beteiligter Nachrichtenwert. Es bedarf der Außergewöhnlichkeit, um von Massenmedien wahrgenommen und damit sichtbar zu werden.⁶⁰ Diesem Umstand tragen auch Aktivist_innen mit der Entwicklung und Anwendung medienwirksamer neuer Protestformen Rechnung. Neben Bildern und Berichten über gewalttätige Proteste finden von Zeit zu Zeit auch diese neuen Protestformen massenmediale Aufmerksamkeit – wie z.B. anlässlich des →G8-Gipfels 2007 in Heiligendamm die →Rebel Clowns Army.⁶¹

Sichtbarkeit und Sichtbarmachung im Protest ist eng verknüpft mit verschiedenen Aspekten der Unsichtbarkeit: Zum einen geht es oftmals um die Darstellung sonst unsichtbarer Anliegen oder auch ‚unsichtbarer‘ Personen. Die Thematisierung unterschiedlicher Formen von Exklusion spielt eine bedeutsame Rolle. Zum anderen – und zum Teil damit verknüpft – findet sich die Ambivalenz von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit auch in der Ausdrucksform selbst, wenn durch Maskierung oder Vermummung die eigene Person unsichtbar gemacht wird – sei es als Schutz vor erwarteten Repressionen oder auch als ein Zurücktreten der eigenen Person gegenüber dem Protestanliegen. Mit folgendem Beispiel soll verdeutlicht werden, wie

58 So z.B. die G8-Gipfel in Gleneagles/Großbritannien 2005, in Heiligendamm/Deutschland 2007 oder im Deerhurst Resort in Huntsville/Kanada 2010.

59 Zur Bedeutung von Massenmedien für Protestbewegungen vgl. z.B. Boykoff 2006, Cottle/Lester 2011, Gamson 2004, Gitlin 1980, Rucht 2003.

60 Dies gilt auch fürs Internet: eine eigene Homepage zu erstellen reicht noch nicht aus – sie muss brisant genug sein, um mittels Internetplattformen, die größere massenmediale Wirkungen haben, wahrgenommen und verbreitet zu werden.

61 Vgl. z.B. Welt-online 06.06.2007

http://www.welt.de/kultur/article922884/Clowns_machen_neue_Hippies_happy.html [12.05.2014], Focus 07.06.2007; http://www.focus.de/politik/deutschland/g8-gipfel/demonstrationen_aid_62665.html [12.05.2014].

Protestakteur_innen bewusst mit der Frage von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit umgehen.⁶²

Bei Tute Bianche handelt es sich um eine Ausdrucksform, die in den 1990er Jahren in Norditalien entstand und die insbesondere durch die Proteste gegen den IWF-Gipfel in Prag im September 2000 sowie gegen den →G8-Gipfel in Genua im Juli 2001 auch internationale Aufmerksamkeit erhielt (vgl. auch Kühberger 2004: 30-44, Vanderford 2003, Weiss 2008). Diese Protestform zeichnet sich dadurch aus, dass durch die Verkleidung in weißen, zum Schutz stark ausgepolsterten Overalls die Körper nicht nur exponiert werden, sondern Körperlichkeit ins Zentrum der eigenen Ausdrucksweise gestellt wird. Zugleich reflektiert eine Vielzahl von Selbstdarstellungen von Aktivist_innen die Bedeutung der eigenen Körper im Protest. Als Beweggrund für den Protest in weißen Overalls wird „die Unsichtbarkeit der ‚ohne‘; ohne Arbeit, ohne Papiere, ohne Garantien, ohne entsprechende Staatsbürgerschaft“ genannt (Cassurino/Martelloni 2001: 1). Es sind die Habenichtse, die von Ausgrenzung und der damit gleichbedeutenden Unsichtbarmachung betroffen sind. In einem anderen Text heißt es:

„[N]owadays labour has changed, in the northern hemisphere ‚flexibility‘, part-time and precarious jobs have made exploitation less visible, there's a new ‚ghostly‘ working class“ (Informal Group 2001).

Die Unsichtbarkeit wird hier als gespensterhaft dargestellt und damit die Körperlosigkeit betont, auf der die Unsichtbarkeit beruht. Die Gespenstermetapher wird auch aufgegriffen, wenn es um die Frage geht, wie diese Unsichtbarkeit in Sichtbarkeit gewandelt werden kann. So wird die Entstehungsgeschichte von Tute Bianche folgendermaßen geschildert:

„[B]ack in Autumn 1994 the Mayor of Milan evicted the Leoncavallo squatted centre and stated: ‚Squatters are nothing other than ghosts now!‘. His description was accepted ironically, and thousands of people dressed in white stormed the streets of the city and rioted for hours. That was the real debut of the white overalls“ (Informal Group 2001).

Das Auftreten in weißen Overalls wird also in verschiedenen Texten als Symbol für die Marginalisierung dargestellt, die die Ausgegrenzten zu unsichtbaren und körperlosen Gespenstern macht. Als Gespenst verliert der Körper seine Materialität und damit auch die Möglichkeit des gestischen Ausdrucks. Der Körper selbst bleibt unsichtbar, denn er wird verhüllt. Zudem werden durch die Unförmigkeit der Overalls Identitätsmerkmale negiert, so dass kein eindeutig bestimmbarer Körper unter der Kleidung auszumachen ist. Der Körper wird hier demnach als Projektionsfläche zur Verfügung gestellt, auf der mittels weißer Overalls die Forderung nach Sichtbarmachung artikuliert wird.

Der Einsatz der weißen Overalls ist jedoch nicht trennbar vom materialen Körper.

62 Die folgenden Ausführungen sind bereits veröffentlicht. Es handelt sich um Auszüge aus Pabst 2009: 134-136.

Kleidung, Körper und Selbst werden nicht getrennt wahrgenommen, sondern immer nur in ihrem Zusammenhang (vgl. auch Entwistle 2000: 10). So sind auch die weißen Overalls als Identitätsmarker zu verstehen: Der einzelne Körper wird entsprechend identifiziert, also im Sinne der Intention der Aktivist_innen vor allem als marginalisiert. Der Körper steht damit bei Tute Bianche im Spannungsfeld zwischen seiner Unsichtbarmachung und der gleichzeitigen Exponierung durch die auffällige (Ver-)Kleidung.

Schon bei Tute Bianche gab es hinsichtlich der Frage nach Sichtbarkeit explizite Bezugnahmen auf die Politik- und Protestformen der mexikanischen →Zapatistas. Insbesondere deren Verwendung der Skimaske als Symbol für die Sichtbarmachung der Unsichtbaren (vgl. Glantz 1995) findet ihre Entsprechung in den weißen Overalls. Unter anderem mit dem Aufgreifen dieser Protestsymboliken ist die protestinterne Thematisierung der Ambivalenz von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit bis heute aktuell geblieben.

3.3.2 Verletzlichkeit versus Verletzungsmacht

Verletzlichkeit und Verletzungsmacht wurden in Kapitel 2.3.3 ausführlich eingeführt und auch im Kapitel 2.1.5 bereits in Bezug auf empirische Studien erwähnt, weshalb sie an dieser Stelle als Analysekategorie nur noch kurz benannt werden. Sowohl mit Plessner und Popitz als auch mit Foucault ist Macht als omnipräsent zu verstehen. Verletzungsmacht hat das Selbst dabei nicht nur gegen andere, sondern auch gegen sich. In Bezug auf physische Schädigungen wird dies z.B. in Selbstverletzungen deutlich, die schnell als pathologisch gelten, gleichwohl aber auch in Form von Piercings und Tätowierungen gesellschaftliche Anerkennung erfahren können. Insbesondere Foucault hat mit seinem Begriff der Selbsttechnologien auf die Macht hingewiesen, die Menschen über sich selbst ausüben.

In Straßenprotesten kommt es potenziell immer und de facto sehr oft zu Situationen, in denen Aktivist_innen Verletzungen ausgesetzt sind – oft, aber nicht nur durch polizeiliche Einsatzkräfte. Es handelt sich dabei nicht nur um rein physische Schädigungen. Diese Verletzungsoffenheit wird insbesondere von bewegungsinternen Netzwerken und Aktionsgruppen zu „emotionaler erster Hilfe“ und Unterstützung bei Traumata wie z.B. →Out of Action⁶³ oder Activist trauma support⁶⁴ thematisiert. Wie bereits erwähnt, lässt sich unter Aktivist_innen auch insgesamt eine zunehmende Sensibilisierung für die Thematik feststellen. Nicht zuletzt die Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit führt zu ihrem strategischen Einsatz. Bisweilen werden technische Mittel eingesetzt, wie z.B. bei Anketaktionen, um die Verletzlichkeit noch zu verstärken (vgl. „manufactured

63 <https://outofaction.net/>, [13.05.2014]

64 <https://www.activist-trauma.net/>, [13.05.2014]

vulnerability“: Doherty 1999). Der strategische Einsatz der eigenen Verletzlichkeit macht zugleich die Verletzungsmächtigkeit gegenüber dem eigenen Selbst deutlich, die im Fall der Selbsttötung z.B. beim Hungerstreik bis zum Äußersten geht.

Neben einer machtbasieren Verletzlichkeit wird in der vorliegenden Arbeit auch eine allgemeine Verletzlichkeit mitberücksichtigt. Gemeint sind damit nichtintendierte Verletzungen durch andere sowie Verletzungen oder körperliche Beeinträchtigungen, die nicht – oder zumindest nicht unmittelbar – in Handlungen anderer begründet sind. Grundlegend ist hierbei die Annahme, dass Protesthandeln häufig dem Körper besondere Anstrengungen abverlangt, die zugleich ein allgemeines Verletzungsrisiko erhöhen, wie z.B. ein Klettern über Hindernisse oder Rennen in unwegsamem Gelände.

3.3.3 Selbstdisziplinierung versus Kontrollverlust

Die Frage nach Selbstdisziplinierung und Kontrollverlust schließt an das Spannungsverhältnis von Verletzungsmacht und Verletzlichkeit an. Verletzungsmacht kann eben auch gegen das eigene Selbst ausgeübt werden und damit disziplinierend wirken. Selbstdisziplinierung ist insbesondere von Norbert Elias und Michel Foucault thematisiert worden. Beide zeigen auf, wie sich in langfristiger Perspektive Fremdzwang in Selbstzwang wandelt (Elias) bzw. sich Herrschaftstechnologien mit Technologien des Selbst verbinden (Foucault: Gouvernementalität). Plessner hat dies in der Vorstellung der Leib-Körper-Verschränkung erfasst: Gesellschaftliche Diskurse über bzw. Erwartungen an den Körper schreiben sich auch in das leibliche Empfinden ein (siehe Kapitel 2.2.3). Selbstbestimmung meint also die Verschränkung von Eigenleiblichem und gesellschaftlichen Körperdiskursen, also der Reflexion über dieses Verhältnis und die entsprechenden Aushandlungsprozesse. Selbst-Bestimmung ist damit im doppelten Sinne des Genitivs zu verstehen: Das Selbst bestimmt sich und wird bestimmt. Die Verschränkung beider Bestimmungsweisen kennzeichnet das Selbst. Das Selbst

„erfindet“ sich (...) ausgehend von und in Auseinandersetzung mit den an es herangetragenen Selbstdeutungs- und Selbstmodellierungsvorgaben je nach Kontext in ganz unterschiedlicher Weise“ (Bröckling 2007: 35).

Und auch die Disziplinierung erfasst die Person als Ganze. Sie muss als Verschränkung von Leib und Körper verstanden werden oder – um mit Foucault zu sprechen – als eine Verbindung von Herrschaftstechnologien mit Technologien des Selbst; analog zur Formulierung der Selbst-Bestimmung: *Selbst-Disziplinierung*. Die Macht des Gegenübers reicht als Drohung aus, um sich selbst immer wieder auch im ‚vorausseilenden Gehorsam‘ zu disziplinieren. Die Frage, die sich daraus für den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ergibt, lautet, inwiefern Herrschaftstechnologien zur Selbstdisziplinierung führen. Zu denken ist hier an den Umgang mit staatlichen Repressionen oder gegen Protest

gerichtete präventive Maßnahmen, wie z.B. Hausdurchsuchungen und Überwachungen (vgl. Heßdörfer et al. 2010).

Selbstdisziplinierung spielt aber auch in anderer Weise eine wesentliche Rolle für Protest. Abby Peterson stellt in ihrer Studie über linke militante Aktivist_innen in Schweden heraus, dass ein hoher Grad an Selbstdisziplinierung notwendig ist, wenn das ganze Leben dem Protest gewidmet ist (2001: 91ff).⁶⁵ Peterson geht des Weiteren auf die Bedeutung von Uniformierung ein (2001: 91ff) – ein Aspekt, der auch z.B. bei der Protestform →Tute Bianche sowohl im Erscheinungsbild als auch in Selbstverständnistexten eine große Rolle spielt (vgl. Pabst 2005, 2008b, 2009).

Selbstdisziplinierung wird darüber hinaus im Sinne einer Kontrolle über den eigenen Körper bewegungsintern thematisiert. Dies betrifft z.B. den Umgang mit Emotionen; den Anspruch die ‚Beherrschung nicht zu verlieren‘. Viele Protestformen bedürfen einer guten Koordination und Kooperation, was z.B. beim Auftreten mit Großpuppen die Einübung von bestimmten Performanceabläufen oder im Falle von Blockaden Vorbereitungen in Trainings bedeutet. Hinzukommt, dass solche und andere Protestpraktiken aufgrund der beinhalteten nichtalltäglichen Körperpraktiken besonderer Formen der Selbstdisziplinierung bedürfen. Hierzu gehört unter anderem auch die Vorbereitung auf möglichen Kontrollverlust angesichts starker emotionaler Eindrücke oder die Absicherung gegen Kontrollverlust mit Hilfe der Bildung von sogenannten Bezugsgruppen (vgl. zu Bezugsgruppen insbes. Kapitel 4.7.5). In bewegungsinternen Debatten über Gewalt oder Gewaltverzicht seitens Aktivist_innen werden auch immer wieder Fragen nach Selbstdisziplinierung und Kontrollverlust zum Thema.

Wie eng verknüpft Selbstdisziplinierung und Kontrollverlust im Protest sein können, kann man am Beispiel der Lachparade sehen, auf die bereits in Kapitel 2.3.2 verwiesen wurde.⁶⁶ Dabei wird das Ausdrucksverhalten des Lachens verwendet, um für Irritation beim Gegenüber zu sorgen. Bei genauerer Betrachtung kann anhand von Lachparaden das Zusammenfallen von Instrumentalität und Expressivität, das sehr wohl mit einem Kontrollverlust einhergeht, aufgezeigt werden. Das zunächst hergestellte Lachen, verselbstständigt sich zunehmend, was in Kapitel 2.3.2 in Anlehnung an Plessner als ‚kontrollierter Kontrollverlust‘ bezeichnet wurde.

3.3.4 Individuelle versus kollektive Leib-Körpererfahrung

Die hier zuletzt vorgestellte Analysedimension legt den Fokus auf die Frage nach kollektiven Leib-Körper-Erfahrungen und deren Spannungsverhältnis zu

⁶⁵ Michael Atkinson (2006) veranschaulicht eine solche Form der Selbstdisziplinierung, die den gesamten Alltag umfasst, mit einer Studie zu →Straightedge.

⁶⁶ Für eine Beschreibung der Protestform siehe Amman 2005: 35-37.

individueller/personaler Leib-Körperlichkeit. Ausgehend davon, dass personale Identität an einen Körper gebunden ist, stellt sich hinsichtlich der Thematisierung kollektiver Identität die Frage nach kollektiver Körperlichkeit bzw. kollektiven Körpern. In der umfangreichen Literatur zu kollektiver Identität und kollektivem Verhalten (vgl. als Überblick Daphi 2011, Flesher Fominaya 2010, Hunt/Benford 2004, Poletta/Jasper 2001) wird die Frage nach der körperlichen Gebundenheit kollektiver Identitäten bis dato jedoch kaum gestellt.⁶⁷ Die Frage nach kollektiver Körperlichkeit bei Straßenprotesten hingegen wird bis dato weniger hinsichtlich der Bedeutung kollektiver Identität gestellt als vielmehr in Bezug auf die formale Erscheinung von Protestparaden und Ausdrucksformen. In den Analysen von Militärparaden, Auftaktfeierlichkeiten olympischer Spiele oder – wie bei Siegfried Kracauer – denen der Tillergirls, geht es um einen Körper, der lediglich physische Masse darstellt, um sich zu einer geometrischen Figur zu formen: „der Mensch als Massenteilchen“ (Kracauer 1963: 53). Kracauer beschreibt die Struktur des Massenornaments als Spiegel des kapitalistischen Produktionsprozesses: „[D]en Beinen der Tillergirls entsprechen die Hände in der Fabrik“ (ebd.: 54).

Stärker um identitäre Fragen geht es, wenn der Fokus hinsichtlich der Ornamentik auf den je konstituierenden Uniformierungen liegt.⁶⁸ Der ‚Schwarze Block‘ meint ja eben nicht nur eine Formation während einer Demonstration, die sich aufgrund typischer schwarzer Kleidung konstituiert, sondern ist darüber hinaus eine Darstellung des gemeinsamen linksautonomen Politikverständnisses.⁶⁹ Das Spannungsverhältnis von personaler und kollektiver Identität und damit verbunden dem zwischen individueller und kollektiver Körperlichkeit lässt sich auch bei der Protestform →Tute Bianche und dem namensgebenden weißen Overall ausmachen. Hier findet sich die Selbstbezeichnung als kollektiver Körper: „Der Körper sind wir und jeder von uns“ (zit. nach Azzellini 2001/2002). Darüber hinaus soll der weiße Overall symbolisieren, zu den Ausgegrenzten und ‚Unsichtbaren‘ zu gehören. Andererseits findet sich auch die Aussage

„[t]he white overall is not an identity, it is a tool. One shouldn't even say ‚I'm a white overall‘, the correct phrase should be: ‚I wear a white overall‘“ (Informal Group 2001).

67 Ein Abschnitt zu „massed bodies“ bei Peterson (2001: 82-91) stellt hier eine der wenigen Ausnahmen dar.

68 Wolfgang Kaschuba spricht – etwas allgemeiner, aber doch in dieselbe Richtung zielend – hinsichtlich Arbeiter_innendemonstrationen im 19. Jahrhundert von der Entwicklung einer spezifischen Bewegungssymbolik, aufgrund derer „den Formationen und Gesten durch Farben und Embleme ein immer schärferes, klareres politisches Signalelement [verliehen] und den vielen Körpern noch mehr das kollektive Bewegungsgefühl ‚eines Körpers‘ vermittelt [wird]“ (1991: 92f).

69 In jüngerer Zeit findet sich jedoch auch die Übernahme dieser Symbolik durch neonazistische Gruppierungen.

Die Ambivalenz zwischen Individualität und Kollektivität, individueller und kollektiver Körperlichkeit findet sich damit auch in den Auseinandersetzungen über die eigenen Uniformierungen. Die Uniformierungen bei den hier zu untersuchenden Protesten konstituieren jedoch keine Formationen im strengen Sinne wie z.B. bei Militärparaden. Die jeweiligen Uniformierungen sind immer wieder gebrochen und die Formationen entsprechen keinen ‚geometrischen Figuren‘ (Kracauer).

Ein angemessenerer Vergleich stellt daher meines Erachtens der ‚Bewegungschor‘ dar, wie er insbesondere in den 1920er Jahren im Arbeiter_innentheater angewandt sowie durch den Choreographen Rudolf Laban und seine Tanzschulen weiterentwickelt wurde (vgl. Kapitel 2.1.3, sowie Hardt 2004). Bei Bewegungschören handelt es sich nicht um starre Formationen, sondern Elemente der Improvisation spielen eine tragende Rolle. Laban entwickelte das Element des Bewegungschores im Rahmen des Ausdruckstanzes. Konstitutives Element von Bewegungschören ist Relationalität, also die Beziehung zwischen den Akteur_innen. Die Orientierung an einem_einer ‚Bewegungsführer_in‘ ist möglich, aber nicht notwendig. Und auch von der Optik her handelt es sich nicht um Massenformationen, sondern um dicht gedrängte Menschengruppen (vgl. Hardt 2004: 306).⁷⁰

Eine nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bezugnahme auf Bewegungschöre findet sich in der Protestform des Radioballetts: Über kleine tragbare Radios werden den eher zerstreuten als versammelten Teilnehmer_innen Anweisungen für bestimmte Gesten gegeben. Das erste Radioballett fand 2002 auf dem Hamburger Hauptbahnhof mit etwa 300 Teilnehmer_innen statt, die sich auf dem Bahnhof verteilten und in der Zerstreuung synchron Gesten aufführten, die dort „entweder herausragend präsent sind, die sanktioniert werden oder völlig fehlen“ (Wieczorek 2005: 180). Kai van Eikels beschreibt diese Protestform als „kollektive Virtuosität“ (2007: 124). Er analysiert das Radioballett im Kontext soziologischer Adaptionen von Schwarmtheorien. Als allgemeines Strukturprinzip von Schwärmen nennt Gabriele Brandstetter die „Regel“, der Richtung der Mehrheit zu folgen, beständig in Bewegung zu bleiben, nach der Mitte zu streben und zugleich Nähe und Abstand zu anderen Schwarm-Mitgliedern zu halten“ (2007: 69).⁷¹

Im Unterschied zu Vorstellungen, die eher einer Ornamentik à la Kracauer anhängen,

70 Überraschend ist angesichts dessen zwar, dass Laban zunächst für die Choreographie der Eröffnungsfeier der Olympischen Sommerspiele 1936 beauftragt wurde, jedoch nicht, dass ihm diese Aufgabe letztlich doch von den Nationalsozialisten entzogen wurde und er nach Großbritannien fliehen musste.

71 „Schwärme erscheinen als rhythmisch-bewegte Formationen, deren Bestandteile selbst wiederum untereinander in beständig sich verändernder Bewegungs-Beziehung stehen: Körperbeziehungen, die beweglich in eine kollektive Gesamt-Bewegung eingebunden sind. Schwärme befinden sich in beständiger Bewegung, wobei sich Tempo, Dynamik, rhythmische Figuration, Richtungsänderung, Abstände der Mitglieder und ihre Raumorganisation (innerhalb eines je bestimmten, nicht allzu weiten Spielraums) verändern“ (Brandstetter 2007: 69).

werden für die vorliegende Arbeit Konzepte des Bewegungschores und des Schwärmens heuristisch herangezogen.⁷² Sie bilden die Grundlage für die Untersuchung der Frage, welche jeweiligen Erfahrungen mit einer solchen kollektiven Körperlichkeit bzw. dessen Spannungsverhältnis zu individueller Körperlichkeit verbunden sind.

Wie bereits ausführlich dargelegt wurde, ist ein wichtiges Element für die Verschränkung von Leib und Körper die Emotion. Dies trifft auch für die Thematik kollektiver Körperlichkeit zu und findet in dem Begriff der ‚kollektiven Effervescenz‘ von Emile Durkheim einen zentralen Bezugspunkt. Ein Aspekt der Analyse wird demnach auch auf Formen kollektiver Emotionalität und deren Bedeutung für (die Entstehung von) kollektive(r) Körperlichkeit liegen, wie sie beispielsweise Katharina Inhetveen in Bezug auf Hardcorekonzerte dargelegt hat (vgl. Inhetveen 1997, 2004).

Allgemein lässt sich feststellen, dass die Frage nach kollektiver Körperlichkeit – auch jenseits der Protest- und Bewegungsforschung – bisher kaum gestellt wurde. Eingewandt werden könnte hier, dass sich doch z.B. Theoretiker_innen wie Michel Foucault mit den umfangreichen Ausführungen zur Biomacht sehr wohl dem kollektiven Körper gewidmet haben. Jedoch handelt es sich hier m.E. vorwiegend um eine metaphorische Verwendung des Begriffs des kollektiven Körpers. Im Konkreten sind es dann doch einzelne Körper (von Kollektiven), die der Biomacht ausgesetzt sind. Gleichwohl sensibilisieren auch solche eher metaphorischen Verwendungen des Begriffs des Kollektivkörpers für die hier vorgenommene Analyse.⁷³

Die vorgestellten Analysekategorien dienen als Heuristik für den Zugang zu den Daten. Die Schlüsselkategorien haben sich vor dem Hintergrund dieser heuristischen Analysekategorien durch offenes und schließlich axiales wie selektives Kodieren herausgebildet. Dem entsprechend haben sich bei der Dateninterpretation neue Themen aufgetan und sind in den Kodierprozess eingeflossen. Dies wird sowohl im folgenden Kapitel 4 als auch im abschließenden Kapitel 5 dargelegt und reflektiert werden.

72 Auch von Bewegungsakteur_innen wird mittlerweile ‚Schwärmen‘ (mit vergleichbarem Verständnis) als explizite Strategie angewandt (vgl. <http://jumpandrun.blogspot.de/>, [13.05.2014]).

73 Vgl. neben den Arbeiten von Foucault zur Biomacht u.a. Arbeiten, die an der Schnittstelle von Soziologie, Kulturwissenschaften und Kunst angesiedelt sind, wie z.B. den Sammelband zu Kollektivkörpern von Sasse und Wenner (2002) sowie die Arbeiten von Antonio Negri und Michael Hardt zur ‚Multitude‘ (z.B. 2004), auf die von Aktivist_innen immer wieder Bezug genommen wird.

4 Empirie

4.1 Einleitung

In der bisherigen Forschung zur Bedeutung von Verletzlichkeit liegt der Fokus fast ausschließlich auf ‚high-risk‘-Aktionsformen wie Hungerstreiks oder stark konfrontativen Einsätzen des Körpers (siehe Kapitel 2.1.5 sowie Peterson 2001, DeLuca 1999, Anderson 2010, Feldman 1991, Doherty 1999). Zwar wird die Ambivalenz von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht in mehreren Studien angedeutet (z.B. Peterson 2001), letztlich geht es jedoch zumeist um Verletzlichkeit *oder* Verletzungsmacht. Das Spannungsverhältnis bleibt zumeist im Dunkeln (vgl. als Ausnahme: Anderson 2010). Des Weiteren wird die gegen sich selbst gerichtete Verletzungsmacht kaum analysiert. Insbesondere wenn man nach der Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht fragt – also dem je spezifischen Spannungsverhältnis – kommt Formen der Macht über sich selbst bzw. Selbstdisziplinierung jedoch eine zentrale Rolle zu. Wenn es um den Einsatz des eigenen Körpers für Protest geht und dabei z.B. Verletzlichkeit durch technische Hilfsmittel noch verstärkt wird, kann die Gleichzeitigkeit von Verletzungsmacht über alter und ego aufgezeigt werden.

Die folgende Analyse wendet sich nun Protestakteur_innen zu, die überwiegend nicht ‚high-risk‘-Aktionsformen bevorzugen. Lena, die hauptsächlich Klettern als Aktionsform wählt, sich von Brücken und Gebäuden abseilt und zudem Vollzeitaktivistin ist, kann hier als Ausnahme betrachtet werden und ist schon in der Wahl der Protestform den von Doherty in den Mittelpunkt gerückten britischen Ökoaktivist_innen und ihrer „manufactured vulnerability“ sehr ähnlich (Doherty 1999). Einige andere haben Erfahrungen mit (intendierten) stark konfrontativen Einsätzen des Körpers gemacht, wie z.B. Doris, Steffen oder David. Keine_r der Interviewten berichtet von derart intensiven bzw. existentiellen eigenen Erfahrungen wie die der irischen ‚Blanketmen‘ (Feldman 1991) oder Hungerstreikender in türkischen Gefängnissen (Anderson 2010). Alle schildern jedoch auf ihre Weise Erfahrungen mit dem Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht. Die Einstufung als ‚nicht-high-risk‘-Aktionsformen bleibt eine Außenwahrnehmung, die nichts über den Schweregrad möglicher Traumatisierungen aussagt. ‚Risiko‘ bedeutet zudem, dass eine Gefahr im Voraus eingeschätzt werden kann. Dies ist insbesondere in Bezug auf Straßenprotestsituationen oftmals nicht gegeben.

Die im vorhergehenden Kapitel erläuterten Analysekatoren spiegeln sich zum Teil in den Ergebnissen der Dateninterpretation wider. Letztlich selektiv kodiert wurde nach dem Spannungsverhältnis von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht in den Reflexionen der interviewten Aktivist_innen. Beim axialen Kodieren kristallisierten sich mehrere Schlüsselkategorien heraus, die die Grundlage der Gliederung des folgenden Kapitel

darstellen, indem nach ihnen die jeweiligen Hauptkapitel benannt sind. Die Zusammenhänge zwischen den Schlüsselkategorien werden u.a. dadurch abgebildet, dass die Kapitel sukzessive aufeinander aufbauen: 4.2 Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, 4.3 Erfahrungswissen als Sonderwissen, 4.4 Bedeutungen von Erfahrungswissen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, 4.5 Instrumentalistisches Körperverständnis und strategischer Einsatz des Körpers, 4.6 Bedeutungen des Raum-Zeit-Gefüges im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, 4.7 Bedeutungen von Kollektivität im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, 4.8 Vermittlung des Sonderwissens.

Zunächst werden in Kapitel 4.2 verschiedene Verständnisse von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, wie sie in den Interviews zur Sprache kommen, vorgestellt. Dabei wird deutlich, dass psychische, physische und emotionale Aspekte von Verletzlichkeit integriert werden (Kapitel 4.2.1). Ohnmachtsgefühle werden dabei insbesondere thematisiert (Kapitel 4.2.2). Dementsprechend spielt die Reflexion hinsichtlich bzw. das Bewusstsein des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins im Sinne Plessners eine herausgehobene Rolle (Kapitel 4.2.3). Neben dieser Macht über sich selbst wird auch der Wunsch nach Verletzungsmacht nach außen deutlich (Kapitel 4.2.4). Das Spannungsverhältnis von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht zeigt sich zudem in der Thematisierung von Straßenprotest als Straßenkampf und kriegerischer Auseinandersetzung (Kapitel 4.2.5).

Kapitel 4.3 thematisiert, inwiefern das auf Straßenproteste bezogene Erfahrungswissen von Aktivist_innen als Sonderwissen dargestellt wird, das eben nur durch ein Miterleben von Straßenprotesten generiert werden kann. Diese Besonderung des Erfahrungswissens stellt ein konstitutives Deutungsmuster dar. Das Erfahrungswissen wird in verschiedenen Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘ angeeignet (Kapitel 4.3.1). Dabei kommt auch die Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem zum Zuge (Kapitel 4.3.2).

In Kapitel 4.4 wird anschließend genauer ausgeführt, was dieses Erfahrungswissen für den Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht bedeutet. Die Interviewees machen deutlich, dass oftmals erst erfahrene Verletzung zur Sensibilisierung für bzw. Reflexion über Verletzlichkeit führt (Kapitel 4.4.1). Darüber hinaus ermöglicht Erfahrungswissen den Umgang mit grundsätzlicher Fragilität von Handlungssicherheit (Kapitel 4.4.2). Dies beinhaltet die Erwartung des Unvorhersehbaren (Kapitel 4.4.3). Auf Bedeutungen von Erfahrungswissen für Handlungsentscheidungen wird daran anschließend eingegangen (Kapitel 4.4.4). Eine wesentliche Rolle spielt dabei körperliches Selbst-Bewusstsein im Sinne eines Wissens um sich selbst (Kapitel 4.4.5).

Im darauffolgenden Kapitel 4.5 wird näher auf den strategischen Einsatz des Körpers eingegangen, der ein instrumentalistisches Körperverständnis voraussetzt. Grundlage davon sind neben den bereits im vorhergehenden Kapitel genannten Aspekten Formen

der Selbstdisziplinierung (Kapitel 4.5.1). Der strategische Einsatz des Körpers (Kapitel 4.5.2) wird anhand der Kategorien ‚Sichtbarmachung durch physische Präsenz‘, ‚Aktive Passivität‘ sowie ‚Körpereinsatz für das eigene Kollektiv‘ dargestellt.

Dabei spielt immer auch das Raum-Zeit-Gefüge eine herausgehobene Rolle, worauf in Kapitel 4.6 eingegangen wird. So wird die Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges als Verletzungsmacht deutlich (Kapitel 4.6.1). Während in Kapitel 4.3.2 die *Unterscheidung* von Alltäglichem und Außeralltäglichem hervorgehoben wurde, geht es hier stärker um deren *Verschränkung* (Kapitel 4.6.2).

Des Weiteren wird in den Interviews deutlich, dass der Einsatz des eigenen Körpers und die damit verbundenen Erfahrungen nicht nur als individuell, sondern auch als kollektiv thematisiert werden, was in Kapitel 4.7 ausgeführt wird. Wie bereits in früheren Kapiteln am Rande deutlich wurde, gibt es in den Darstellungen ein Spannungsverhältnis von Individualität und Kollektivität, das hier näher beleuchtet wird (Kapitel 4.7.1). Des Weiteren wird dargelegt, inwiefern Kollektivität als verletzungsmächtig verstanden wird (Kapitel 4.7.2). Dabei findet sich auch die Deutung eines kollektiven Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins, wie es in Kapitel 4.2.3 bereits in individueller Hinsicht erläutert wurde (Kapitel 4.7.3). Verletzungsmacht manifestiert sich zudem über die Sichtbarkeit und Sichtbarmachung von Kollektivität (Kapitel 4.7.4). Das Spannungsverhältnis von Individualität und Kollektivität wird gewissermaßen durch die Kleinförmigkeit von Bezugsgruppen überbrückt (Kapitel 4.7.5).

Angesichts der dargelegten Fülle an Bedeutungen von Erfahrungswissen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht sowie der Reflexionen darüber, stellt sich auch für Aktivist_innen maßgeblich die Frage nach der Vermittlung dieses Sonderwissens, worauf in Kapitel 4.8 eingegangen wird. Da Erfahrungswissen als körperlich gebundene Reflexion nur begrenzt verbalisierbar ist, wird in Blockadetrainings entsprechend vor allem auf das Nachspüren von Erfahrungen gesetzt (Kapitel 4.8.1). Die Grenzen der Vermittelbarkeit von Erfahrungswissen werden von den Aktivist_innen ebenfalls reflektiert (Kapitel 4.8.2). Kapitel 4.9 fasst die wesentlichen Erkenntnisse aus der empirischen Analyse zusammen.

Vorab noch ein paar wenige Anmerkungen zur Darstellung: Zitate aus den Interviews werden original übernommen, das heißt, wenn das Zitat in der Mitte eines Satzes beginnt, fängt es entsprechend mit Kleinbuchstaben an. Entsprechend schließen die Zitate auch nicht notwendigerweise mit Satzzeichen ab. Im sonstigen Text werden nur Originalzitate in doppelten Anführungszeichen gesetzt. Sinngemäße Zitate stehen in einfachen Anführungszeichen. Auslassungen in den Zitaten werden mit eckigen Klammern gekennzeichnet. Runde Klammern sind der Transkription geschuldet (vgl. auch die Transkriptionsregeln im Anhang).

4.2 Verletzlichkeit und Verletzungsmacht

Wesentlich für das Popitzsche Verständnis von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht ist dessen Grundlegung in der philosophischen Anthropologie Plessners, der mit dem Theorem der Leib-Körper-Verschränkung den Menschen als zu-sich-selbst-ermächtigt verstanden hat. Das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein ist Grundlage jeglicher Handlungsfähigkeit des Menschen und damit auch seiner Verletzungsmacht sowohl über sich als auch über andere. Verletzlichkeit bzw. Verletzen – so sollte mit Popitz deutlich geworden sein – ist dabei nicht auf eine physische Schädigung einzuschränken. Mit Popitz' philosophisch-anthropologischer Grundlegung in Plessner ist Verletzlichkeit bzw. Verletzen immer in seiner leibkörperlichen, also physisch-psychischen Einheit zu verstehen. Emotionen nehmen eine Art Schlüsselposition in der Verschränkung von Körper und Leib ein. Bei Verletzlichkeit und Verletzungsmacht handelt es sich um anthropologische Grundkonstanten, mit denen jeweils ein Umgang gefunden werden muss (vgl. Kapitel 2.2.3 und 2.3).

In Kapitel 2.1 wurden verschiedene Studien vorgestellt, die den Umgang von Aktivist_innen mit ihrer Verletzlichkeit und Verletzungsmacht thematisieren. Als Auftakt der Darstellung der Interpretationsergebnisse werden im Folgenden Dimensionen von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht aus der Sicht der Interviewten dargelegt. Alle Interviewees kommen auf die eigene Verletzlichkeit explizit zu sprechen. Dies ist nicht zuletzt den Fragestellungen geschuldet: Es handelte sich um fokussierte Leitfadenterviews. Aussagen über die eigene Verletzungsmacht sind oftmals stärker implizit. Eine weitere Auffälligkeit findet sich dahingehend, dass Verletzlichkeit überwiegend individualisiert wird, während Verletzungsmacht meist auf ein (diffuses) Kollektiv rekurriert.

Die Aussagen der Interviewees in Bezug auf Verletzlichkeit und Verletzungsmacht lassen sich in verschiedene Aspekte differenzieren. Kapitel 4.2.1 widmet sich der Frage, wie bzw. in welchem Ausmaß Aktivist_innen physische, psychische und emotionale Aspekte von Verletzlichkeit in ihrem Verständnis integrieren. Das Empfinden von ‚Ausgeliefertsein‘ und Ohnmacht spielt dabei eine wesentliche Rolle (Kapitel 4.2.2). Anschließend wird erläutert, inwiefern ein Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein als Selbstsorge thematisiert wird (Kapitel 4.2.3). Immer wieder wird der Wunsch nach Ausübung von Verletzungsmacht über das Gegenüber benannt und Erfolg dahingehend definiert (Kapitel 4.2.4). Besonders auffällig sind die von den Interviewees verwendeten Kriegsmetaphern bezüglich der Beschreibung von Straßenprotest und die damit einhergehende Darstellung von Straßenprotest als kriegerischer Auseinandersetzung (Kapitel 4.2.5).

4.2.1 Integration psychischer, physischer und emotionaler Aspekte von Verletzlichkeit

Grundsätzlich lässt sich unterscheiden zwischen allgemeinen, länger andauernden Erschöpfungszuständen und dem situativen, stärker punktuellen Erleben der eigenen Verletzlichkeit. Zudem ist zu differenzieren zwischen einer machtbasierten Verletzlichkeit, also der Offenheit gegenüber Verletzungen durch das Handeln anderer einerseits und andererseits einer Verletzlichkeit, die der allgemeinen physisch-psychischen Begrenzung menschlichen Daseins geschuldet ist. Wie in den Analysekatégorien erwähnt, liegt dabei die Annahme zugrunde, dass Straßenprotestpraktiken per se dem Körper besondere Anstrengungen abverlangen können, z.B. durch die Teilnahme an einer mehrstündigen Demonstration oder einem unerwarteten Festgehaltenwerden durch die Polizei in einem Polizeikessel.

Seitens der Interviewees werden Erschöpfungszustände insbesondere in Bezug auf länger dauernde Protestsituationen genannt. Simone, die sich an der 48-stündigen Blockade des Tagungsortes des →G8-Gipfels 2007 beteiligte, schildert ihren Zustand zu Beginn der Blockade, nachdem sie einen halben Tag querfeldein gelaufen ist um an den Blockadeort zu kommen folgendermaßen:

„Und ich war irgendwie so fertig von meinem Heuschnupfen, dass ich echt nur so da sein konnte. Das war echt, ich war, ich weiß auch nicht. Ich war total müde plötzlich, total fertig so.“ (Simone)

Der Erschöpfungszustand ist ausgelöst durch eine allergische Reaktion, die den physischen Körper ermüdet. Die Formulierung, dass sie „echt nur so da sein konnte“, verweist auf eine rein physische Präsenz. Simone ringt um Worte um ihren Zustand zu beschreiben, der offenbar so nicht erwartet war. Das Ringen um Worte mündet in die Beschreibungen „total müde“ und „total fertig“ und damit in kaum noch steigerbare Erschöpfungszustände. Die Erschöpfung ist „plötzlich“ eingetreten, was auf eine vorherige starke Anspannung hindeutet, die das Empfinden der Erschöpfung überdeckte. Eine solche Anspannung wird von Lena explizit thematisiert:

„Also ich finde die Zeit vor der Aktion immer sehr anstrengend. Ansonsten werden die letzten Absprachen getroffen, Material gepackt und dann wartet man auf das Lossignal und das ist eben das- (1) zermürend (Lachen). [...] also die Sinne sind sehr gereizt, und beim Start hab ich auch oft so ein bisschen so Adrenalinschub und wenn es dann runterkommt fühle ich mich auch erst mal erschöpft, und dann schnell, schnell Zucker essen. Also man merkt wie die Anspannung da ist.“ (Lena)

Die Anspannung ist bereits vor der Aktion spürbar. Sie setzt sich in der Aktion fort. Während es bei Simone der stundenlange Marsch durch Kornfelder ist, verbunden mit der Frage, ob es gelingen wird, auf die zu blockierende Straße zu gelangen, ist es für Lena der Weg zu dem Ort, an dem die Kletteraktion stattfinden soll. Lena beschreibt, wie ihr Körper selbsttätig auf die Stresssituation reagiert, nämlich durch „gereizte Sinne“ und einen „Adrenalinschub“ am Anfang der Aktion. Der unmittelbar folgende

Erschöpfungszustand wird durch die Einnahme von Zucker minimiert. Sowohl die Anspannung als auch die folgende Erschöpfung wird ähnlich wie von Simone vor allem als physischer Zustand dargestellt.

Der zweite Tag der 48-stündigen Blockade beginnt für Simone, wie der erste aufgehört hat:

„Und wir haben da alle beschissen geschlafen oder ich zumindest. Und ich- war am nächsten Tag ich immer noch genau so fertig war wie am Tag davor. Und das war irgendwie lustig, weil man- ich war irgendwie so müde und konnte irgendwie nur so dasein.“ (Simone)

Der in der obigen Darstellung kaum noch zu steigende Erschöpfungszustand setzt sich aufgrund von Schlafmangel am nächsten Tag fort. Simones Irritation über diesen Zustand drückt sich auch in der Formulierung „das war irgendwie lustig“ aus. Es scheint ein nicht mit sonstigen Erfahrungen vergleichbares und damit für sie nicht einzuordnendes Empfinden zu sein, das nochmals mit den Worten „irgendwie nur so dasein“ beschrieben wird, mit dem die scheinbar rein physische Präsenz unterstrichen wird.

In den anhand von Simone und Lena dargestellten Situationen allgemeiner Anspannung und damit verbundener Erschöpfung wird vor allem auf eigene physische Reaktionen rekurriert. Dahingegen lässt sich feststellen, dass Aussagen über die eigene Verletzlichkeit stärker auch deren emotionale und psychische Dimensionen mitberücksichtigen sobald es um prognostizierte zukünftige oder tatsächliche Interaktionen mit der Polizei geht.

Carla beschreibt ihre Beteiligung an einer Protestaktion, deren genaueren geplanten Ablauf sie im Voraus nicht kannte. Zwar wusste sie diffus, dass es um eine Hausbesetzung gehen würde, jedoch nicht, dass dieses Gebäude tatsächlich physisch besetzt werden sollte. Als sie dies in der Situation versteht, zieht sie sich zurück. Sie begründet dies unter anderem folgendermaßen:

„War eh total durch (...) Also ich war einfach emotional und körperlich total müde.“ (Carla)

Erschöpfung wird hier nicht mehr vorrangig als physische dargestellt, sondern explizit auch als ‚emotionale‘. Im gleichen Kontext verwendet Carla folgende Formulierung:

„wenn ich das Gefühl hab, ich und mein Körper, ich komm in Gefahr, dass ich irgendwie verletzt werde, dann geh ich halt. Oder versteck mich halt oder so.“ (Carla)

Der Körper wird vom Emotionalen, bzw. dem „ich“ unterschieden. Der Körper wird damit als dinghaftes Objekt herausgestellt und es deutet sich damit ein instrumentalistisches Körperverständnis an (siehe auch Kapitel 4.5). Insbesondere im zweiten Zitat verbinden sich „ich und mein Körper“ im weiteren Verlauf zum „ich“. Es ist damit nicht nur der dinghafte Körper, der möglicherweise verletzt wird. Vielmehr ist es das „ich“ als Ganzes, bzw. in seiner Verschränktheit von Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit, dass „irgendwie verletzt“ werden kann. Es scheint dabei viele Möglichkeiten der Verletzung zu geben („irgendwie“). Zudem sei darauf verwiesen, dass

es nicht um ein kalkulierbares Risiko des Verletztwerdens zu gehen scheint, sondern von einer „Gefahr“ gesprochen wird und damit von etwas Unberechenbarem und vor allem Unbeeinflussbarem.

Anke unterscheidet zwischen physischen und psychischen Verletzungen. Im Folgenden spricht sie über Aktivist_innen, die sich als Clown an Protesten beteiligen.

„Und klar, wenn du verletzt bist zum Beispiel, also wirklich physisch oder so, dann ist es wahrscheinlich- vielleicht gibt es Leute, die dann noch den Clown in sich haben, aber bei mir ist das dann jetzt nicht mehr der Fall, könnte ich mir jetzt vorstellen. Und auch viele psychische Angriffe vertreiben eben so ein bisschen so diesen kindlichen, offenen, spielfreudigen Charakter und da kommt dann eben doch wieder entweder die Aktivistin durch, auch bei ganz krassen Sachen, wenn man sieht, dass jemand grundlos festgenommen wird, das ist natürlich äußerst schwierig“ (Anke)

Zunächst scheint Verletzung mit „wirklich physisch“ assoziiert zu sein. Im weiteren Verlauf spricht sie zusätzlich von „psychischen Angriffen“. Damit stellt sie auf eine Verletzungsmacht ab, die intentional auf psychische Verletzlichkeit gerichtet ist. In dem gesamten Abschnitt, dem dieser Auszug entnommen ist, beschäftigt sie sich mit der Frage, wie die Selbstidentifikation als Clown helfen kann, mit „physischen“ und „psychischen“ Verletzungen umzugehen und an welchem Punkt das Clownsein selbst durch Verletzungen zerstört wird. Entsprechend der Logik der →Rebel Clowns spricht sie von einer Clowns*identität* und nicht von einer Rolle. Das Selbst ist demnach als Ganzes betroffen. Verletzlichkeit wird wiederum in seiner Leib-Körper-Verschränkung thematisch.⁷⁴

Lena kritisiert die Reduktion auf physische Verletzlichkeit, wenn sie fragt:

„warum gibt es Sanitäter auf Demos, warum nicht auch emotionale erste Hilfe, weil es gibt viele Verletzungen die man nicht unbedingt sieht, wo aber auch wichtig ist die ernst zu nehmen.“ (Lena)

Sie verweist damit zugleich auf eine mögliche Erklärung der Nichtberücksichtigung emotionaler oder psychischer Verletzlichkeit: Sie ist weniger sichtbar. Lena selbst ist Betroffene: Ein paar Jahre zuvor wurde ihr eine posttraumatische Belastungsstörung diagnostiziert. Im Interview beschreibt sie die retraumatisierende Erfahrung in einer Festnahmesituation und ihren damit verbundenen Zusammenbruch:

„Ich hatte so viel Schmerzen, dass ich vor Schmerz mich losgerissen hab. Und dann bin ich noch Kreislaufzusammenbruch, mein- ich hab irgendwie Sauerstoffmangel gehabt und alles Mögliche, weil wegen Aufregung und- also Aufregung von der posttraumatischen Belastungsstörung plus Schmerz [...], da kipp ich komplett. Ich drehe durch bis (Lautmalerei), ich sack zusammen und bin noch bei Bewu- bei Bewusstsein bin ich noch, aber zum Beispiel nicht mehr in der Lage wieder aufzustehen, (1) so Krampfanfälle und dann wieder ruhig, Krampfanfälle, wieder ruhig, also Sachen die ich gar nicht kontrolliere und ich alles noch mitkriege, aber man würde sagen ‚gib mir die Hand‘ also um zu testen ob eine Person noch bewusst ist. Das kann ich nicht. Das will ich. Das befehle ich meinem Körper, der macht das nicht. Das hab ich auch schon mal bei- wo Rettungssanitäter von den Demonstranten mich

74 Das Selbst-Verständnis, mit der bei der →Rebel Clowns Army von einer Clowns*identität* gesprochen wird, zu analysieren, wäre möglicherweise ein lohnendes Unterfangen. Dies wäre jedoch eine speziellere Analyse einer einzelnen Protestform, die die vorliegende Arbeit nicht leisten kann (und will). Vgl. als autoethnographische Analyse der →Rebel Clowns Fremaux/Ramsden 2007.

genommen hatten, das war nach einer Pfeffersprayattacke, aber- [...] aber (1) das ist ein komisches Gefühl wenn jemand dir was sagt und du verstehst das, aber du kannst das nicht machen, und dann die Leute um dich völlig in Panik geraten, weil du das Bewusstsein verloren hast (Lachen). Ja, klar das ist ein Angriffspunkt (3). Wobei ich mit körperlichen (1) Schäden besser klar komme als mit (1) den Unsichtbaren.“ (Lena)

Lena beschreibt hier die Erfahrung von Schmerzen verbunden mit ihrer traumatischen Erfahrung als einen leiblichen Zustand, der nicht mehr aktiv beeinflussbar ist. Ihr Handeln stellt sie als physisch-reflexhaft dar. Die traumatische Erfahrung beschreibt sie als einen Kontrollverlust über den eigenen physisch-dinghaften Körper. Dieser Körper ist im traumatisierenden Erleben abgekoppelt vom Selbst. Das traumatisierende Erleben wird damit als situative Entschränkung von Leib und Körper dargestellt. Was mit dem Körper passiert, ist nicht mehr leiblich spürbar. Beginnt zwar die Sequenz damit, dass die traumatische Erfahrung situativ ausgelöst wurde durch Schmerzen, die auf „körperlichen Schäden“ beruhen, stellt sie am Ende dieser Sequenz jedoch heraus, dass sie „mit körperlichen (1) Schäden besser klar komme als mit (1) den Unsichtbaren“. Dies wird durch die dazwischenliegenden Ausführungen plausibel: Schwerer als die „körperlichen Schäden“ wiegt die Entschränkung von Leib und Körper, das Aussetzen der Handlungsfähigkeit. Wie in der weiter oben zitierten Aussage Ankes, in der sie von „psychische[n] Angriffe[n]“ spricht, wird auch am Ende der Sequenz aus dem Interview mit Lena deutlich, dass die beschriebene psychisch-emotionale Verletzlichkeit intentional als „Angriffspunkt“ genutzt werden kann.

4.2.2 „Ausgeliefertsein“ und Ohnmachtsgefühle

Verletzlichkeit wird über das Genannte hinaus vor allem als das Empfinden von Ohnmachtsgefühlen dargestellt. Dabei wird die Formulierung des ‚Ausgeliefertseins‘ häufig verwendet. Verletzlichkeit wird damit als eine grundlegende Einschränkung der eigenen Handlungsfähigkeit dargestellt und mehr noch: Nur das Gegenüber wird als handlungsmächtig verstanden. Dies wird außerdem dadurch deutlich, dass nicht von Risiko gesprochen wird, bei dem man seine eigene Verletzlichkeit kalkuliert einsetzt. Stattdessen wird von „Gefahr“ gesprochen (vgl. auch obiges Zitat von Carla, Kapitel 4.2.1) und damit einer nicht kalkulierbaren und strukturell unbegrenzten Verletzungsmöglichkeit. So heißt es z.B. bei Johanna:

„Trotzdem birgt eine Demonstration wie auch immer natürlich eine gewisse Gefahr in sich. [...] Ich war schon auf einigen Demonstrationen, wo genau neben mir Leute niedergeknüppelt worden sind. Das erste Gefahrenpotential ist die Polizei, also auf so einer Demonstration fühl ich mich von denen nicht geschützt, sondern in der Tat immer angegriffen. Und die ganze Gerätschaft, wie sie aufmarschieren, also die Gefahr ist schon, dass irgendwas passiert und das ist ja leider nicht kontrollierbar.“ (Johanna)

„Gefahr“ wird hier als „nicht kontrollierbar“ beschrieben. Gleichzeitig ist sie strukturell

gegeben und damit gewissermaßen unvermeidbar. Es ist dabei nicht nur ein Wissen um die allgemeine Fragilität von Handlungssicherheit, sondern diese Fragilität wird als grundlegend bedrohlich wahrgenommen, worauf auch die Formulierung hindeutet, dass sie sich von Polizei auf Demonstrationen „in der Tat immer angegriffen“ fühlt – zum einen aufgrund ihrer Erfahrungen, zum anderen aufgrund des Auftretens der Polizei. Das Empfinden des Angegriffenseins benennt hier eine Verletzung, die weniger auf eine erwartete physische Verletzung abstellt, sondern auf ein psychisch-emotionales Verletztsein aufgrund des Bedrohungspotential.

David verwendet selbst die Formulierung der strukturellen Gegebenheit und stellt damit heraus, dass im Rahmen von Protest eine gewisse Gefahr aufgrund der Interaktion mit der Polizei nicht vermeidbar ist, was er in den von ihm angeleiteten Aktionstrainings zu vermitteln versucht:

„das ist ne Situation in der sind sie da strukturell auf jeden Fall drin, also sie sind ausgeliefert. Und dieses Ausgeliefertsein das wird mit der Gewalterfahrung nochmal viel stärker.“ (David)

Er ist sich dabei darüber bewusst, wie

„diese Gefühle von Hilflosigkeit von Ausgesetztsein dieser Gewalt (1) und diese Opfersituation wie das schlimm erlebt werden kann.“ (David)

David bezieht sich dabei auf zwei (beobachtete) Erlebnisse in Protestsituationen, die er zuvor ausführlich geschildert hat und aus denen er eben diese Schlüsse zieht. Bemerkenswert ist dabei auch, dass erst die tatsächliche Verletzung – die gleichwohl keine eigene Verletzung ist, sondern eine beobachtete Verletzung Dritter – zur Wahrnehmung von Verletzlichkeit führt (vgl. auch Kapitel 4.4.1). Im weiteren Verlauf des Interviews erläutert David, was er damit meint, dass sich das Gefühl des Ausgeliefertseins mit der Gewalterfahrung verstärkte. Das Beispiel, auf das sich David bezieht, ist die Anwendung eines Schmerzgriffes, der bei Bedarf intensiviert werden kann:

„Nur das Psychische wird verstärkt, dieses Gefühl des Ausgeliefertsein verstärkt sich mit dem (1) mit dem systematischen körperlichen (1) Schmerz. (...) Das ist so- die Präsenz der körperlichen Gewalt war bei diesen zwei Anlässen (1) eigentlich die ganze Zeit gegeben. Als vorgestellte Gewalt oder als leichte Gewalt. Immer mit der Option oh, die könnte stärker werden. Und das war vielleicht das andere. Und das fühlt sich eben in ner Situation wo man ausgeliefert ist nochmal viel schlimmer an.“ (David)

„Gewalterfahrung“ wird hier als Erfahrung einer Androhung physischer Gewalt beschrieben. Die ‚Systematik‘ des ‚körperlichen Schmerzes‘ bezieht sich darauf, dass bei Nichtfolgeleisten diese ‚körperliche Gewalt‘ verstärkt wird. Das ‚Psychische‘ scheint sich auf die ‚vorgestellte Gewalt‘ zu beziehen, also auf eine Vorwegnahme potentieller Gewalt. Die angedrohte entgrenzte Gewalt verstärkt das Empfinden des ‚Ausgeliefertsein‘. Dies wiederum verstärkt auch den empfundenen Schmerz: Die bloße Androhung möglicherweise stärkerer Verletzung potenziert de facto den erlebten

Schmerz. Damit wird nochmals deutlicher, was in den Interviews mit Anke und Lena als „psychische Angriffe“ bzw. „Angriffspunkt“ benannt wurde (siehe Kapitel 4.2.1). Die Leib-Körper-Verschränkung lässt sich daran veranschaulichen: Das bloße Wissen um die Möglichkeit des stärkeren Verletztwerdens verändert auch die Wahrnehmung der aktuellen Verletzung. Bereits die aktuelle Verletzung wird als potentiell entgrenzt wahrgenommen, weil es einzig in der Entscheidungsmacht des Gegenübers liegt, welches Ausmaß sie annimmt. Die gegenseitige Verstärkung des Empfindens von ‚Ausgeliefertsein‘ und der physischen Verletzung scheinen so in einem schwer zu durchbrechenden Teufelskreis. Eben dies macht einen wesentlichen Teil der Entgrenzung von Verletzungsmacht aus. ‚Ausgeliefertsein‘ als eigentlicher Ausgangspunkt von Erfahrungen des Verletztwerdens wird auch von Steffen thematisiert:

„ich fand die Bullengewalt auf der Straße, die fand ich eigentlich nie so richtig schlimm. Also mal nen Schlagstock abzukriegen oder so das war irgendwie was, klar das passiert. Das weiß man vorher oder so. Was ich halt blöd fand war quasi in deren Gewalt zu kommen und letztlich ihnen so ausgeliefert zu sein und das- (1) da gab's mehrere Situationen. Die waren halt alle nicht schön.“ (Steffen)

Steffen vergleicht das Empfinden des Ausgeliefertseins mit der Erfahrung „mal nen Schlagstock abzukriegen“. Auf letzteres kann man sich vorbereiten. Es handelt sich um ein kalkulierbares Risiko. Die Formulierung „in deren Gewalt zu kommen“ deutet hingegen auf eine umfassende Einschränkung eigener Handlungsfähigkeit durch wiederum potentiell entgrenzte Verletzungsmacht. Es steht in der Macht des Gegenübers über ihn zu entscheiden. Dabei scheint nichts mehr kalkulierbar. Es handelt sich nicht um eine Risiko-, sondern um eine Gefahrensituation.

Ohnmachtsgefühle werden darüber hinaus auch jenseits von Situationen, in denen man sich selbst polizeilicher Verletzungsmacht ausgeliefert oder allgemeiner einer Gefahr ausgesetzt fühlt, thematisiert. Zum einen handelt es sich auch um eine Sorge um andere, wie bereits bei David angeklungen ist und auch bei Felix ausgeführt wird:

„dann kam ich da in so ne Sorge rein, dass ich echt dachte, scheiße, ich weiß meine Freunde sind da irgendwo und ich sehe Hunde und ich sehe schwarz gekleidete Muskelprotze, die da drauf zufahren. Das war irgendwie- also das war ein Moment für mich, der total schwer zu tragen war. Ich konnte halt nix machen.“ (Felix)

Hier ist es wiederum die angedrohte Ausübung von Verletzungsmacht, die das eigene Handeln beeinträchtigt. Angesichts der Art des Auftretens der Polizei schreckt Felix davor zurück, selber in eine mögliche Interaktion einzutreten. Die angedrohte physische Verletzung – „Hunde“, „schwarz gekleidete Muskelprotze“ – wirkt gleichsam mittelbar als direkte Ausübung von Verletzungsmacht, da Felix' Handeln dadurch eingeschränkt wird. Zum anderen werden Ohnmachtsgefühle beschrieben, die sich allgemeiner auf die Sinnhaftigkeit des eigenen Handelns beziehen. Anke begründet die Suche nach einer neuen Protestform mit ihrer Ohnmachtserfahrung in Straßenprotestsituationen:

„das war dann eben gerade so bei mir in *Stadt, dass ich immer so ein bisschen das Gefühl hatte so ja, was bringt's denn? Da ist dann eine Nazidemo und dann rennt man denen hinterher, wird dann irgendwie gekesselt, wenn sie irgendwie recht dicht vorbeilaufen. Es ist eine Scheißstimmung, es fängt an zu regnen. Alle sind irgendwie- und stehen in diesem Polizeikessel und haben dann entweder noch die Wahl gewalttätig zu werden oder zu sagen, ‚ach leck mich am Arsch, ich lass mir doch meinen Sonntag nicht verderben‘ und wieder nach Hause zu gehen.“ (Anke)

Die Hinterfragung der Sinnhaftigkeit des eigenen Handelns wird hier mit den Worten „was bringt's denn“ eingeleitet. Das eigene Handeln wird als rein reaktives Handeln beschrieben („dann rennt man denen hinterher“), das schließlich auch noch unterbunden wird. Die zwei einzigen verbleibenden Handlungsoptionen sind beide für sie nicht attraktiv, weshalb sie nach alternativen Handlungsmöglichkeiten sucht, die sie für sich schließlich darin gefunden hat, sich der →Rebel Clown Army anzuschließen. Lena stellt die Sinnhaftigkeit ihres Handelns in Frage, indem sie ihr Handeln als Donquichotterie bezeichnet: „Wo du das Gefühl hast, du kämpfst gegen Windmühlen“. Dabei meint sie jedoch nicht ihr Handeln in Straßenprotestaktionen, sondern diese Aussage bezieht sich auf ihr Agieren in juristischen Auseinandersetzungen, in die sie sich aufgrund ihrer Straßenprotestaktionen begibt:

„weil es der Polizeidirektor war, weil der die Festnahme durchgeführt hat, weil ich vor einer Akte stand, die vor sechs Monaten abgeschlossen worden war und dann sechs Monate vor dem Castor hatten sie beschlossen, die *Nachname nehmen wir sowieso fest. Weil ich vor einen Richter gestellt wurde, der dann seinen Beschluss unterschrieben hat, den er vor meiner Anhörung geschrieben hatte, in Absprache mit dem Polizeidirektor, weil du das Gefühl- du hast mit einer Maschine zu tun, du bist da alleine ausgeliefert und kannst nix dagegen tun. Es sind extreme Ohnmachtserfahrungen, die (1) dazu führen, dass ich, wenn ich ähnliche Ohnmachtssituationen habe die gar nicht so schlimm sein müssen, regelmäßig ausflippe, (1) und die Kontrolle über mich selbst verliere.“ (Lena)

Ihr Kampf gegen Windmühlen besteht darin, dass ihr eigenes Handeln folgenlos bleibt, da Urteile schon vor Anhörungen geschrieben worden seien und Festnahmen sich nicht auf tatsächliche Straftaten bezögen, sondern auf sechs Monate im Voraus getroffene polizeiliche Entscheidungen. Das Gegenüber – in diesem Falle Polizei und Justiz – wird als nicht beeinflussbare Maschine beschrieben. Die tatsächlichen Gegenüber werden also nicht mehr als Handelnde wahrgenommen mit denen eine Interaktion möglich wäre, sondern als mechanisch sich Verhaltende. Das Ausgeliefertsein, sowie die Ohnmachtserfahrungen beziehen sich eben darauf: nicht mehr interagieren zu können und damit auch keinen Einfluss auf das Erlebte zu haben. Diese Ohnmachtserfahrungen gipfeln schließlich darin, dass Lena nicht nur ihr eigenes Handeln als folgenlos empfindet, sondern darüber auch die Kontrolle über ihr eigenes Handeln verliert. Die Sinnlosigkeit des eigenen Handelns in Interaktionen, die damit nicht mehr als solche erfahren werden, führt dazu, dass sie neben dieser nach außen gerichteten Ohnmacht auch keine Macht mehr über sich selbst hat.

Ohnmachtsgefühle finden sich darüber hinaus, wenn das Überwiegen positiver Erfahrungen als ‚Glückssache‘ dargestellt wird. Dieser Topos findet sich insbesondere bei

Carla, aber auch bei Thomas (vgl. auch Kapitel 4.4.3):

„ich hatte bislang immer Glück und die Polizisten, mit denen ich zu tun hatte, die haben mich immer anständig und respektvoll behandelt“ (Thomas)

„Ich hab davor einfach keine Angst, glaub ich. Aber es lässt sich halt sehr leicht sagen, wenn man wie ich einfach verdammt viel Glück hat.“ (Carla)

Und später im Interview:

„Aber das bin halt ich. Und auch mit meinem Glück glaub ich.“ (Carla)

Carla stellt im Interview dar, dass sie bisher noch nie persönlich von polizeilichen Maßnahmen betroffen war, obwohl sie sich nicht als jemanden versteht, die sich „raushält“ (Carla). Zwar finden sich auch verschiedene Textstellen, in denen sie versucht, dafür Erklärungen zu finden, die in ihrem Handeln oder darin, wie sie wahrgenommen wird, begründet sind. Letztlich stellt sie aber auch heraus, dass diese Erklärungen unzureichend sind:

„Ich nutz einfach auch, dass ich auch verletzbar und lieb aussehe und eher eigentlich die Bullen sofort denken, die muss man raustragen. Nicht, dass sie's tun. Nicht dass sie nicht kleine zerbrechliche Leute angreifen. Ich hab genug Freunde mit meiner Statur, die beide Arme gebrochen bekommen haben.“ (Carla)

Auch hier scheint die von Lena benannte Donquichotterie durch: Das eigene Handeln wird als folgenlos dargestellt. Carla verleiht dem Gefühl des Ausgeliefertseins mit der offensichtlichen Übertreibung Ausdruck, „genug Freunde“ zu haben mit zwei gebrochenen Armen. Carlas persönliche Erfahrungen – insbesondere auch im Abgleich mit Erzählungen von Freunden – bringen sie dazu, letztlich auf ‚Glück‘ abzustellen, weil anders ihre (positiven) Erfahrungen für sie nicht erklärbar zu sein scheinen. Der Ohnmachtsmoment liegt darin, dass das Handeln des Gegenübers vom eigenen Handeln nicht beeinflusst und auch nicht beeinflussbar zu sein scheint. Ohnmacht bezieht sich damit einmal mehr auf die Machtlosigkeit gegen das Gegenüber, aber auch über sich selbst und das eigene Handeln.

4.2.3 Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein als Selbstsorge

In den zwei vorherigen Abschnitten wurden Selbstwahrnehmungen von eigener Verletzlichkeit und damit verbundene Ohnmachtsgefühle dargestellt. Dem gegenüber stehen verschiedene Formen von Verletzungsmacht, von denen hier zunächst das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein thematisiert werden soll. Macht über sich selbst ist für Plessner ‚anthropologische Grundkonstante‘ (vgl. Kapitel 2.3). Als Verstehender, der seinen Körper gegenständlich hat und sich ‚bewusst macht‘, bleibt er von diesem Verständnis nicht unberührt (vgl. Kämpf 2006: 247), sondern dieses Wissen schreibt sich in den leiblichen Zustand, ins leibliche Empfinden ein. Erinnerung sei hier auch an die von

Plessner formulierten ersten beiden der drei paradoxen anthropologischen Grundgesetze: die ‚natürliche Künstlichkeit‘ und die ‚vermittelte Unmittelbarkeit‘. Die ‚Natur‘ des Menschen ist immer eine – auch von ihm selbst – hergestellte. Zur Unmittelbarkeit, die dem Tier eigen ist, muss der Mensch sich qua seines Wissens von sich selbst erst vermitteln. Darin liegt eine Notwendigkeit, aber auch ein Vermögen, das eben das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein des Menschen ausmacht. Deutlich wird dieses Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein in Formen von Selbstsorge. Die Interviewees verweisen darauf, wie sie in verschiedenen Situationen selbst-bestimmt handeln und damit ihren eigenen Bedürfnissen nachkommen. Während eine Blockade unter Einsatz von Wasserwerfern und Pferden geräumt wird, geht Felix seinem Bedürfnis nach „Entspannung“ nach. Er beschreibt sich als „relativ erschöpft“ und nimmt die Situation als „absurd“ war (Felix).

„Aber trotzdem hab ich mich auf die Wiese gelegt und mich gesonnt. Einfach als für mich auch zu so ne' Entspannung zu spüren“ (Felix)

Kurz zuvor war Felix noch selbst als Clown in der Blockade. Seine Handlungsveränderung kann als ein explizites Sich-aus-der-Interaktion-Herausnehmen verstanden werden. Indem er sich auf die Wiese legt und sonnt, schafft er sich selber die Bedingungen, um für sich „so 'ne Entspannung zu spüren“. Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein als Selbstsorge bedeutet hier ein eigenes Handeln abubrechen und die Bedingungen für und damit das eigene Handeln zu verändern.

Weiter oben wurde bereits auf die Sequenz eingegangen, in der Simone ihre Erschöpfung beschreibt, die dazu führt, dass sie „irgendwie nur so dasein“ konnte (Simone, vgl. Kapitel 4.2.1). Gleichzeitig gelingt es ihr aber in dieser Situation für sich zu sorgen. Während andere in ihrer Bezugsgruppe die Überlegung anstellen, zu einer anderen Blockade dazuzustoßen, stellt Simone für sich fest:

„und ich war immer so drauf naja, egal, was ihr macht, ich bleib einfach hier sitzen. Ich kann nicht mehr“ (Simone)

Ähnlich wie Felix befindet sich Simone in einer Situation, in der sie Erschöpfung spürt, die zunächst einmal ihr eigenes Handeln einschränkt. Von außen als Passivität betrachtetes Sitzenbleiben ist aber zurückzuführen auf ihre Entscheidung, sich diese – auch physische – Pause zu gönnen. Es geht um eine aktive Entscheidung für Passivität. Das selbstbestimmte Handeln besteht im Nichtstun oder besser gesagt: in aktiver Passivität (vgl. auch Kapitel 4.5.2).

Auch Anke beschreibt eine Strategie der Selbstsorge. Im Rahmen der Proteste gegen den G8-Gipfel in Heiligendamm hat sie einen Tag lang bei Demonstrationen mit einer Pappkamera einen polizeilichen Kameramann begleitet um darauf hinzuweisen, wie umfangreich Aktivist_innen polizeilich gefilmt werden. Sie begründet dieses Handeln folgendermaßen:

„Das fand ich eigentlich so eine ganz schöne Aufgabe so. Das war auch recht entspannt. Das war nicht so anstrengend immer nur so zu explodieren oder so.“ (Anke)

Sowohl bei Felix als auch bei Simone und Anke wird deutlich, dass sie in Situationen der Erschöpfung für sich selber sorgen, ohne sich dabei komplett aus der jeweiligen Protestsituation herauszuziehen: Felix sonnt sich in unmittelbarer räumlicher Nähe der polizeilichen Räumung, Simone verbleibt in der Blockade und ruht sich dort aus, Anke sucht sich für einen Tag eine weniger anstrengende Aufgabe, agiert aber weiterhin als →Rebel Clown.

Eine deutlichere Exit-Strategie um der Selbstsorge genüge zu tragen, findet sich z.B. bei Thomas, der sein Verlassen der 48-stündigen Blockade anlässlich des →G8-Gipfels 2007 folgendermaßen begründet:

„Um ehrlich zu sagen, dass es auch irgendwo mit Bequemlichkeit zu tun hat. Dass es natürlich angenehmer ist im Zelt zu schlafen.“ (Thomas)

Auch hier ist es aber keine vollständige Exit-Option: Er verlässt nicht die Proteste als Ganzes, sondern zieht sich in eines der Protestcamps zurück.

Neben diesen Formen der Selbstsorge finden sich in den Interviews vielfach Aussagen, die dem Wunsch nach einem Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein Ausdruck verleihen. Sich nicht einschüchtern lassen zu wollen ist dabei ein Topos, den Lena zum Beispiel in ihrer Erzählung über eine Freundin als Begründung für deren Agieren anführt:

„vielleicht auch eine Jetzt-erst-recht-Reaktion Trotzreaktion, ‚ich mach weiter, ich zeige euch dass ich mich nicht einschüchtern lasse‘“ (Lena)

Eine ähnliche Darstellung findet sich auch bei Steffen:

„und man lässt sich nicht von dem ersten Streifenwagen, der um die Ecke biegt irgendwie einschüchtern und läuft dann heulend nach Hause oder so“ (Steffen)

„Sich einschüchtern lassen“ meint eine Verletzungsmacht als überlegen wahrzunehmen. Es kennzeichnet ein ‚Zulassen‘: zulassen, dass das Gegenüber Macht über einen gewinnt. ‚Sich nicht einschüchtern zu lassen‘ deutet darauf hin, sich schon in dem Machtkampf befindlich zu wissen und wiederum einen Abwehrkampf zu führen.

4.2.4 Wunsch nach Ausübung von Verletzungsmacht

Insbesondere auch die Erfahrung von Verletzung und die damit stärkere Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit führen zu dem Wunsch nach Ausübung von Verletzungsmacht gegen ein tatsächliches oder imaginiertes Gegenüber.

„Und bei der Person war das so, dass sie auch total zusammen (1) psychisch zusammengeklappt ist danach erst mal. Sie hat mehrere Minuten geweint (...) Die Person hat richtig heftig über die Polizei geschimpft, hatte auch Gewaltphantasien. Also so richtig ‚ich geh zurück. Ich knall die ab. Ich mach die fertig. Wie können die mir so mit mir umgehen?‘ [...] Und das war krass einfach diese

(1) wie auch ganz schnell von der- von der Erfahrung da so Opfer zu sein (1) diese (1) diese Wut und diese Verärgerung in so ne Gewaltphantasien reingegangen sind.“ (David)

Die Darstellung Davids deutet auf eine schockartige Situation hin. In diesen Beschreibungen deutet sich ein traumatisierendes Erleben an, das von maximaler Ohnmachtserfahrung geprägt ist, eben „Opfer zu sein“. Diese Ohnmachtserfahrung geht in Davids Beschreibung unmittelbar einher mit dem Wunsch nach Verletzungsmacht, in Form ‚entgrenzter Gewalt‘ (Popitz 1992) die Auslöschung des Gegenübers herbeiwünschend. Die erlebte Ohnmacht wird möglicherweise spiegelbildlich als ebenso entgrenzt erfahren.

Diese Thematik zieht sich auch durch das Interview mit Doris. Auf die Frage nach ihrer ersten Straßenprotestererfahrung nennt sie zwar kurz „irgendwelche Studiproteste“, erzählt dann aber ausführlicher über eine „Straßenkampfsituation“ mit einer Person aus einer rechtsextremen Wehrsportgruppe, der mit einem Nunchaku⁷⁵ auf einer Demonstration aufgetreten ist (Doris). Sie kommt zu der Schlussfolgerung:

„Ja und das war so 'ne Situation von (1) sich-hilflos-fühlen, wütend-sein, und wissen (1) tja ich zieh jetzt den- eindeutig den Kürzeren. (3) Das ist kein gutes Gefühl.“ (Doris)

Das Gefühl von Ohnmacht verstärkt sich möglicherweise dadurch, dass es ein Einzelner ist, der aufgrund seiner Bewaffnung Verletzungsmacht über eine größere Menge an Demonstrant_innen hat. An späterer Stelle im Interview drückt Doris ihren Wunsch aus, dieses ungleiche Machtverhältnis spiegelbildlich umzudrehen:

„Naja, da kann es auch mal sein, dass man mit (2) Prügel auf die zurennt. Und auch vielleicht mal sie so vertreibt. (1) Das wär gut gewesen, wenn das zum Beispiel 92 in Rostock-Lichtenhagen so gewesen wäre. Wenn wir damals so aufgetreten wären. Das wäre die richtige adäquate Antwort gewesen.“ (Doris)

Als vom 22. bis 26. August 1992 in Rostock-Lichtenhagen die zentrale Aufnahmestelle für Asylbewerber_innen und ein Wohnheim für ehemalige vietnamesische Vertragsarbeiter_innen von Neonazis und mit ihnen sympathisierender Bevölkerung angegriffen wurde, waren die antifaschistischen Gegner_innen zahlenmäßig unterlegen. Doris drückt den Wunsch aus, diese Unterlegenheit wäre durch die eigene Bewaffnung und damit physische ‚schiere Aktionsmacht‘ (Popitz 1992) überwunden worden. Der Wunsch nach Ausübung von Verletzungsmacht bzw. die Deutung als Erfolg, wenn Verletzungsmacht ausgeübt wird, drückt sich auch in Antworten auf die Frage nach dem intensivsten Erlebnis bei Straßenprotesten aus:

„Das Positivste war wenn es tatsächlich (1) Situationen gab, wo die Bullen umdrehen mussten und vor uns weggerannt sind. (1) Das ist schon (1) ein gutes Gefühl von- wenn auch nur (1) für 'nen kurzen Moment, logisch (Lachen).“ (Doris)

75 Schlagwaffe, die aus zwei mit einer Kette verbundenen gleichgroßen Holzstücken besteht.

„Ja, einfach zu zeigen ‚hallo, hier ist jetzt echt 'ne Grenze überschritten und man weicht nicht mehr zurück‘ und es sind halt mal die Bullen, die zurückweichen müssen. Und solche Momente sind halt schon toll.“ (Steffen)

„ich mag gerne, dass ‚Ätsch‘ (2) von wegen wir haben's geschafft obwohl ihr uns erwartet habt. Weil das ist schon ein bisschen Katz- und Mausspiel“ (Lena)

In allen drei Antworten drückt sich die Unmittelbarkeit der Interaktion aus, in der Verletzungsmacht ausgeübt wird. Es geht um eine unmittelbare Gegenüberstellung auf der Straße, bei der typischerweise die Polizei Verletzungsmacht ausübt. Die ausdrücklich als selten wahrgenommenen Situationen, in denen das Verhältnis von ausgeübter Verletzungsmacht und gespürter Verletzlichkeit umgedreht wird, werden als positiv hervorgehoben. Auffällig ist außerdem in allen drei Antworten, dass nicht von unmittelbaren physischen Konfrontationen gesprochen wird: Angesichts der Straßenprotestsituationen, auf die hier Bezug genommen wird, wäre auch denkbar, dass physische Verletzungen des Gegenübers als Ausdruck eigener Verletzungsmacht verstanden werden. Es geht hier jedoch darum, dass Polizist_innen „umdrehen mussten und vor uns weggerannt sind“ (Doris), „zurückweichen müssen“ (Steffen), bzw. das „Katz- und Mausspiel“ verlieren (Lena). Als positiv scheint damit auch verstanden zu sein, sich letztlich – obwohl das Straßenprotestsituationen zunächst grundsätzlich nahelegen – nicht einer unmittelbaren physischen Konfrontation auszusetzen und trotzdem zu ‚gewinnen‘. Dass es bei diesem „Gefühl auch mal gewinnen zu können“ (Steffen) nicht notwendigerweise um die unmittelbare Interaktion mit der Polizei geht, macht Steffen deutlich:

„Das kriegt man auch mit Kommunikationsguerillaaktionen oder mit anderen Kampagnen, mit Gegenöffentlichkeit oder sonst wie hin.“ (Steffen)

Straßenproteste werden oftmals auch in der Außenwahrnehmung vor allem als symbolisch wahrgenommen: Sie verweisen auf einen Missstand, der jedoch durch den Straßenprotest selbst nicht aufgehoben wird. In den letzten Jahren lässt sich feststellen, dass es ein zunehmendes aktivistisches Interesse an Protestformen gibt, die neben der symbolischen Dimension auch Eingriffe in Handlungsabläufe bedeuten und dabei gleichzeitig für ein möglichst großes Spektrum an Aktivist_innen als legitim und durchführbar betrachtet werden. Dazu gehört vor allem die Protestform der Blockade, die insbesondere bei neonazistischen Demonstrationen als Verhinderungstaktik erfolgreich eingesetzt wurde.⁷⁶ Die eigene Verletzungsmacht wird auch von den Interviewten daran gemessen, ob ein tatsächliches Eingreifen in Handlungsabläufe erfolgt:

„[B]ei einer Blockadeaktion ist es schon so, das ist natürlich ein Stück weit symbolisch, aber es geht auch schon darum tatsächlich physisch irgendwas dicht zu machen, tatsächlich irgendein Eingriff in irgendeinen Ablauf zu erreichen so.“ (Simone)

76 Vgl. z.B. <http://www.dresden-nazifrei.com/>, [20.5.2014]

Simone vergleicht in dieser Interviewsequenz verschiedene Protestformen miteinander. Eine Blockade zeichnet sich für sie nicht in erster Linie durch die Form aus, sondern durch das Resultat, nicht nur auf einen Missstand verwiesen zu haben, sondern tatsächlich ein Handeln jenseits des eigenen Handelns unterbrochen oder verhindert zu haben.

Bei Thomas findet sich eine weitere Begründung für Protestformen, die über symbolische Verweise hinausgehen:

„Auch ziviler Ungehorsam, wo Leute eben in so ein Genmaisfeld reingehen und den Mais umknicken und das auch vorher angekündigt haben. Dementsprechend dann die Polizei da ist und sie daran zu hindern versucht und sie halt trotzdem durch die Polizeiketten durchkommen und da waren dann wahrscheinlich auch mehr Leute bei dieser Veranstaltung jetzt so nach G8, weil da einfach viele Leute davon mitbekommen haben, dass man sowas machen kann und dass das eine Möglichkeit ist um zu sagen, wir wollen nicht nur symbolisch rumlatschen und die anderen machen ja doch, was sie wollen, sondern wir lassen uns das alles nicht mehr länger bieten.“ (Thomas)

Am Schluss dieser Sequenz interpretiert Thomas, dass symbolisches Handeln nicht nur keine unmittelbare Auswirkungen auf Praktiken anderer hat, sondern darüber hinaus noch nicht mal der Verweis auf Missstände als solcher wahrgenommen wird. Damit wird deutlich, dass auch diejenigen Protestpraktiken, die im Sinne einer ‚direkten Aktion‘ Handlungsabläufe unmittelbar beeinflussen bzw. Fakten schaffen, eine intendierte Symbolwirkung haben: Die Aktionen verweisen auf den Missstand anders nicht mehr wahrgenommen zu werden. Die Bezugnahme auf ‚zivilen Ungehorsam‘ erlebt dabei seit einigen Jahren eine deutliche Renaissance in aktivistischen Kreisen. Auch mit dieser Bezugnahme geht es in gegenwärtigen aktivistischen Diskursen vor allem um Formen massenkompatiblen zivilen Ungehorsams – also einer kollektiven, geplanten Regelüberschreitung. Der (deutschsprachige) Diskurs der 1980er und frühen 1990er zum Begriff des zivilen Ungehorsams hatte demgegenüber noch einen viel stärkeren Fokus auf weitgehend solitäre Praktiken bzw. individuelle moralische Motivationen gelegt.⁷⁷

Jenseits der symbolischen Politik auf der Straße, also des Verweizens auf Missstände, spielt in den Interviews immer wieder dieses unmittelbare Eingreifen in bzw. Verhindern von Handlungsabläufen eine Rolle. Die Überwindung der eigenen Ohnmacht ist dabei wesentlich, wenn Thomas direkte Aktionen mit dem Unmut über die Wahrnehmung „die anderen machen ja doch, was sie wollen“ begründet. Ausführlich wird auf die Frage des Eingreifen in Handlungsabläufe auch im Kapitel 4.6 zur Bedeutung des Raum-Zeit-Gefüges eingegangen.

77 Vgl. ausführlicher zur gegenwärtigen Debatte um den Begriff des ‚zivilen Ungehorsams‘ Pabst 2012.

4.2.5 Straßenkampf und kriegerische Auseinandersetzung

Der Wunsch nach Verletzungsmacht in Straßenprotestsituationen – so wurde im vorherigen Abschnitt gezeigt – bezieht sich in erster Linie nicht darauf, dem/der Gegner_in physische Verletzungen zuzufügen, sondern vielmehr darin, im Sinne einer Hoheit über ein bestimmtes Terrain den/die Gegner_in ‚in die Flucht zu schlagen‘. Selbst bei Doris, die die Überlegung anstellt, „mit Prügel“ auf Nazis zuzurennen und bei der eine Straßenkampfsituation die erste spontane Erinnerung an ihr erstes Straßenprotesterlebnis ist, geht es nicht um unmittelbare physische Schädigung, sondern um ein ‚Vertreiben‘. Gleichwohl verweisen auch die verschiedenen Formulierungen des ‚Vertreibens‘, des Wunsches, dass die Polizei ‚umdreht‘ und ‚wegrennt‘ und man selber nicht mehr ‚zurückweicht‘ auf Straßenkampfsituationen. Angesichts des Themenfeldes Straßenprotest könnte an dieser Stelle eingewandt werden, dass solche Formulierungen nicht weiter verwunderlich sind: Handelt es sich doch bei Straßenprotestsituationen per se um physische Konfrontationen, bei denen zumeist auf den – mindestens – zwei Seiten unterschiedliche Vorstellungen darüber bestehen, was als gelungener Ablauf verstanden wird und oftmals ein physischer Ort umkämpft ist. Bemerkenswert sind die Deutungen als Straßenkampfsituationen bzw. kriegerische Auseinandersetzungen jedoch deshalb, weil vordergründig von den Interviewten auf veränderte Herangehensweisen verwiesen wird, die die unmittelbare, physische Konfrontation mit der Polizei versuchen zu umgehen oder zumindest zu minimieren. Doris, die auf eine vierzigjährige Protestbiographie zurückblickt, stellt fest,

„es ist faktisch so, dass Straßenkampf seit längerem nicht mehr (2) nicht mehr so 'ne Wichtigkeit hat“
(Doris)

Mit „Straßenkampf“ bezieht sie sich vor allem auf die westdeutsche „Häuserbewegungszeit Anfang der 80er“ (Doris: 182). Die Betonung der im Vergleich zu früheren Straßenprotesten konfrontationsärmeren Protestformen wird auch durch das Interview mit dem Aktionstrainer David deutlich, der mehrfach auf die in Trainings geübte →Fünf-Finger-Taktik verweist, bei der es darum geht, eine Polizeikette zu ‚durchfließen‘ statt zu ‚durchbrechen‘. Die Methode besteht darin, eben nicht in einem Pulk auf Polizeiketten zu zurennen, sondern sich in der Breite aufzufächern und dadurch entstehende Lücken in der Polizeikette zu nutzen, durch die durchgegangen werden kann. Mit dieser Methode gelang es besonders in weitläufigem Gelände wie auf den Feldern rund um den Austragungsort des G8-Gipfels 2007 in Heiligendamm oder im Wendland anlässlich von Castortransporten Polizeiketten mit wesentlich geringerer physischer Konfrontation zu durchlaufen. Im Unterschied zu früher würden neue Protestformen wie die →Fünf-Finger-Taktik Polizeistrategien „unterlaufen“ und sie nicht „offensiv herausfordern“ (Steffen). Trotz dieses Bewusstseins für veränderte Proteststrategien

seitens der Aktivist_innen, bei denen es darum geht, physische Konfrontationen zu vermeiden oder zumindest zu minimieren, findet sich in den Erzählungen das Muster des Straßenkampfes.

„also zum Beispiel als wir da diese Zufahrt blockiert hatten an dem Mittwoch, da wollten sie dann irgendwie mit so einem Auto durch und wir haben uns eben immer wieder wegtragen lassen, immer wieder hingelegt. Dann versucht man halt immer natürlich schon gut abzurollen. Aber manchmal funktioniert das eben auch nicht so. Und ich hatte halt blaue Flecken, also mehr jetzt nicht. Ich bin da irgendwie ganz gut weggekommen.“ (Anke)

Der Handlungsablauf von Aktion und Reaktion scheinen immer wieder gleich. Insbesondere der Verweis darauf, dass man versucht, „immer natürlich schon gut abzurollen“ erinnert an Sporttrainings. Die „blaue[n] Flecken“ scheinen hier auf das eigene unzulängliche Handeln zurückzuführen zu sein: „manchmal funktioniert das [Abrollen] eben auch nicht so“. Das Verhalten erscheint hier als Sisyphos-Arbeit: „immer wieder wegtragen lassen, immer wieder hingelegt“. Anders als bei Sisyphos handelt es sich jedoch um eine Interaktion, bei der es scheinbar darum geht, wer mehr Ausdauer hat. Während in dieser Beschreibung also eher die aktive eigene Positionierung hervorgehoben wird, scheinen in vielen anderen Situationen die Machtverhältnisse klar definiert: Die Polizei übe Verletzungsmacht aus im Sinne einer schieren Aktionsmacht. Simone beschreibt,

„dass die wirklich keine Hemmungen hatten vor den laufenden Kameras auch teilweise Leute richtig schieße anzufassen, also ins Gesicht zu fassen, teilweise von hinten auf sie drauf, denen die Arme zu verbiegen und- das war echt irgendwie ziemlich krass.“ (Simone)

Aktivist_innen werden hier als im Straßenkampf Unterlegene und als passive, ohnmächtige Opfer thematisiert, die entgrenzter Gewalt ausgesetzt sind („keine Hemmungen“ trotz Zeug_innen). An anderer Stelle spricht Simone über eine Situation anlässlich der Räumung einer Blockade:

„da gab es halt plötzlich bayrisches USK, die dann ankamen und meinten ‚in Bayern wird nicht getragen‘ und die halt wirklich die Leute halt irgendwie von der Straße geräumt haben.“ (Simone)

Der Straßenkampf gerät hier zusätzlich außer Kontrolle: Die Ansage, dass in Bayern Blockierer_innen nicht von der Straße getragen werden, scheint eine einseitige Aufkündigung einer Regel oder zumindest einer impliziten Übereinkunft über das Ablaufen des Kampfes: Blockierer_innen werden – so legt Simone hier nahe – normalerweise von der Straße getragen und nicht „irgendwie von der Straße geräumt“. Eine Kampfsituation wird auch nahe gelegt, wenn von „Wegschuggen (...) durch einen Polizisten“ (Anke) die Rede ist oder der Wunsch formuliert wird „sich nicht einfach wegputzen“ oder „wegschieben“ zu lassen (Steffen). Auffällig ist an den Formulierungen die eigene Verdinglichung und Entmenschlichung: als passive Objekte werden sie ‚geräumt‘, ‚weggeschuggt‘, ‚weggeschoben‘, ‚weggeputzt‘. Sie werden als rein

gegenständliche Körper behandelt. Der Wunsch Steffens, „sich nicht einfach wegputzen“ zu lassen, bedeutet demnach auch, überhaupt als grundlegend handlungsfähig und damit als Mensch wahrgenommen zu werden.

Eine Zuspitzung dieser Thematisierung von Straßenprotest als Straßenkampf findet sich in Formulierungen, in denen Straßenprotest als kriegerische bzw. kriegsähnliche Auseinandersetzung erscheint. Diese Darstellungen gehen zumeist einher mit Gefühlen von Ohnmacht und Angst oder – wie bei Thomas – ‚Verwirrung‘.

„die Polizisten sind irgendwie unfreundlich und machen komische Sachen und laufen da rum wie eine Armee. Das verwirrt einen.“ (Thomas)

Die Wahrnehmung der Polizei als „Armee“ wird als verwirrend beschrieben. Das deutet darauf hin, dass es sich dabei für Thomas nicht um etwas Erwartetes oder Erwartbares handelt. Für ihn scheint damit auch die Wahrnehmung von Straßenprotest als kriegerische Auseinandersetzung überraschend. In einer Sequenz aus dem Interview mit Felix drücken sich angesichts dieser Wahrnehmung vor allem Angst und Ohnmachtsgefühle aus. Seine Wahrnehmung eines Sondereinsatzkommandos der Polizei im Rahmen der Proteste gegen den →G8-Gipfel 2007 beschreibt er unter anderem mit folgenden Worten:

„da kommt da gerade 'ne Armee an. 'Ne Armee von hochspezialisierten was weiß ich was. Ich würd ja fast sagen Killern oder was, aber es hat ja dieses Bild von Killern irgendwie ne.“ (Felix)

Vergleichbar mit Thomas' Aussage, bezieht sich seine Wahrnehmung auf das äußere Erscheinungsbild, das er als ‚angsteinflößend‘ beschreibt (Felix: 389). Die Wahrnehmung als Armee erfährt hier gleichsam noch eine Steigerung, als dass er sie als ein Sonderkommando der Armee beschreibt, das zudem das gezielte Töten zur Aufgabe hätte. Die Verletzungsmacht des Gegenüber wird damit in seiner Entgrenztheit wahrgenommen: Das Ausüben von Verletzungsmacht sei auf Auslöschung des anderen ausgelegt. Carla drückt eine ähnliche Wahrnehmung von entgrenzter Ausübung von Verletzungsmacht des Gegenübers aus:

„Das war ja das Heftigste für mich an Repression. Also Heiligendamm war echt krass. Weil, wir saßen wirklich auf der Straße und wurden weggeschossen von Wasserwerfern“ (Carla)

Auch für Carla scheint das Ausmaß an ausgeübter Verletzungsmacht überraschend. Der Einsatz von Wasserwerfern führt insbesondere aus nächster Nähe immer wieder zu schwersten Verletzungen. Diese lassen sich letztlich nicht begrenzen und in ihrem Ausmaß oftmals kaum voraussehen. Das für Carla „Heftigste (...) an Repression“ ist gekennzeichnet durch physische Schädigung und deren tendenzieller Unkontrollierbarkeit auch seitens der Polizei und Nichteinschätzbarkeit ihrerseits.

Felix versteht angesichts dieser Wahrnehmung als kriegerischer Auseinandersetzung seine Aufgabe darin,

„die Leute aufzufangen. Also zum einen Augen reinigen und so ein bisschen direkte Trauma auffangen, also dass Leute, die irgendwie gerade aus der Schlacht kommen, sich um die gekümmert wird.“ (Felix)

Mit dem Begriff der „Schlacht“ wird hier die Assoziation mit einem Feldlazarett nahegelegt. Physische Verletzungen werden jedoch ausschließlich als Augenverletzungen konkret benannt, bei denen die durch chemische Stoffe gereizten Augen gespült werden müssen. Daneben werden diffus Verletzungen benannt – „direkte Trauma“, die nicht auf physische Schädigungen begrenzt zu sein scheinen. Dies ist mit der Formulierung „auffangen“ angedeutet: Würde es sich um zunächst und vorrangig physische Schäden handeln, würde sinnvollerweise von einer Erstbehandlung gesprochen werden. Lena spricht in Bezug auf nichtphysische Verletzungen von einer „gute[n] Waffe der Polizei“. Psychische bzw. emotionale Traumata werden damit als fester Bestandteil der dargestellten ‚Kriegsführung‘ verstanden. Hier scheint einmal mehr die Annahme durch, dass „psychische Angriffe“ (Anke) seitens des Gegenübers intendiert sind.

„Innere Verletzungen sind genau so wichtig wie die, die man sehen kann auf jeden Fall.“ (Lena)

Mit dieser Formulierung der ‚inneren Verletzung‘, in der auch die Doppeldeutigkeit des Begriffs der ‚inneren Verletzung‘ im medizinischen Sinne und des emotionalen und psychischen Traumas liegt, wird die Leib-Körper-Verschränkung einmal mehr deutlich. Diese Wahrnehmung von Protest als kriegerischer Auseinandersetzung und der damit verbundenen Ambivalenz von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht findet einen Umgang in der Protestform der →Rebel Clowns Army. Als Persiflage auf die Organisationsform der Armee finden sich hier Uniformen, die zu ‚Multiformen‘ verändert werden, ‚Märsche‘ und ‚Kommandos‘ und gleichzeitig die Betonung des kindlich-verletzlichen Charakters der Clowns (vgl. Fremeaux/Ramsden 2007). Dabei ist die Protestform der →Rebel Clowns, die in mehreren Interviews erwähnt oder auch ausführlich thematisiert wird, nicht die erste, die das Deutungsmuster ‚Protest als kriegerische Auseinandersetzung‘ aufgreift und explizit in die Ausdrucksform und das Selbstverständnis integriert (vgl. z.B. zu den Tute Bianche: Pabst 2009).

4.2.6 Zwischenfazit

Verletzlichkeit wird vor allem individualisierend thematisiert. Dabei werden psychische Verletzungen zum einen als schwerwiegendere hervorgehoben, zum anderen als von der Gegenseite explizit intendierte Form der Verletzung. Damit einher geht das Empfinden von Ohnmacht und insbesondere des Ausgeliefertsein. Der Topos der Gefahr spielt dabei

eine herausragende Rolle: Während im Unterschied dazu ein Risiko kalkulierbar wäre, wird das Handeln des (zumeist: polizeilichen) Gegenübers als nicht mehr kalkulierbar beschrieben, sondern als entgrenzte Gefährdung. Damit wird auch das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein als Selbstsorge umso bedeutsamer. Die Beschreibungen von Situationen, in denen die Interviewten zu-sich-selbst-ermächtigt Selbstsorge tragen, machen gleichsam deutlich, dass das Empfinden von Gefährdung nicht zu grundsätzlichen Exit-Strategien führt, sondern Formen gewählt werden, weiterhin Akteur_in im Straßenprotest zu sein. Neben diesem Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein gibt es den Wunsch der Ausübung von Verletzungsmacht nach außen. Diese gewünschte Verletzungsmacht bezieht sich auf die Straßenprotestsituation selbst und wird in der Macht gesehen, allgemeine Handlungsabläufe direkt zu beeinflussen bzw. zu unterbrechen, z.B. durch Blockaden. Ausüben von Verletzungsmacht spielt außerdem als unmittelbare Aktionsmacht gegen die Polizei eine Rolle. Trotz des in den Interviews wiederholten Verweises auf veränderte Straßenprotestformen, die dem ‚Straßenkampf‘ entsagt hätten, finden sich eine Fülle von Darstellungen, die Straßenprotest in diesem Sinne thematisieren und/oder Kriegsmetaphern verwenden. Dieser Topos ist zugleich wesentliches Argumentationsmuster, wenn es um die Darstellung des eigenen Wissens als Sonderwissen geht. Dies wird im folgenden Kapitel ausgeführt.

4.3 Erfahrungswissen als Sonderwissen

Unter Rekurs auf Bourdieu, Merleau-Ponty und insbesondere Plessner wurde eingangs hergeleitet, dass Reflexion immer leibkörperlich gebunden ist. Exzentrisch positioniert – so Plessner – erlebt der Mensch sein eigenes Erleben. Der Mensch kann sich und sein Erleben von außen betrachten („Körper haben“). Erst durch diese Reflexion wird das Erleben zum Erfahren. Dabei kann der Mensch gleichzeitig das leibliche Erleben nie hintergehen („Leib sein“). Erfahrungswissen bleibt damit immer ein leibgebundenes Wissen, ein Denken durch den Körper.

Bezogen auf bestimmte soziale Felder (Bourdieu) heißt dies, dass es sich bei dem jeweils erworbenen Erfahrungswissen um je spezifisches inkorporiertes kulturelles Kapital handelt, das nicht ohne weiteres in ein anderes Feld übertragen werden kann. Vielmehr handelt es sich um feldspezifisches Wissen, das nicht nur in diesem Feld erworben, sondern auch in erster Linie dort angewandt wird. In den Interviews zeichnet sich zudem eine Reflexion über diese Feldspezifik ab. Das protestbedingte Erfahrungswissen erhält dabei den Status eines Sonderwissens. Damit liegt keine protestfeldspezifische Argumentation vor. Der Topos des ‚Das-muss-man-erlebt-Haben‘ ist ubiquitär. Gleichwohl bekommt diese Argumentationslinie hinsichtlich des Protestfeldes und der darin gemachten Erfahrungen in den Interviews konstituierenden Charakter: Erst

ausgehend von diesem Wissen – so wird nahegelegt – lassen sich nicht nur bestimmte Erfahrungen nachvollziehen, sondern auch entsprechende Schlüsse ziehen und Handeln ableiten. Die Relevanz dieses Deutungsmusters wird zusätzlich unterstrichen durch die vielfältigen Überlegungen hinsichtlich der Frage, wie dieses Sonderwissen vermittelt werden kann. Darauf wird in Kapitel 4.8 zurückzukommen sein.

Eine wesentliche Rolle in diesem Verständnis von Erfahrungswissen als Sonderwissen spielt neben verschiedenen Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘ (Kapitel 4.3.1) die Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem (Kapitel 4.3.2). Es geht vor allem um den Bruch zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem, wobei unterschiedliche Vorstellungen davon existieren, was jeweils darunter zu verstehen ist. Der Bruch wird dabei zum Teil als so essentiell und existentiell bedrohlich wahrgenommen, dass auch die Interviewten selbst von traumatischem Wissen sprechen. Das bereits in Kapitel 4.2.5 dargelegte Deutungsmuster von Protest als kriegsähnlicher Auseinandersetzung spielt dabei eine wesentliche Rolle.

4.3.1 Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘

Die Besonderheit von Erfahrungswissen wird herausgestellt im Unterschied zu einer Außenwahrnehmung sowie im Unterschied zu erzähltem oder angelesenem Wissen. Es geht dabei um verschiedene Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘. Zum einen führt die Teilnahme an Protesten dazu, sich ein Wissen überhaupt anzueignen, weil es medial oftmals gar nicht vermittelt wird (1). Zum anderen wird zwischen verschiedenen aktivistischen Beteiligungsformen differenziert, die eine unterschiedliche Intensität des Erlebens implizieren (2).

(1) In mehreren Interviews wird die Rolle der Medien thematisiert. Gemeint sind zumeist die klassischen Massenmedien. Dem Verhältnis von Aktivist_innen und diesen Medien soll hier jedoch ebenso wenig nachgegangen werden wie der Frage nach der Bedeutung der neuen Massenmedien des Web 2.0. An dieser Stelle geht es vor allem darum, dass das Miterleben durch **körperliche Ko-Präsenz** hervorgehoben wird. Die, die dabei waren, verfügen dementsprechend über ein mehr oder weniger exklusives Sonderwissen. Carla bezieht sich z.B. auf eine Demonstration, über die ihrer Ansicht nach unzulänglich berichtet wurde:

„Was ich dann schade finde. Aber darum geht's mir nicht, sondern mir geht's dann zum Beispiel bei dieser Demo, das ist selbstkonstituierend. Das war für uns wichtig als Erlebnis hier im Viertel, dass wir das gemacht haben. Das war wichtig.“ (Carla)

Es handelt sich hier um eine Reflexion über die Bedeutsamkeit des gemeinsamen Erlebens. Die Reflexion macht das Erlebnis zur Erfahrung. Das so gewonnene Wissen bekommt einen Sonderstatus und wird als wichtiger erachtet als ein durch Zeitungen

vermitteltes Wissen: Die Erfahrung wird als „selbstkonstituierend“ beschrieben. Das Sonderwissen bedingt in dieser Darstellung grundlegend die Gruppenbildung. Auch für Johanna ist eine entscheidende Erfahrung, die sie durch ihre Teilnahme an den Protesten gegen den →G8-Gipfel 2007 gemacht hat, dass innerhalb aktivistischer Kreise ein Sonderwissen existiert, das nicht über ‚offizielle Medien‘ vermittelt wird:

„das ist immer eine Frage dann, wie kriegt man sowas mit. Sagen wir mal so, ich hab in den letzten Jahren nicht wirklich- war in den letzten Jahren nicht wirklich in irgendwelchen politischen Zusammenhängen und hab das jetzt im Prinzip- also hab ganz viele Informationen jetzt bekommen, wo ich mir dachte ach ja? Tatsächlich? Sowas kommt nicht in die offiziellen Medien.“ (Johanna)

An früherer Stelle im Interview ist bereits deutlich geworden, dass dieses angeeignete Sonderwissen, von dem Johanna hier spricht, ein Erfahrungswissen ist:

„in den letzten Jahren hab ich gedacht, naja, meine Generation ist ermüdet und die Jugend von heute ist auch- ist nicht mehr so politisch [...]. Wenn man sich auch nicht in bestimmten Kreisen aufhält, kriegt man es natürlich auch nicht mit. Und das fand ich, glaub ich, eine ganz wichtige Erfahrung, dass es sehr wohl sehr viele Menschen gibt, die sich kritisch damit auseinandersetzen.“ (Johanna)

Dies ist der Abschluss einer längeren Sequenz, in der Johanna ihre Beteiligung an den Protesten als persönliche Bereicherung beschreibt. Es scheint eben nicht auszureichen, von den Protesten zu hören oder darüber zu lesen. Vielmehr war es eine „ganz wichtige Erfahrung“. Es geht um das erlebte Wissen, das gleichsam einen Sonderstatus bekommt: Dabei gewesen zu sein führt überhaupt erst zu diesem Wissen. Die Vermutung, bestimmtes Wissen nur mitzubekommen, wenn man sich „in bestimmten Kreisen aufhält“ verweist darüber hinaus auf die Unterscheidung des Alltags von Aktivist_innen und dem von Nicht-Aktivist_innen. Diese Unterscheidung ist auch maßgeblich dafür, in Protesten generiertes Erfahrungswissen als Sonderwissen darzustellen. Darauf wird in Kapitel 4.3.2 zurückzukommen sein.

(2) In dieser Hinsicht wird auch zwischen **verschiedenen aktivistischen Beteiligungsformen** unterschieden. Das eigene körperliche Agieren wird als besondere Wissensgenerierung betont. Anke beschreibt die Situation einer Freundin, die die Proteste gegen den →G8-Gipfel 2007 nur bei genehmigten Demonstrationen und auch dort nur von einem der Wägen aus beobachten konnte:

„[D]as sind dann schon ganz andere Impressionen und Bilder als wenn man irgendwie über Stock und Stein rennt und tatsächlich direkt agiert“ (Anke)

Angesprochen ist hier der Grad der Involviertheit. Für die beschriebene Person ergibt sich ein vor allem visueller Eindruck der Proteste, während die Intensität des Empfindens angesichts körperlicher Anstrengung von ihr nicht nachvollzogen wird. Den Grad der Involviertheit spricht auch Carla an, die als intensivste Straßenprotestenerfahrung eine Demonstration beschreibt, an der sie nicht nur teilgenommen hat, sondern die sie auch mitorganisiert hat:

„Es ist schon ein Unterschied ob man Rezipient ist oder Akteur, der es gestaltet.“ (Carla)

Als bloß Teilnehmende_r hat man dieser Darstellung nach keine gestalterischen Möglichkeiten. Eben dies macht jedoch die Besonderheit von Carlas Erfahrungswissen aus. Situationen erschließen sich für sie als Mitorganisatorin in ihrer Komplexität. Handlungsspielräume sind für sie eher durchschaubar, weil sie den geplanten Ablauf besser kennt als diejenigen, die nur mitlaufen. Eine ähnliche Sichtweise findet sich in Ankes Problematisierung des Umstands, dass anscheinend viele während der Proteste gegen den →G8-Gipfel 2007 spontan bei den →Rebel Clowns mitmachen wollten:

„Aber die CIRCA-Clowns haben halt wirklich eine Ausbildung. Das ist halt wirkliches Rebel-Clowning, was die machen. Auch mit einem Hintergrund, mit einem Wissen, was Clowns sind, was Straßenprotest ist, was Clownslogik ist, was Aktivistologik ist und das wissen eben viele nicht, die jetzt einfach mal kurz sich eine Nase aufziehen.“ (Anke)

Die Aussage „das wissen eben viele nicht“ bezieht sich sowohl auf die Unkenntnis darüber, dass →Rebel Clowns eine „Ausbildung“ haben als auch über die Inhalte dieser „Ausbildung“. Insbesondere letzteres bezieht sich also wiederum auf ein Sonderwissen, das auf Erfahrungen beruht, denn die Rebel Clown-Trainings bestehen zu einem Großteil aus Spielen und Übungen, die auch direkt in Protestsituationen zum Einsatz kommen. Anke suggeriert hier, dass das Sonderwissen sogar einer eigenen Logik folge, mit der andere Konsequenzen aus einer bestimmten Situation gezogen werden.

4.3.2 Unterscheidung von Alltäglichem und Außeralltäglichem

In der Deutung von Erfahrungswissen als Sonderwissen wird neben diesen Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘ **zwischen dem Protestalltag und dem eigenen Alltag unterschieden:**

„Was halt sonst mit dem Alltag, mit meinem damaligen Schulalltag zum Beispiel, war das immer so ein ganz schöner Kontrapunkt einfach zu sehen ‚eh, da gibt's auch noch andere Leute, die so drauf sind und die auch keinen Bock haben auf das, wie's so läuft‘ oder so. Das war eigentlich neben der konkreten Demothematik eigentlich schon auch was sehr Wichtiges. Oder auch Leute zu treffen und das hatte schon auch so was- so 'ne Art von sich selbst vergewissern, dass man irgendwie auf der richtigen Seite steht, was einem sonst in seinem- oder in meinem normalen Alltag da einfach auch so (1) oder mir damals auch so zu wenig war oder so. (Steffen)

Durch den Protestalltag wird ein Wissen generiert und bestätigt, das sich von den Selbstverständlichkeiten in Steffens „normalen Alltag“ unterscheidet. Die Erfahrungen im Protest sind dabei ‚Vergewisserung‘ und Bestätigung der eigenen Überzeugungen. Die körperliche Erfahrung von Protest bestärkt das bereits vorhandene, aber scheinbar eher kognitive Wissen. Ähnlich heißt es auch an späterer Stelle im Interview mit Steffen:

„dieses Gefühl, Teil so 'ner Aktion zu sein und halt was weiß ich durch die Bullenkette durchzugehen und an das Gleis zu kommen oder so, ich weiß das sind superintensive Momente.“ (Steffen)

In der Beschreibung des Momentes, in dem der Ort der Blockade trotz Polizeikette

erreicht wird, wird die Außeralltäglichkeit des damit verbundenen Empfindens hervorgehoben. Die Form der Beschreibung als „superintensive Momente“ hebt die Außeralltäglichkeit nicht nur hervor, sondern entrückt dieses Empfinden in der Wahl der selbstkreierten Superlative auch in die Sphäre der Unsagbarkeit. Demgegenüber schlicht auf den inflationären Gebrauch solcher Wortwahlen in der Alltagssprache zu verweisen widerspricht nicht dem Eindruck des Unsagbaren, denn auch mit einer solchen Deutung der gewählten Superlative wird klar, dass es sich um eine Besonderung der Situation handelt. Die Erfahrung bleibt zumindest schwer adäquat beschreibbar. Das Sonderwissen wird zudem als „Gefühl“ beschrieben. ‚Gefühl‘ – so wurde in Kapitel 2.2.3 ausgeführt – kann als Schlüsselposition zwischen leiblichem Zustand und gegenständlichem Körper – hier in der Form von bestimmten Diskursen, die sich auf das leibliche Spüren auswirken – verstanden werden. Die Leib-Körper-Verschränkung findet eben im „Gefühl“ ihren Ausdruck. Das hier beschriebene Wissen ist leiblich spürbar und körperlich erfahrbar und eben dies scheint dessen Sonderstatus auszumachen.

Die Unterscheidung zwischen Protestalltag und eigenem Alltag mischt sich zum Teil mit der *Unterscheidung zwischen dem Alltag von Aktivist_innen* (auch außerhalb direkter Protestereignisse) *und dem Alltag von Nicht-Aktivist_innen*. Dies lässt sich z.B. in folgender Sequenz aus dem Interview mit Simone erkennen:

„ich find's einfach sehr wichtig, die Erfahrungen gemacht zu haben so bisher, weil ich einfach das Gefühl habe, einige Sachen viel besser zu wissen und viel besser zu kennen als Leute, die sowas nie gemacht und die dann schon wissen, die dann einfach glauben, dass da gefährliche Leute auf der Straße sitzen und die deshalb da jetzt mal nicht hingehen und so. Also ich find's schon ziemlich wichtig dieses Gefühl zu wissen wie es denn tatsächlich ist bei solchen Protesten“ (Simone)

Das konstatierte Sonderwissen besteht explizit in einem Erfahrungswissen. Das Erfahrungswissen ist nicht nur ein Extra-Wissen, sondern es geht um ein ‚besseres Wissen‘ im Sinne eines umfassenderen Verständnisses im Vergleich zu Nicht-Aktivist_innen. Die leibkörperliche Gebundenheit dieses Wissens oder – anders gesagt – die Inkorporiertheit dieses Wissens wird auf zweierlei Weise deutlich: Sie spricht erstens nicht davon, dass sie etwas weiß, sondern sie hat „einfach das Gefühl“ (Simone) eines besseren Wissens, weil sie zweitens eben durch ihre Teilnahme „dieses Gefühl“ entwickeln konnte „zu wissen wie es denn tatsächlich ist bei solchen Protesten“ (Simone). Diese Formulierung ist analog zu Steffens „Gefühl, Teil so ner Aktion zu sein“ (s.o., Steffen). Es geht um den leibkörperlichen Nachvollzug bzw. die leibkörperliche Nachvollziehbarkeit. Stärker auf die Unterscheidung zwischen aktivistischem und nicht-aktivistischem Alltag geht Simone einige Zeilen weiter ein:

„Und ich finde, es ist total erschreckend, wie wenig das im allgemeinen Bewusstsein ist, wie krass die Polizei sich verhält also wie wenig die Repressionen als solche wahrgenommen werden. Das sind halt wenn ich das jetzt meinen Eltern erzähle oder irgendwelchen Leuten, die nicht soviel mit politischem Protest am Hut haben erzähle, dass die Bullen sich da und da scheiße verhalten haben, dann rücken die

das halt irgendwie in ihr Weltbild. Dann sagen sie halt ‚naja, die waren halt unausgeschlafen, mussten in einer Turnhalle übernachten‘ oder ‚naja, da waren ja auch Steinewerfer dabei‘ oder so, also die versuchen das irgendwie so in ihr Weltbild zu bringen, das besagt, dass der Staat aber letztlich ein Rechtsstaat ist in Deutschland. Und dass halt so Ausnahmen passieren, aber es ist halt kein System. Und wir erleben es aber einfach mal als System von Repression. Und das ist halt irgendwie mal fundamental verschiedene Wahrnehmung.“ (Simone)

Das Sonderwissen wird als „fundamental verschiedene Wahrnehmung“ dargestellt. In beiden hier zitierten Sequenzen wird das eigene Wissen dem ‚Glauben‘ der anderen gegenübergestellt. Das eigene Wissen ist zudem erfahrungsgesättigt. Das „Weltbild“ der anderen, das, woran sie „glauben“ wird eher in den Bereich der Ideologie gerückt. Die anderen haben demnach gar kein ‚Wissen‘, sondern einen diffusen Glauben, dem zudem die Dimension des Erlebens zu fehlen scheint. Die Unvermittelbarkeit des eigenen Erfahrungswissens wird hier zusätzlich mit den unterschiedlichen Prämissen dieser zwei Perspektiven begründet. So wird auch umgekehrt mit diesem Sonderwissen der Alltag von Aktivist_innen zu einem diametral anderen als der von Nicht-Aktivist_innen. Während demnach Nicht-Aktivist_innen in Deutschland sich in einem Rechtsstaat wähnen, würden Aktivist_innen in einem „System der Repression“ leben. Auf ein Nichtfunktionieren des Rechtsstaates verweist auch Lena, die das Einklagen von Rechten als einen ‚Kampf gegen Windmühlen‘ wahrnimmt (s.o.). Auch bei ihr findet sich die Gegenüberstellung zweier Welten bzw. Realitäten. Sie verweist auf das Unverständnis auf Seiten von Medienmacher_innen gegenüber der „Realität von Aktivismus“:

„Aber das ist- Presse finde ich z.B. anstrengend: ‚ja, wann machen sie ihre nächste Aktion?‘ a) dass-darüber kann man nicht frei reden, weil wer weiß wer das mitkriegt. Und b) ich bin kein Aktionsveranstalter. Das ist kein Spaßunternehmen. Das hat seine Folgen. Presse berichtet sehr gerne über die Aktionen, aber welche Folgen das hat, ob man in den Knast dafür geht oder nicht, selten, oder deutlich weniger, weil's weniger spektakulär ist. Und c) wenn ihr ein Portrait über mich oder Aktivismus machen wollt, müsst ihr akzeptieren, mal zu einer Aktion zu kommen, wo sie keine Bilder haben oder kaum, weil sie gescheitert ist, weil das ist die Realität von Aktivismus. Das verstehen sie selten.“ (Lena)

Während insbesondere in der Auseinandersetzung mit Medienöffentlichkeit auch unter Aktivist_innen die ‚Gesellschaft des Spektakels‘ (Debord), in denen „Aktionsveranstalter“ und „Spaßunternehmen“ einschlägige Figuren bzw. Formen darstellen, kontrovers diskutiert wird, versteht Lena ihr Handeln eben als andere, davon abgegrenzte Realität. Diese unterscheidet sich insbesondere eben durch die Folgen ihres Handelns, bei denen wiederum die Frage der Repression eine entscheidende Rolle spielt. Das Nichtverständnis seitens Medienvertreter_innen ist dabei wiederum zurückzuführen auf das nicht vorhandene Sonderwissen, das eben nur durch die Erfahrung von Protest erworben werden kann. Lena gibt damit auch eine Erklärung dafür, warum Medien oftmals nicht berichten: Sie hätten letztlich nicht die Fähigkeit die Proteste tatsächlich nachvollziehen zu können, weil ihnen eben das Erfahrungswissen fehle.

Die Realität der Gefängniswelt ist zwar keine, die nur für Aktivist_innen zutrifft.

Gleichwohl erscheint die Realität des Gefängnisses als Verlängerung des außerhalb des Gefängnisses wahrgenommenen Systems der Repression:

„Jemand draußen, der kann ja gar nicht verstehen, dass man am Wochenende keine Grundrechte hat. Dass ich meine Tabletten, die ich täglich nehme nicht kriege weil ich im Knast bin, weil am Wochenende- (1) draußen gibt's Notfallapotheken. Da würde ich mir die ja immer besorgen können.“
(Lena)

Dabei geht es wiederum nicht um einzelne Fälle von Repression, sondern sie deutet auch hier ein ‚System von Repression‘ an, wenn sie formuliert, dass man im Gefängnis „am Wochenende keine Grundrechte hat“. Dieses hier als Faktum dargestellte Erleben, „am Wochenende keine Grundrechte“ zu haben, ist tatsächlich kognitiv kaum nachvollziehbar. Eine logische Verknüpfung von Wochenende und dem Außerkraftsetzen von Grundrechten ist nicht möglich. Nachvollziehbar wird das Ausmaß dieser Aussage wiederum nur durch die eigene Erfahrung, Grundrechte aufgrund des Wochentags verweigert zu bekommen. Insgesamt erscheint Sonderwissen und die Wahrnehmung als unterschiedliche Realitäten, in denen einerseits Aktivist_innen und andererseits Nicht-Aktivist_innen leben, insbesondere durch die Erfahrung von Repression geprägt zu sein, die nur Aktivist_innen kennen würden.

Als Sonderwissen erscheinen die eigenen Protesterfahrungen des Weiteren angesichts des Moments der **Rückkehr aus dem Protestalltag in den Alltag**. Simone beschreibt es als Rückkehr

„aus so einem ganz anderen- aus so einer ganz anderen Welt, aus so einer Extremsituation oder Ausnahmezustand. Man kommt irgendwie so zurück in den Alltag und die Leute haben eigentlich so keine Ahnung, was eigentlich passiert ist.“ (Simone)

Auch hier findet sich wieder die Unterscheidung zwischen der eigenen Situation als Aktivistin und der von Nicht-Aktivist_innen. In diesem Sinne legt Simone hier nochmals nahe, dass nur durch eine zeitlich-räumliche Ko-Präsenz ein Verstehen des Protestereignisses erreicht werden könne. Der Protestalltag wird zudem nicht nur als grundsätzlich anders beschrieben, sondern mit den Formulierungen „Ausnahmezustand“ und „Extremsituation“ wird nahegelegt, dass die potentiellen Erfahrungen eine besondere Intensität aufweisen.

Diese Deutung, dass es sich um einen Unterschied zwischen Protesterleben und Alltag handelt, wobei dieser Unterschied immer wieder auch als Bruch wahrgenommen wird, mit dem ein Umgang gefunden werden muss, findet sich in mehreren Interviews. Entsprechend wurde dieser Topos explizit in den Leitfaden für Doris, die als Therapeutin und Beraterin teilweise auch Aktivist_innen berät, aufgenommen und danach gefragt, inwiefern auch ihr eine solche Darstellung im Umgang mit Aktivist_innen vertraut ist. Ihre Antwort lautet:

„Also das ist ja sozusagen was völlig Normales. A) bist Du in einer ganz anderen Erlebniswelt, b) bist

Du permanent auf Adrenalin und sonstigen Stresshormonen. Du bist- du hast einen permanenten hohen Spiegel von Stresshormonen. Und das ist ganz normal, dass Du da völlig durch den Wind bist wenn Du aus dieser- aus diesem hohen Level von Stresshormonen rausgehst. Allein das ist schon was, was mit einem was macht. Wenn einem das bewusst ist (1) kannst Du damit anders umgehen. Aber die meisten erwischt das einfach kalt, weil sie das irgendwie (1) nicht kennen oder nicht so realisieren. Also das heißt Du hast das körperliche Phänomen, was mit Dir passiert und Du hast das Erlebnisphänomen natürlich was so 'ne hohe Intensität ist wie Du sie im Alltag natürlich nicht hast. Und natürlich ist das- das ist ja ein faktischer Bruch. Logisch. Und alles andere wär komisch. Wenn das nicht als Bruch empfunden wird. Weil dann würdest Du ja permanent im Ausnahmezustand Dich befinden. (1) Also Leute in Kriegssituationen sind permanent in der Ausnahmesituation. Auch wenn sie ihren Alltag organisieren müssen. Die haben 'ne permanente Grundanspannung. Aber (2) wir leben hier so nicht.“ (Doris)

Der Bruch zwischen Protestereignis und Alltag wird von Doris als etwas „völlig Normales“ bezeichnet und damit als selbstverständlich. Auffällig ist am Anfang der Sequenz die Formulierung, man befände sich „in einer ganz anderen Erlebniswelt“. Angesichts ihres Berufs als Therapeutin kann hier davon ausgegangen werden, dass Doris hier die Unterscheidung zu je subjektiven Erlebniswelten meint. Die Unterscheidung von Alltag und Protestalltag liegt damit auch in der Unterscheidung je unterschiedlicher Modi des Erlebens. Der von vielen als Bruch erlebte Übergang vom Protestereignis in den Alltag besteht darin, dass das Erleben während des Protestereignisses von einer hohen Intensität geprägt ist, die nicht nur subjektiv empfunden wird, sondern objektiv da sei. Auffällig ist, dass Doris zwischen „körperliche[m] Phänomen“ und „Erlebnisphänomen“ unterscheidet. Mit ‚körperlichen Phänomenen‘ sind vermutlich die vorher benannten Stresshormone gemeint; „Erlebnisphänomen“ ist dementsprechend etwas anderes als die hormonelle Reaktion des Körpers und bezieht sich auf das Empfinden der Situation. Die Formulierung sich ohne Bruch „permanent im Ausnahmezustand“ zu befinden erlaubt an dieser Stelle die Lesart eines nicht äußerlichen Ausnahmezustands wie in den nachfolgend vergleichend herangezogenen „Kriegssituationen“, sondern eines innerlichen Ausnahmezustandes. Ein solcher dauerhafter innerlicher Ausnahmezustand wird als „komisch“ beschrieben angesichts dessen, dass „wir“ anders als „Leute in Kriegssituationen“ „hier so nicht [leben]“. Der Bruch muss also sinnhafterweise vollzogen werden. Mit dem Vergleich wird jedoch auch nahegelegt, dass Protestereignisse Kriegssituationen ähnlich sind. In diesem Sinne bekommt der „Ausnahmezustand“ eine doppelte Lesart: es ist sowohl der äußere Ausnahmezustand, bei dem im Sinne des Notstands gewisse Grundrechte ausgesetzt werden, als auch der individuelle innerliche Ausnahmezustand. Doris legt hier nahe, dass das zeitweise Empfinden eines (innerlichen) Ausnahmezustandes zu aktivistischem Handeln dazugehört. Wesentlich scheint dabei zu sein, dass der Bruch zum Alltag als solcher wahrgenommen wird. Darauf insistiert sie auch im weiteren Verlauf des Interviews. Problematisch scheint demnach vor allem zu sein, wenn dieser Bruch nicht mehr als solcher wahrgenommen wird und der (innerliche) Ausnahmezustand „permanent“ wird. In diesen Fällen – so deutet sich hier an – kann aus

dem eigenen Empfinden eine posttraumatische Belastungsstörung werden.

4.3.3 Zwischenfazit

In diesem Kapitel wurde dargelegt, inwiefern Erfahrungswissen als Sonderwissen verstanden wird. Grundsätzlich wird darauf abgestellt, dass ein ‚Dabei-Sein‘ für ein tatsächliches Verständnis notwendig sei. Hier wird wiederum abgestuft in verschiedene Varianten der Ko-Präsenz: Der Grad der Involviertheit und damit der empfundenen Intensität ist dabei ausschlaggebend. Erst das tatsächliche Agieren innerhalb von Protesten schafft ein leibliches Erleben der Protestsituation. Dieses leibliche Erleben ist Grundlage des besonderen Wissens. Unterschieden wird des Weiteren zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem. Der Protestalltag wird dabei als Vergewisserung und Bestätigung eines im eigenen Alltag eher kognitiv vorhanden Wissens verstanden. Zudem wird der Alltag von Aktivist_innen sowohl innerhalb als auch außerhalb direkter Protestereignisse als grundlegend verschieden von dem Alltag von Nicht-Aktivist_innen verstanden. Ein Deutungsmuster hier ist das Erfahren von Repression als Widerspruch zur Wahrnehmung funktionierender Rechtsstaatlichkeit. Schließlich wird die Rückkehr aus dem Protestalltag in den Alltag als Bruch beschrieben, wobei das in Kapitel 4.2.5 erläuterte Deutungsmuster von Protest als kriegerischer Auseinandersetzung eine Rolle spielt. Es handelt sich um einen sowohl äußeren als auch innerlichen „Ausnahmestand“, in den man durch die Teilnahme an Protestaktionen versetzt ist. Dieses als Sonderwissen dargestellte Erfahrungswissen ist konstitutiv für die in den folgenden Kapiteln dargelegten Umgangsweisen mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht. Erst ausgehend von diesem Sonderwissen sind überhaupt bestimmte Praktiken möglich. Wie in Kapitel 4.8 gezeigt werden wird, gibt es eine reflektierte Auseinandersetzung über dieses Sonderwissen und über die Frage der Vermittlung und Weitergabe dieses Sonderwissens.

4.4 Bedeutungen von Erfahrungswissen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht

Im vorhergehenden Kapitel wurde erläutert, inwiefern protestfeldspezifisches Erfahrungswissen von den Interviewees als Sonderwissen dargestellt wird, das an bestimmte Erlebniskonstellationen gebunden ist und außerhalb dieser nur bedingt nachvollziehbar geschweige denn erwerbbar ist. Als Sonderwissen – so wurde gezeigt – bekommt dieses Erfahrungswissen konstituierenden Charakter für die Praktiken im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht: Die eigene Praxis ist grundlegend dadurch bestimmt. Im vorliegenden Kapitel wird nun genauer betrachtet, wie dieses Sonderwissen eigene Praktiken bestimmt.

In allen Interviews wird auf vielfache Weise auf die Bedeutsamkeit von Erfahrungswissen

rekurriert. Für eine Systematisierung ist dieses Kapitel in fünf Abschnitte gegliedert: Zunächst geht es um Erfahrungswissen, das spezifischer auf tatsächliche Verletzungen bei Protesten zurückgeht und dem damit eine Sensibilisierung für Verletzlichkeit zugeschrieben wird. Dabei geht es sowohl um eine Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit als auch für die anderer Aktivist_innen (Kapitel 4.4.1). Diese Sensibilisierung aufgrund von Erfahrungswissen ermöglicht den Umgang mit der grundsätzlichen Fragilität von Handlungssicherheit (Kapitel 4.4.2). Auch dies ist zunächst keine feldspezifische Argumentationslinie. Es wird jedoch deutlich, dass Handlungsunsicherheit im Kontext von Straßenprotesten als besonders bedrohlich wahrgenommen wird, weil hier oftmals die körperliche Integrität als existentiell gefährdet erscheint: Ausgeliefertsein und Ohnmachtsgefühle werden häufig thematisiert (vgl. Kapitel 4.2.2) und auch die Darstellungen von Protest als kriegerischer Auseinandersetzung (vgl. Kapitel 4.2.5) weisen auf das Empfinden einer schwerwiegenden Gefährdung. Erfahrungswissen – so wird deutlich – verändert die Wahrnehmung von Gefahr hin zu einem mehr oder weniger kalkulierbaren Risiko: Während eine Gefahr nicht einschätzbar und auch kaum handelnd beeinflussbar ist, enthält das Risiko eine Handlungsfähigkeit. Auch wenn dies zum Teil ‚nur‘ heißt, sich darauf einzustellen, dass Unvorhersehbares eintritt (Kapitel 4.4.3). Erfahrungswissen wird zudem als ausschlaggebend für Handlungsentscheidungen thematisiert (Kapitel 4.4.4). Eine besonders stark individualisierende Deutung findet sich, wenn das Erfahrungswissen als ein ‚Selbst-Bewusstsein‘ dargestellt wird (Kapitel 4.4.5).

4.4.1 Erfahrung von Verletzung führt zu Sensibilisierung für Verletzlichkeit

Im Rahmen der Thematisierung von Erfahrungswissen fällt auf, dass das individuelle Erleben von physischer Verletzung und die Reflexion darüber eine herausgehobene Rolle spielt. Dabei handelt es sich sowohl um eigene Verletzungen als auch um Verletzungen Dritter, deren Zeug_innen die Interviewees mittel- oder unmittelbar wurden. Es geht dabei ausschließlich um machtbasierte Verletzungen, also um ein intentionales Verletztwerden durch Dritte – in diesem Falle durch Polizist_innen. Verletzungen wie z.B. allgemeine Erschöpfung aufgrund der Dauer einer Protestaktion oder aufgrund von physisch-psychischen Einschränkungen wie z.B. Heuschnupfenanfällen (vgl. Kapitel 4.2.1) spielen in der Thematisierung von Sensibilisierung für Verletzlichkeit keine explizite Rolle. In Kapitel 3 wurde darauf hingewiesen, dass nur Aktivist_innen interviewt wurden, die sich nach wie vor als solche verstehen. Diejenigen, die sich aufgrund früherer Erfahrungen gänzlich aus Aktivismus zurückgezogen haben, sind in dieser Arbeit nicht erfasst. Was sich aber in einigen Interviews zeigt, ist ein teilweiser Rückzug (vgl. auch Kapitel 4.2.3). So äußert Thomas diesbezüglich:

„Und mir war vorher nicht klar, wie Pfefferspray brennt. Wenn ich das vorher- also kann man auch theoretisch nicht vermitteln, aber beim nächsten Mal, wenn ich auf Pfefferspray treffe, werde ich mich nicht in die erste Reihe stellen.“ (Thomas)

Das Erleben des Verletztwerdens wird hier als Auslöser für zukünftige Zurückhaltung benannt. Thomas verweist dabei explizit auf die Unmöglichkeit einer ‚theoretischen Vermittlung‘ des durch Pfefferspray ausgelösten Schmerzes. Darauf wird in Kapitel 4.8 zur Frage der Vermittlung von Sonderwissen zurückzukommen sein. Das tatsächliche Erleben ist Basis dieses Wissens. Seine Konsequenz aus dieser Erfahrung besteht nicht in einem kompletten Rückzug, sondern in einem Rückzug aus den ‚ersten Reihen‘. Thomas hält diesen Rückzug für situativ entscheidbar. Real ist dies so kaum vorstellbar, da Pfefferspray in den meisten Fällen überraschend eingesetzt wird. Was also Thomas' Einschätzung letztlich für sein Agieren in Protestaktionen bedeutet – ob er sich also per se aus der ersten Reihe zurückzieht – bleibt unklar. Ein Rückzug an eine weniger exponierte Stelle ist auch Steffens Konsequenz aus eigener ‚Gewalterfahrung‘:

„Ich bin heute (1) bei konfrontativen Aktionen definitiv nicht mehr vorne mit dabei und kann das schwer sagen, woran das jetzt im Einzelnen genau liegt. Aber diese Gewalterfahrung, die war schon auch ein wichtiger Punkt da drin. (2) Aber das heißt jetzt nicht, dass es quasi so ein abruptes Ding war irgendwie schlimmes Erlebnis und danach nie wieder oder so“ (Steffen)

Steffen beschreibt eine Veränderung seiner Art der Teilnahme an Protesten. Die genauen Parameter dieser Veränderung, die als prozesshaft beschrieben ist, sind für ihn nicht rekonstruierbar. Die ‚Gewalterfahrung‘ ist jedoch als einziger und zudem relevanter Einflussfaktor benennbar. In Spannung zu dieser Nichtbenennbarkeit von einzelnen Gründen, steht die Konsequenz, die er als ‚definitiv‘ bezeichnet. Die Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit aufgrund von Verletzungserfahrung wird damit eher als intuitiv statt als bewusste Auseinandersetzung dargestellt.

Doris spricht im Interview ebenfalls die Bedeutung von Verletzungserfahrungen für den sensibilisierten Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit an, spricht dabei jedoch nicht über sich selbst:

„Also (1) ganz viele Gewaltfreie mit denen ich im Laufe der Jahrzehnte geredet habe die sind irgendwann auch mal von dieser Form weggegangen, weil sie diese permanent erlebte Ohnmacht- also du musst das ja- das ist ja eine richtig abstrakte Hirnleistung, Dir diese moralische Integrität aufzubauen. Und Dir das einzureden Du bist jetzt moralisch irgendwie höherwertig als dieser Bulle, der Dich jetzt zusammenschlägt oder gerade in die Wanne bringt und dann Dich vermöbelt oder wie auch immer. Das schaffen vielleicht einige wenige tatsächlich dadurch immun zu werden. Die anderen empfinden aber Ohnmacht. Und vor allem wenn Du selber 'ne Traumabiographie hast oder (1) 'ne vererbte Traumabiographie von Generationen vorher kommst Du aus dem Ohnmachtsding nicht raus und das ist dann echt was Schlimmes.“ (Doris)

Das physische Verletztwerden stellt Doris als unmittelbar verschränkt mit dem Erleben von Ohnmacht dar. Die auch bei David angeklungene gegenseitige Verstärkung von Ohnmachtsgefühl und erlebtem physischen Verletztwerden, wird von Doris ebenfalls betont (vgl. Kapitel 4.2.2). Sie drückt mit dieser Begründung ihre Skepsis gegenüber der

Festlegung auf eine Art zu protestieren aus („Gewaltfreie“). Zusätzlich stellt Doris heraus, dass diese gegenseitige Verstärkung nahezu unaufhaltsam ist angesichts einer eigenen Traumabiographie. Diese bezieht sich nicht notwendigerweise auf frühere Protesterfahrungen, sondern das traumatisierende Erlebnis kann auch außerhalb von Protest stattgefunden haben. Die Schwierigkeit sich eigener Traumatisierungen bewusst zu werden, deutet sie mit dem Verweis auf „vererbte Traumabiographien“ an. Das Erleben physischen Verletztwerdens im Rahmen von Straßenprotesten hat in diesem Sinne retraumatisierende Wirkung.

Aus einer anderen Perspektive wird die Bedeutung des Erfahrungswissens in der Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit bei Carla benannt:

„Ich hatte nie das Bedürfnis danach, dass man mich da unterstützt. Ich hatte auch nie das Problem mit irgendwelchen Angriffen von der Polizei.“ (Carla)

Mit dem Nicht-Erleben von polizeilichen Angriffen begründet sie ihr mangelndes „Bedürfnis“ nach Unterstützung in Repressionsfragen. Damit legt sie an dieser Stelle nahe, dass umgekehrt erst das Erleben des Verletztwerdens zur Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit und erst dann zu einem „Bedürfnis“ nach Unterstützung hinsichtlich Repressionen führe. Zudem fällt auf, dass sie sich mit ihrer Formulierung auf eine mögliche Nachbereitung von Repressionen bezieht. Eine mögliche Vorbereitung im Sinne von bestimmten Vorsichtsmaßnahmen im Vorfeld, rückt damit noch weiter in den Hintergrund. Im Interview mit Carla fällt zudem in mehreren Sequenzen auf, dass einem bestimmten Handeln Nachdruck verliehen wird, indem sie psychische, emotionale und physische Aspekte aufgeschlüsselt anspricht. Dies kann hier in der Und-Verbindung von „Bedürfnis“ und „Interesse“ gesehen werden: Während „Bedürfnis“ eher auf ein leibliches Spüren und Empfinden abstellt, ist „Interesse“ stärker kognitiv konnotiert.

Bei allen in diesem Abschnitt behandelten Interviewsequenzen fällt auf, dass es sich um individualisierende Deutungsmuster handelt. Die Erfahrungen des Verletztwerdens, der damit verbundenen Ohnmachtsgefühle und der Traumatisierung sind allesamt als individuelle Erfahrungen dargelegt. Das bedeutet nicht, dass sie nicht von anderen ähnlich erlebt und erfahren werden – wie z.B. Doris' Aussage über „ganz viele Gewaltfreie“ zeigt. Gleichwohl liegt der Fokus aber auf dem je individuellen Erleben und insbesondere auf den damit verbundenen individuellen Konsequenzen. Darauf wird in Kapitel 4.7.1 zurückzukommen sein.

4.4.2 Erfahrungswissen ermöglicht Umgang mit grundsätzlicher Fragilität von Handlungssicherheit

Im vorherigen Abschnitt wurde eine besondere Form von Erfahrungswissen behandelt, nämlich die Erfahrung von machtbasierter Verletzung. Die Erfahrung von machtbasierter

Verletzung betrifft den Menschen als Ganzen und bedeutet damit – wie dargestellt – ein Brüchigwerden von Handlungssicherheit. Auch jenseits dieser spezifischen Erfahrungen lässt sich jedoch aufzeigen, dass dem eigenen allgemeinen Erfahrungswissen aus früheren Protestbeteiligungen besondere Bedeutung im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht zugeschrieben wird. Erfahrungswissen führt zu einer zunehmenden Sensibilisierung für Verletzlichkeit und verändert deren Wahrnehmung. Dabei geht es hier zunächst um die Ermöglichung eines Umgangs mit der grundsätzlichen Fragilität von Handlungssicherheit, die in der doppelten Kontingenz angelegt ist (vgl. Kapitel 2.2.3). Keineswegs feldspezifisch hat dies gleichwohl besondere feldspezifische Relevanz, als dass Fragilität von Handlungssicherheit in Protestsituationen immer wieder auch eine Bedrohung darstellen kann. Zu denken wäre hier z.B. an die Räumung des Schlossparks in Stuttgart am 30. September 2010, bei der keine_r der Beteiligten mit einem derart massiven Polizeieinsatz und den damit verbundenen Verletzungen gerechnet hatte. Nahezu zur Ikone des Widerstands gegen →Stuttgart 21 wurde das Bild des aufgrund eines Wasserwerfereinsatzes aus beiden Augen blutenden Dietrich Wagner, der schließlich erblindete.⁷⁸

Ohne die grundsätzliche Fragilität von Handlungssicherheit aufzuheben, führt Erfahrungswissen zu zunehmender Handlungssicherheit. Sie entsteht – dies mag zunächst banal klingen – **sowohl aus positiven als auch aus negativen Erfahrungen**. Insbesondere der Zuwachs an Handlungssicherheit aufgrund positiver Erfahrungen erhält dadurch Gewicht, dass eine als gelungen wahrgenommene Protestaktion Bedeutung weit über die jeweilige Situation hinaus haben kann. Dies wird z.B. bei Thomas deutlich, der sich in folgender Aussage auf die positive Erfahrung der Massenblockade des Veranstaltungsortes des →G8-Gipfels 2007, bei der bis zu zehntausend Menschen für 48 Stunden die Zufahrtswege blockierten, bezieht:

„Da bauen jetzt viele drauf im Nachfeld – hab ich so mitgekriegt – dass sie sagen, he, da waren so viele Leute, die jetzt zum ersten Mal sowas gemacht haben, da müssen wir doch anknüpfen.“ (Thomas)

Die gewonnene Handlungssicherheit sieht er darin, dass sich in der unmittelbaren Nachfolge dieser Massenblockade seiner Wahrnehmung nach mehr Menschen an Aktionen zivilen Ungehorsams beteiligen, wie z.B. der Zerstörung von Feldern mit genverändertem Mais (vgl. Thomas: 347-355). Handlungssicherheit bedeutet damit auch, dass sich die Wahrnehmung von Risiko verschiebt: Galt es vorher als hohes Risiko sich polizeilichen Repressionen auszusetzen, wird dies durch die als gelungene Massenaktion zivilen Ungehorsams verstandenen Proteste als deutlich niedrigschwelliger

78 Vgl. den Artikel (mit Bild) in Spiegel Online vom 28.12.2010:

<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/stuttgart-21-fast-erblindeter-aktivist-will-entschuldigung-von-mappus-a-736829.html>, [20.05.2014].

wahrgenommen.

Bezüglich der Generierung von Handlungssicherheit aufgrund negativer Erfahrung sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass sämtliche Interviewpartner_innen aufgrund ihres aktuellen Aktivist_innendaseins gefunden wurden. Diejenigen, die sich aufgrund negativer Erfahrungen gänzlich aus Aktivismus zurückgezogen haben, sind also in der vorliegenden Studie nicht unmittelbar erfasst. Negative Erfahrungen bei Protesten schildert z.B. Simone. Bei ihr haben diese negativen Erfahrungen zu einer Gelassenheit geführt, aufgrund derer sie sich über die „Panikmache“ anderer in der aktuell beschriebenen Situation amüsiert:

„in dieser ersten Nacht relativ viel so Panikmache fand ich, wenn dann mal so irgendwie so eine Bullenkolonne wieder zum Zaun gelaufen ist auf dem Radweg, der hinter diesem Bahnwall war. Dann immer hieß es gleich ‚oh Gott, die kommen‘ und ich dachte nur so ‚mein Gott, im Wendland gibt es so oft Blockaden. Da sitzt man stundenlang umringt von irgendwie so grünen Knieschützerstiefeln dicht an dicht ja und sitzt da auch irgendwie teilweise sechzehn Stunden oder so hat eine Freundin von mir gemacht mal in einem Kessel. Und da passiert dann auch nicht sofort was. Nur weil jetzt Bullen irgendwie mal in total großer Entfernung vorbeigehen. Wir sind weit davon entfernt gerade hier geräumt zu werden.‘ Also das fand ich irgendwie lustig, dass es so unterschiedlich eingeschätzt wurde offensichtlich so von Leuten, die vielleicht noch nicht soviel da Erfahrung hatten da oder sowieso das alles sehr aufregend fanden, dass überhaupt da Bullen langlaufen oder so, ich weiß nicht, das fand ich irgendwie lustig.“ (Simone)

Simones Erfahrungswissen bezieht sich auf häufig erlebte, langandauernde Polizeikessel auf engem Raum. Eine zunehmende Handlungssicherheit hat sich bei ihr damit aus dreierlei Gründen eingestellt: 1.) Die Häufigkeit ähnlich erlebter Situationen führt dazu, dass neue Situationen mit vielen anderen auf Ähnlichkeiten hin abgeglichen werden können und dementsprechende Konsequenzen gezogen werden können. 2.) In den Situationen selbst führt die lange Dauer dazu, dass sich Handlungssicherheit einstellt in dem Sinne, nicht unmittelbar mit einer Räumung zu rechnen. 3.) Verglichen mit dem hier beschriebenen weitläufigen Ort der Blockade, hat Simone auch Erfahrung mit wesentlich engeren Protestsituationen. Der physische Abstand in der gegenwärtigen Situation scheint damit ebenfalls ein Grund für relativ hohe Handlungssicherheit zu sein. Es scheint sich für sie nicht um eine unmittelbare Konfrontation zu handeln. Das Empfinden bezieht sich hier auf einen Vergleich mit früheren Situationen, wobei die raum-zeitliche Strukturierung eine wesentliche Rolle spielt (vgl. Kapitel 4.6).

Auch Felix stellt dar, wie er sich aufgrund negativer Erfahrungen bei den Protesten gegen den →G8-Gipfel in Heiligendamm für kommende Proteste besser vorbereitet fühlt.

„Und ich denke da, aus dieser Erfahrung, die ich da gemacht hab, das hat mich bestimmt- behaupte ich, dass mich das irgendwie vorbereitet hat auf das nächste Mal, dass ich dann da eher weiß, was auf mich zukommt und mit einer größeren Ruhe damit umgehen kann und nicht total schockiert bin, wenn ich sehe, da wird gerade jemand neben mir geschlagen oder da wird gerade jemandem das Auge rausgeschossen oder so. Sondern da eben doch weiß, wo ist da meine Grenze als Clown und wo kann ich als Clown damit spielen.“ (Felix)

Felix geht davon aus, dass seine Erfahrungen zukünftig den Umgang mit Fragilität von Handlungssicherheit erleichtern. Felix prognostiziert sich eine größere Gelassenheit bei zukünftigen ähnlichen Situationen, aber auch eine ‚Abhärtung‘, die ihn weniger emotional mit den Konsequenzen der Fragilität von Handlungssicherheit umgehen lassen. Stattdessen meint er zukünftig seinen eigenen Handlungsspielraum besser einschätzen zu können und ihn damit auch besser nutzen zu können. Die präzisere Definition seines Handlungsspielraums klingt auch an früherer Stelle im Interview an:

„gut, dass ich das alles erlebt hab und falls noch mal 'ne Situation kommen sollte, kann ich da auch mit einer anderen Einstellung hingehen und dann tatsächlich vielleicht auch meine Clownarbeit dort, so wie ich sie mir wünsche, durchführen.“ (Felix)

Die im Vorlauf zu dieser Sequenz als potentiell traumatisierend beschriebenen Erfahrungen werden von Felix hier als positiv gedeutet. Dass Handlungssicherheit über eine Art Abhärtung hergestellt wird, wird nochmals in folgender Passage ersichtlich:

„Aber dann eben mit dieser Erfahrung von dem was dort ist, würd ich da nicht so- ich denk daran würd ich jetzt eher wachsen jetzt als dass ich da nächstes Mal total traumatisiert hingehge und Schiss habe“ (Felix)

Gleichwohl wird in dieser Passage nochmals herausgehoben, dass eine Traumatisierung eine alternative Reaktionsmöglichkeit auf seine gemachten Erfahrungen wäre. Dies findet sich ähnlich bei David, der seinen Umgang mit negativen Erfahrungen des Verletztwerdens („diese Gefühle von Hilflosigkeit von Ausgesetztsein dieser Gewalt (1) und diese Opfersituation“) schildert:

„ich glaub ich kann halt inzwischen damit umgehen. Also auf mich macht das nicht mehr so 'n zerstörenden Eindruck“ (David)

Er stellt das Gewinnen von Handlungssicherheit als Prozess dar. Während es einmal einen „zerstörenden Eindruck“ bei ihm auslöste, hat er mittlerweile mit ähnlichen Situationen einen Umgang gefunden. Die selbst-kreierte Formulierung „zerstörender Eindruck“ ist im Vergleich zu der Redewendung des ‚verstörenden Eindrucks‘ auffällig, da sie anders als diese nicht nur auf Irritation, sondern auf Vernichtung verweist. Das Erleben von physischem Verletztwerden hat David dementsprechend früher als ‚zerstörend‘ empfunden, also als umfassende Verletzung. Die Verletzungsmacht wird in ihrer Entgrenzung beschrieben. Mit zunehmenden Erfahrungswissen scheint hier ähnlich wie in Felix' Prognose eine tendenzielle Desensibilisierung gegen Verletzung die Form des Umgangs mit Fragilität von Handlungssicherheit zu sein. Das heißt, machtbasierte Verletzung wird mit zunehmender Erfahrung von solcher Verletzung als integraler Bestandteil von Protest verstanden.

Eine Desensibilisierung für physisches Verletztwerden spricht auch Steffen in der bereits in Abschnitt 4.2.2 zitierten Sequenz an:

„ich fand die Bullengewalt auf der Straße, die fand ich eigentlich nie so richtig schlimm. Also mal 'nen Schlagstock abzukriegen oder so das war irgendwie was, klar das passiert. Das weiß man vorher oder so. Was ich halt blöd fand war quasi in deren Gewalt zu kommen und letztlich ihnen so ausgeliefert zu sein und das- (1) da gab's mehrere Situationen. Die waren halt alle nicht schön.“ (Steffen)

Die Handlungssicherheit besteht für ihn eben gerade in der Selbstverständlichkeit „mal 'nen Schlagstock abzukriegen“. Mit dieser Selbstverständlichkeit wird auch der empfundene Schmerz reduziert. Die hohe Wahrscheinlichkeit physischen Verletztwerdens ist bewusst (Körper haben), das tatsächliche physische Verletztwerden, dass leiblich erlebt wird, wird nicht mehr als „zerstörend“ (David) erfahren. Die Handlungssicherheit bleibt jedoch gerade aufgrund des Erfahrungswissens auf einzelne Bereiche eingeschränkt. Das Gefühl des Ausgeliefertsein bleibt als Ausdruck dieser Fragilität von Handlungssicherheit bestehen. Auch Doris verweist auf eine Desensibilisierung für physisches Verletztwerden aufgrund solcher Verletzungserfahrungen:

„Also auch bei uns der Unterschied die, die mit körperlicher Gewalterfahrung aufgewachsen sind, fanden das zwar schlimm, aber konnten damit natürlich anders umgehen. Aber ich hab zum Beispiel nie Prügel gekriegt. Nie. Und ich kann mit körperlicher Gewalt nicht umgehen.“ (Doris)

Deutlich wird im Umgang mit der grundsätzlichen Fragilität von Handlungssicherheit, dass die Erfahrung insbesondere physischen Verletztwerdens zu einer Desensibilisierung für eben solches Verletztwerden führt bzw. dass davon ausgegangen wird, dass Handlungssicherheit trotz des Erlebens von physischem Verletztwerden nicht ausgesetzt ist. Insofern wird in den erläuterten Interviewsequenzen ein zunehmendes Gefühl von Handlungssicherheit dargestellt.

Eine Steigerung erfährt die Bedeutung von Handlungssicherheit durch Erfahrungswissen in Darstellungen, in denen das Protesthandeln als **Gewöhnung** ausgeführt wird. Die Entscheidung für die Teilnahme an der Blockade des →G8-Gipfels in Heiligendamm seitens ihrer Bezugsgruppe, die durch die Blockaden von Castortransporten erfahren ist, beschreibt Simone mit folgenden Worten:

„einige aus der Gruppe hatten so das Gefühl ‚na okay, das kennen wir schon. Das nehmen wir auf jeden Fall mit‘ (Lachen).“ (Simone)

Die Teilnahme an einer Blockade wird als etwas Beiläufiges dargestellt. Eine Blockadeaktion scheint selbstverständlich zum Alltag von Aktivist_innen zu gehören. Auf **Gewöhnung** verweisen auch die Aussagen von Simone zu ihren individuellen Blockadeerfahrungen und von Carla hinsichtlich ihrer Demonstrationsteilnahmen:

„hab auch einfach durch dieses häufigere Blockieren gelernt, nicht mehr so viel Respekt zu haben, wenn da eine Bullenkette steht.“ (Simone)

„weil ich das Gefühl hab ich mach das halt schon seit zehn Jahren und weiß, wie man sich verhält und weiß auch, wie man mit der Polizei umgeht“ (Carla)

Handlungssicherheit wird hier explizit in Bezug auf die direkte Interaktion mit der Polizei benannt. In Simones und Carlas Darstellungen wird deutlich, dass sie sich ihrer Verletzungsmacht bewusst sind und diese auch gezielt einsetzen können. Bei beiden wird jedoch auch deutlich, dass dies erst aufgrund langjähriger Protesterfahrung ermöglicht wurde. Wachsende Handlungssicherheit mit der Zunahme an Erfahrung schildert auch Lena, wenn sie über ihren emotionalen Zustand während eines Aufenthalts in einer Justizvollzugsanstalt berichtet:

„Das heißt währenddessen ging's super gut, und ich glaub dass ich zunehmend besser damit klar komme.“ (Lena)

Sie gewöhnt sich mehr und mehr an Gefängnisaufenthalte, weil sie Teil ihrer selbstgewählten Protestformen sind. Gefängnisaufenthalte gehören zu ihrem aktivistischen Alltag dazu, weil sie aus Prinzip Bußgelder nicht bezahlt, sondern entsprechend den jeweiligen Tagessätzen ins Gefängnis geht. Mit der Gewöhnung steigt also auch die Desensibilisierung für Verletzung: Ein mehrtägiger Aufenthalt in einer Justizvollzugsanstalt wird immer weniger als Verletzung empfunden. Zudem wird hier die Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht wiederum sehr sichtbar: Bußgelder nicht zu bezahlen, sondern stattdessen den Freiheitsentzug zu wählen, ist auch ein verletzungsmächtiger Einsatz der eigenen Verletzlichkeit.

Als alltägliche, gewöhnte Handlung wird von Simone eine erlebte Räumungssituation beschrieben:

„nicht immer, aber oft, wenn Medien dabei sind, hab ich wirklich erlebt hab, dass zwei Polizisten ankamen und gefragt haben ‚Na, wollen Sie selber laufen oder müssen wir sie tragen?‘ und ich hab gesagt ‚ach nö, ich bin nicht so schwer‘ und ‚Sie schaffen das schon‘. [...] Hab ich ihnen erklärt ‚na, ich stell mir vor, wenn sie so links und rechts so einen Arm nehmen, das geht schon ganz gut‘. Und manchmal ist es auch ganz lustig gewesen also. Manchmal hab ich dann auch zwischendurch gefragt, (ahmt Dialog nach) na, ob's noch geht, und so. Naja, wär schon besser, wenn ich selber laufen würde. ‚Na komm das kurze Stückchen. Das geht doch wohl noch‘ und so also das hat manchmal auch so ganz lustige Dialoge mit den Polizisten gegeben, wo irgendwie dann das schon so ein bisschen sportlich gesehen wurde.“ (Simone)

Die von ihr an anderer Stelle geschilderten Verletzungsgefahren spielen hier keine Rolle mehr. Vielmehr wird in dieser Schilderung deutlich, dass der Gewinn an Handlungssicherheit auf die Bewusstwerdung über die eigene Verletzungsmacht zurückzuführen ist. Im Unterschied zu den vorher dargestellten Interviewsequenzen, in denen vorrangig auf das Verunsicherungspotential des polizeilichen Handelns abgestellt wurde, stellt Simone heraus, inwiefern das eigene Erfahrungswissen zu einer

Handlungssicherheit führt, die dazu geeignet ist, Macht über das Gegenüber auszuüben. Simone beschreibt diese Räumungssituation als Ausübung von Macht. Das Handeln der Polizei wird als rein reaktiv dargestellt. Darauf, dass diese Machtausübung äußerst fragil ist, weist sie hin, indem sie deutlich macht, dass auch die Anwesenheit von Medien keinen sicheren Schutz bietet. Ähnlich weist auch David darauf hin, der den Beginn einer Räumungssituation ebenso schildert. Die Räumung selbst wird jedoch mit der Anwendung eines Schmerzgriffes durchgeführt, was er als Ohnmachtserfahrung schildert. Die obigen Schilderungen von Simone sind an dieser Stelle einschlägig, weil der spielerische Duktus der Erzählung nicht an eine eskalierende Protestsituation denken lässt, sondern eher an Alltagssituationen: Wenn nicht „Polizisten“ erwähnt werden würden, ließe sich der zweite Teil der Sequenz auch als Schilderung aus einem Sporttraining lesen.

Das zunehmende Erfahrungswissen, das teilweise zu Gewöhnung führt, zur Wahrnehmung von Fragilität von Handlungssicherheit als dazugehörig zum Alltag von Aktivist_innen oder auch zu einer Bewusstwerdung über die eigene Verletzungsmacht, bedeutet, dass auch **für neuartige Situationen eine gewisse Handlungssicherheit besteht**. Situationen werden einschätzbar und damit auch eine bedrohliche Gefahr zum kalkulierbaren Risiko:

„Aber- ach mit Dauer hab ich- also ich bin schon indirekt auch empfäng- du hast ein bisschen Adrenalin vom Erfolg einer Aktion die richtig sehr lange- die wird auch nicht drei Tage dauern. Das weißt du. Aktionen die länger, Tage oder Wochen dauern verlaufen anders.“ (Lena)

Die Dauer einer Kletteraktion wird von Lena insoweit als einschätzbar bezeichnet, als dass damit weiter Handlungssicherheit gegeben ist. Es geht also nicht so sehr darum, einschätzen zu können, ob die Aktion zwei oder zehn Stunden dauert, sondern aus Erfahrung zu wissen, dass sie eben zwei oder zehn Stunden dauern kann. Es gibt eine gewisse Flexibilität sich auf Situationen einzustellen. Die Risikobereitschaft für neue Situationen ist relativ hoch, ohne dass die eigene Handlungssicherheit als beeinträchtigt empfunden wird. Wichtig ist dabei, dass es sich um ein kalkulierbares Risiko handelt und nicht eine uneinschätzbare Gefahrensituation. Neben der nur sehr groben Einschätzbarkeit der Dauer einer Aktion, wird die allgemeinere Risikobereitschaft, die gleichwohl mit Handlungssicherheit einhergeht, in folgender Aussage Lenas deutlich, in der sie die Reaktionen einer kleinen Aktivist_innengruppe auf ihren Aktionsvorschlag wiedergibt:

„wo die ersten Antworten ja, da fahren doch Züge vorbei“, ja das ist ja egal. Es gibt auch einen Rettungsweg auf jeder Brücke und da kann man sich auf einer Balustrade sichern, da kann man nicht vom Luftzug des Zuges mitgenommen werden.“ Aber Leute- „Das können wir doch nicht ausprobieren davor.“ „Nein, das kann man nicht, wenn man da spazieren geht ist die Stelle (angebrannt).“ Ich hab keine Probleme damit, dass man das nie ausprobiert hat.“ (Lena)

Der Umgang mit der Fragilität von Handlungssicherheit besteht für Lena darin, sich der eingegangenen Risiken bewusst zu werden. Mit dem Wissen darüber, was passieren könnte, wägt sie ihr eigenes Handeln ab. Dies ermöglicht ihr, sich auch auf neuartige Situationen einzulassen, von denen ihr bewusst ist, dass sie nur bedingt weiß, was auf sie zukommt.

Die Nachbereitung einer Protestaktion schildernd, bei der nur wenige Teilnehmende in deren tatsächliche Choreographie der Gebäudebesetzung (und damit direkter Konfrontation mit Polizeieinheiten) eingeweiht waren, schildert Carla:

„Die [Organisator_innen, Anm. AP] haben total Stress deshalb bekommen mit vielen Leuten. Wenn man so unmündig ist im Prinzip, weil man ja gar nicht weiß, worauf man sich einlässt. Ich find's gar nicht so schlimm. Weil ich halt das Gefühl hab ich kann auch in dem Moment entscheiden. Und ich hab die Erfahrung gemacht, ich kann aus Ketten raus. Ich hab das auch schon häufig gemacht.“ (Carla)

Die Handlungssicherheit besteht hier darin, jederzeit eine Entscheidung treffen zu können und somit eine gewisse Kontrolle über die Situation zu behalten. Diese Möglichkeit beruht auf der Erfahrung, ihr Handeln in jedem Moment verändern zu können. Sie beschreibt damit eine Reflexion in actu, eine Reflexion im Vollzug (vgl. Gutman 2004: 701ff). Gutman unterscheidet diese Form der Reflexion von der Reflexion nach dem Vollzug, dem Rückblick. Reflexion in actu meint das Vermögen, die Situation in der Situation selbst zu reflektieren und das eigene Handeln entsprechend anzupassen, zu verändern. Die Unmittelbarkeit dieser Form der Reflexion, die in der unmittelbaren Handlungsveränderung resultiert, macht sie zum ‚praktischen Reflektieren‘ (Bourdieu), bei dem also die leibkörperliche Dimension, die jeglichem Reflektieren innewohnt, besonders augenscheinlich wird.

Handlungssicherheit wird jenseits des eigenen Erfahrungswissens auch auf das ***Erfahrungswissen anderer*** zurückgeführt. Das gemeinsame Agieren mit erfahrenen Aktivist_innen und das Mit-Erleben ihrer Handlungssicherheit ermöglichen größere eigene Handlungsspielräume. Dieser Aspekt wird im Kapitel 4.8 zur Frage der Vermittlung von Sonderwissen ausgeführt, da es hierbei darum geht, inwiefern leibkörperlich gebundenes Erfahrungswissen übertragen werden kann und damit von anderen genutzt werden kann.

4.4.3 Erfahrungswissen führt zur Erwartung des Unvorhersehbaren

Im vorherigen Abschnitt wurde der Umgang mit grundsätzlicher Fragilität von Handlungssicherheit dargestellt. Zu dieser Fragilität von Handlungssicherheit gehört das Eintreten des Unvorhersehbaren. Das Unvorhersehbare ist wiederum als grundsätzliches Strukturphänomen allgemeingültig. Auffällig ist in den Interviews, dass die Erwartung des Unvorhersehbaren reflexiv bewusst zu einem Teil des Erfahrungswissens wird, das die

eigene Praxis mitbestimmt. Es handelt sich also bei der Reflexion des Unvorhersehbaren, die zu deren Erwartung führt, um eine Zuspitzung innerhalb des Umgangs mit der Fragilität von Handlungssicherheit. Dabei ist wiederum die Unterscheidung von Gefahr und Risiko zentral: Das Unvorhersehbare kann als Gefahr und unkalkulierbare Bedrohung wahrgenommen werden, der man ausgeliefert ist oder als kalkulierbares Risiko, in dem noch eigene Handlungsfähigkeit als praxis-(mit)bestimmend verstanden wird. Im Folgenden wird diesem Deutungsmuster der Erwartung des Unvorhersehbaren aufgrund von Erfahrungswissen in dieser Hinsicht nachgegangen: Zunächst wird darauf eingegangen, was es bedeutet, wenn das Unvorhersehbare als Gefahr wahrgenommen wird. Dabei lässt sich vor allem Verunsicherung feststellen. Anschließend kommen diejenigen Thematisierungen zur Sprache, bei denen das Unvorhersehbare eher als kalkulierbares Risiko verstanden wird. Das Unvorhersehbare hat sowohl als Gefahr als auch als Risiko Implikationen für die eigene Praxis.

Das Unvorhersehbare wird vor allem bezüglich des Agierens der Polizei bzw. staatlicher Gewalt thematisiert. Als **Gefahr** stellt sich das Unvorhersehbare bei Johanna dar, die explizit auf die Unberechenbarkeit polizeilichen Handelns abstellt:

„also die Gefahr ist schon, dass irgendwas passiert und das ist ja leider nicht kontrollierbar. Also ich denk jetzt gar nicht mal unbedingt an den schwarzen Block, weil es gab Zeiten, da bin ich auf Demos gewesen, wo es keinen schwarzen Block gab und die haben trotzdem rumgeknüppelt.“ (Johanna)

Das Unvorhersehbare ist inhaltlich nur vage benannt („dass irgendwas passiert“). Eben diese Vagheit macht das Unvorhersehbare zur Gefahr, die nicht kalkulierbar ist. Neben dem Agieren der Polizei wird auch das von Aktivist_innen, also aus dem Protestkollektiv heraus, als bedrohliche Unvorhersehbarkeit wahrgenommen:

„Und das macht mir schon Angst jedes Mal, wenn ich auf eine Demo gehe, dass ich denke es passiert irgendwas, kann auch ausgelöst sein aus der Demo heraus, dass irgendwelche Leute halt Scheiben einschmeißen oder so“ (Johanna)

Für Johanna besteht die Gefährdung seitens anderer Aktivist_innen nicht unmittelbar. Das Agieren von Aktivist_innen wird als ‚Auslöser‘ für ein seinerseits wiederum unberechenbares Handeln seitens der Polizei bezeichnet. Die zwei Interviewsequenzen von Johanna weisen zusammengenommen jedoch vor allem auf das unvorhersehbare Agieren seitens der Polizei: Egal ob es eine auslösende Handlung seitens Aktivist_innen gibt, kann es immer sein – so Johanna – dass die Polizei sich verletzend verhält. Doris benennt eine unmittelbarere Gefährdung durch Aktivist_innen:

„ansonsten hab ich mich ganz oft zurückgezogen, unwohl gefühlt, weil ich das Vertrauen in die eigenen Leute nicht hab. (1) So aus der zehnten, zwanzigsten Reihe Steine von hinten werfend“ (Doris)

Diese Kritik der Gefährdung anderer Aktivist_innen durch unüberlegtes Handeln findet sich auch allgemein in Demonstrationsauswertungen. Dabei geht es gerade nicht um eine

grundsätzliche Kritik am Steinewerfen, sondern darum, damit potentiell andere Aktivist_innen verletzen zu können. Für Doris ist es insbesondere diese Gefährdung, die sie veranlasst sich ‚zurückzuziehen‘ oder dazu beiträgt, sich ‚unwohl zu fühlen‘. Wenn sie sagt, dass sie kein „Vertrauen in die eigenen Leute“ hat, so scheint es für sie auch eine potentielle Entgrenzung von Gewalt zu geben. Ihr Selbstschutz besteht in diesen Situationen in Rückzug. Sie verlässt das Kollektiv.

Bei Thomas findet sich ein unmittelbarer Vergleich der Unvorhersehbarkeit des Handelns der Polizei einerseits und (einiger) Aktivist_innen andererseits:

„Und dann später bei diesen Ausschreitungen im Stadthafen, habe ich die Polizei halt einmal auch wieder als eine anonyme Masse wahrgenommen, die dann ähnlich unberechenbar agiert wie die Demonstranten als anonyme Masse, also nicht die Demonstranten, sondern die schwarz Vermummten sind das ja dann größtenteils gewesen.“ (Thomas)

Sowohl Polizei als auch (einige) Demonstrant_innen werden als „anonyme Masse“ wahrgenommen. Die Verunsicherung wird damit vorwiegend mit der Nicht-Zurechenbarkeit eines Handelns zu einer individuellen Person und der Unmöglichkeit der Adressierung von Individuen in Verbindung gebracht. Die Bezeichnung „anonyme Masse“ legt zudem den Schluss nahe, dass es auch eine nicht-anonyme Masse gibt. Die Frage der Vermummung ist das einzige benannte Kriterium in dieser Sequenz, das die Anonymität näher bestimmt. Das Unvorhersehbare und Unberechenbare ist damit eng verknüpft mit dem Handeln in Anonymität. In diesem Zusammenhang sei auch auf die immer wieder aufgestellte Forderung von Aktivist_innen nach einer Kennzeichnungspflicht der einzelnen Polizist_innen verwiesen, mit der eben diese Anonymität aufgehoben werden soll.

Das Unvorhersehbare wird nicht nur mit dem Agieren der Polizei, sondern auch dem anderer Aktivist_innen in Verbindung gebracht. Das Kollektiv von Aktivist_innen wird nicht unbedingt als Handlungssicherheit verstanden. Vor diesem Hintergrund lassen sich die stark individualisierenden Deutungsmuster verstehen, mit denen immer wieder die Individualität von Entscheidungen und Handlungen herausgestellt werden.

Das Unvorhersehbare ist zugleich nicht ausschließlich als Gegensatz von Handlungssicherheit zu verstehen. Es deutet sich auch an, dass mit dem Unvorhersehbaren ein Umgang gefunden wird, der sich im Sinne eines kalkulierbaren **Risikos** in Handlungssicherheit integrieren lässt. In der Aussage von Steffen wird ersichtlich, dass durch Polizei entstehende Gefahren einkalkuliert werden:

„man ist ganz schnell an 'nem Punkt, wo die Ordnungsmacht in der Lage ist zu sagen ‚Ihr habt alle ein bisschen was falsch gemacht. Ihr kommt jetzt halt mal alle mit‘ oder so. Also so Sachen wie Riesenkessel, Massenfestnahmen oder sonst was.“ (Steffen)

In ihrer tatsächlichen Form ist polizeiliche Gewalt nicht vorhersehbar, aber sie wird prinzipiell erwartet. In diesem Sinne sind Aktivist_innen mit Risiko und Gefahr

gleichermaßen konfrontiert: Protestteilnahme bedeutet, das Risiko einzugehen, dass jederzeit etwas Unvorhersehbares eintreten kann, das als Gefahr verstanden wird. Als „System der Repression“ wurde sie von Simone bezeichnet (vgl. Kapitel 4.3.2). Diese Erwartung des Unvorhersehbaren bedeutet hier einerseits die Handlungssicherheit, dass das Unvorhersehbare jederzeit eintreten kann und gleichsam die Verunsicherung darüber, wie es eintritt. Für Steffen ist das Eintreten des unvorhersehbaren Agierens der Polizei scheinbar omnipräsent: „man ist ganz schnell an 'nem Punkt“. Als Beispiele für solches polizeiliche Agieren nennt er Maßnahmen, zu denen er an anderer Stelle sagt, dass sie für ihn die maximale Verletzlichkeit bedeuten, nämlich „ihnen so ausgeliefert zu sein“ (Steffen, vgl. auch Kapitel 4.2.2). Damit wird deutlich, dass sich die Erwartung des Unvorhersehbaren für Steffen vor allem als Bedrohung darstellt.

Als kalkulierbares Risiko handelt es sich nicht ausschließlich um eine Verunsicherung im eigenen Handeln, sondern auch um ein Sich-Einlassen auf die Möglichkeit, das Unvorhersehbares eintritt, sowie darum, einen Umgang mit dem Unvorhersehbarem zu finden und daraus zusätzlich Handlungssicherheit zu schöpfen (vgl. auch Kapitel 4.7.3). Auch hier steht damit Verletzlichkeit im Spannungsfeld leibkörperlichen Erlebens. Die Verschränkung zwischen leiblichem Zustand und dem habhaft gewordenen Körper besteht hier darin, dass die Erfahrung des Unvorhersehbaren dieses erwartbar macht und sich dementsprechend auch auf deren leibkörperliche Wahrnehmung in gegenwärtigen und zukünftigen Situationen auswirkt. Unvorhersehbare Situationen werden nicht mehr unmittelbar mit Adrenalinausschüttung und folgenden Panikzuständen begleitet, sondern werden ins Erleben mit einkalkuliert. Dies wird im Interview mit Lena deutlich. Auch sie sieht die Unvorhersehbarkeit des Agierens sowohl von Polizist_innen als auch Aktivist_innen:

„Naja, also ich meine es gibt mehrere Player in einer politischen Aktion, und es gibt welche worüber wir keinen größeren Einfluss haben. Und dann menschliches Versagen gibt es extrem viel.“ (Lena)

Ihr Umgang damit besteht zum einen in Flexibilität, also einem Sich-Einlassen auf das Unvorhersehbare:

„Ich finde Flexibilität ist eine Fähigkeit, die nicht schaden kann für eine gelungene Aktion, weil immer irgendwas nicht nach Plan läuft.“ (Lena)

Und an späterer Stelle sagt sie:

„Ich hab diese Fähigkeit, denke ich, in meinem Kopf einen Ablauf zu haben der nicht unbedingt eins zu eins entspricht was dann passiert, aber ziemlich viele Eventualitäten vorherzusehen und was meine eigene Sicherheit angeht, mir relativ leicht sicher sein kann. Das heißt es kann etwas schief laufen“ (Lena)

Hier wird auch deutlich, dass zwar das Erfahrungswissen zur Erwartung des Unvorhersehbaren führt, dass dies aber gleichwohl durch das eigene Erfahrungswissen

überschaubar wirkt, weil verschiedene Szenarien im Vorfeld durchdacht werden. Das Unvorhersehbare wird möglichst mit einkalkuliert, ist also keine Gefahr, sondern ein Risiko. Wiederum ist der Umgang mit diesem Risiko auch hier wieder ein individueller: Den Vorzug darin, Situationen gut abschätzen zu können, sieht sie in erster Linie für ihre eigene, individuelle Sicherheit. Hier deutet sich auch ihre Konsequenz an: Weil sie risikobedingt letztlich doch auch nur für ihre eigene Sicherheit sorgen kann, bevorzugt sie eine individuelle, solitäre Praxis.

„Jede Bergbesteigung ist anders, wird anders erlebt. Man muss flexibel sein, wenn ein Stein dein Seil durch zwei getrennt hat, dann hast du halt nur noch zwei- nur ein Seil was so kurz ist. Oder wenn du dein Seil in einem Spalt so festgehal- fest gehalten hat und du es nicht mehr runterkriegst, wie geht es so weiter. Also es gibt natürlich immer eine Grenze an der Möglichkeit, aber man schafft viel mehr als man sonst denken würde. Und ich weiß, dass ich diese Anpassungsfähigkeit habe und deswegen denke ich ‚naja, ich gehe alleine, ich habe die und die Idee, ich denke ich bin gut- das ist eine gute Idee.‘ In der Regel überlege ich mir auch einen Scheiterplan.“ (Lena)

Lena beruft sich hier auf ihr Erfahrungswissen, das nicht nur aus Protesterfahrungen resultiert. Es wird außerdem deutlich, dass es sich um sehr spezialisiertes Körperwissen handelt, das zudem über zwei Jahrzehnte inkorporiert wurde – in ihrem Fall das Klettern bzw. Bergsteigen. So beschreibt sie an anderer Stelle auch als „Reflex“, also als neuronale Reaktion, dass sie als Bergsteigerin auf das Unerwartete vorbereitet ist. Bemerkenswert an dieser Textpassage ist außerdem, dass sie das Erfahrungswissen über kognitives Wissen stellt, indem sie sagt: „man schafft viel mehr als man sonst denken würde“. Das hier deutlich positiv konnotierte Unvorhersehbare liegt damit auch in einem Selbst. Sie spricht damit an, dass es oftmals an Selbstvertrauen mangeln würde, dieses aber gerade mit Protesterfahrungen auch wachsen kann. Lena stellt heraus, dass sie verschiedene Handlungsabläufe vorher durchdenkt und damit das Unvorhersehbare minimiert. Die positive Konnotation des Unvorhersehbaren findet sich auch in folgender Sequenz:

„also du hast so- du hast das nie in Echt probieren können, und das ist was ich spannend finde auch, weil- ja, es ist nicht wie ein Theaterstück, was du wiederholst bevor du es aufführst, das ist eine Direktauführung.“ (Lena)

Das Unvorhersehbare macht die Aktion zusätzlich als Selbsterfahrung interessant: Nicht zu wissen, wie der genaue Ablauf ist und – ihre Theatermetapher aufgreifend – eher zu improvisieren als einen Ablauf auswendig zu lernen, scheint einen besonderen Reiz zu haben. Auch für Carla gibt es Unvorhersehbares, das nicht bedrohlich ist, sondern eine eigene Attraktivität zu haben scheint:

„ich glaube (2) geplant ist alles. Die Frage ist nur eher, wer weiß davon. (2) Und ich weiß ganz viele Sachen überhaupt nicht. Und ich lass mich halt immer drauf ein. Ich find das total gut.“ (Carla)

Aus Erfahrung weiß sie, dass z.B. innerhalb von Demonstrationen auch kleinere Aktionen stattfinden, die vorher nicht angekündigt sind. Das Unvorhersehbare ist dabei insofern kalkulierbar, als dass sie ein grundlegendes Vertrauen gegenüber denjenigen zu haben

scheint, die etwas planen („ich lass mich halt immer drauf ein“). Das Unvorhersehbare ist in diesem Kontext das, was aus dem eigenen Kollektiv heraus überraschend, aber planvoll und damit scheinbar durchdacht geschieht.

4.4.4 Bedeutungen von Erfahrungswissen in Handlungsentscheidungen

Aus dem leibkörperlichen Wissen, das durch frühere Teilnahmen an Protestaktionen generiert wurde, werden bewusste individuelle Handlungsentscheidungen abgeleitet. Dies wurde bereits in den vorhergehenden Abschnitten angedeutet, als dass die Erfahrung von Verletzung zur Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit führt und damit eigene Handlungskonsequenzen nach sich zieht (Kapitel 4.4.1). Im Folgenden geht es um die Bedeutung von Erfahrungswissen in Handlungsentscheidungen in Bezug auf die allgemeine Vorbereitung und Entscheidungen für politische Strategien, auf die spezifischeren Vorbereitungen auf eine bestimmte Aktion, sowie auf das Agieren während einer Aktion. Diese Strukturierung folgt damit einem zeitlichen Phasenmodell.

In die **allgemeinere Vorbereitung** von Aktionen fließt das Erfahrungswissen über die Bedingungen für das Gelingen einer Aktion mit ein.

„Ich hab auch unheimlich viel von Ligna gelernt. Also wenn ich meine Demoerfahrungen nennen würde, dann hat meine Demoerfahrung auch immer was zu tun mit Kunstperformances, weil wenn ich 'ne gelungene Performance, was für mich Ligna häufig ist- das erzählt mir auch was, wie ich dann 'ne nächste Demo organisiere. Also ich lern da auch.“ (Carla)

Carla spricht hier über die Aktions-/Performancegruppe →Ligna, die vor allem durch →Radioballett Protest in den öffentlichen Raum trägt – eine Form, die als Kollektiv in der Zerstreung sichtbar wird (vgl. Wiczorek 2005, van Eikels 2007). Proteste von →Ligna haben zwar provokatives Potential durch das Aufzeigen nichtkonformer Handlungen an bestimmten Orten, haben aber bisher nicht zu direkten polizeilichen Konfrontationen geführt – vermutlich, weil sie eher als Kunstperformance gesehen werden. Aus ihren Erfahrungen in Ligna-Aktionen leitet Carla Handlungsentscheidungen ab, wie sie eine Demonstration organisiert. Das handlungsanleitende Moment wird insbesondere auch durch die Formulierung „ich lern da auch“ deutlich.

In Ankes Fall führen ihre Erfahrungen dazu, sich für eine bestimmte Proteststrategie bzw. –form zu entscheiden, nämlich für die →Rebel Clowns. Sie habe einen „Plan im Hinterkopf“ gehabt und „ganz bewusst nach einer Gruppe gesucht“ (Anke). Ihre bis zu dieser Entscheidung gemachten Demonstrationserfahrungen schildert sie folgendermaßen:

„das war dann eben gerade so bei mir in *Stadt, dass ich immer so ein bisschen das Gefühl hatte so ja, was bringt's denn? Da ist dann eine Nazidemo und dann rennt man denen hinterher, wird dann irgendwie gekesselt, wenn sie irgendwie recht dicht vorbeilaufen. Es ist eine Scheißstimmung, es fängt an zu regnen. Alle sind irgendwie- und stehen in diesem Polizeikessel und haben dann entweder noch

die Wahl gewalttätig zu werden oder zu sagen, ‚ach leck mich am Arsch, ich lass mir doch meinen Sonntag nicht verderben‘ und wieder nach Hause zu gehen.“ (Anke)

Anke beschreibt ihre Erfahrungen als ein Erleben eines sehr eingeschränkten Handlungsspielraums und allgemeines Ohnmachtsgefühls (vgl. Kapitel 4.2.2). Die ihr damit zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen erscheinen ihr als unzureichend. Eine Erweiterung ihres Handlungsspielraumes erhofft sie sich durch die bewusste Suche einer Gruppe, in der sie vorbereitet agieren kann. Es geht ihr scheinbar nicht um eine nur größtmögliche Verletzungsmacht, denn „die Wahl gewalttätig zu werden“ benennt sie auch als nicht zufriedenstellende Handlungsoption. Vielmehr geht es ihr auch um eine bestimmte Form der Verletzungsmacht. Dabei scheint das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein für sie eine wesentliche Rolle zu spielen: eben sich selbst den Handlungsspielraum zu erweitern und sich neue Handlungsoptionen zu schaffen. Sich eine Gruppe zu suchen, mit der sie agiert, ist individuell begründet, nämlich sich nicht mehr ohnmächtig zu fühlen. Ähnlich findet sich bei Felix die Begründung für eine bestimmte Protestform als Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit:

„es bringt auch einem einen Umgang, wenn die Polizei dann auf einen zuschlägt, dann einfach zu heulen ganz laut und zu weinen und sich an's Bein zu klammern, ist vielleicht dann einfacher, als wenn man nicht Clown ist und der Bulle schlägt auf einen ein und man weiß er schlägt gerade auf Felix ein, das tut gerade irgendwie noch mehr weh oder so.“ (Felix)

Wie bereits an früherer Stelle dargestellt, wird das Clownsein als eigenständige Identität verstanden, die man zeitweise annimmt. Felix stellt hier die Überlegung an, in einer anderen Identität physische Verletzung anders zu empfinden oder zumindest einen anderen Umgang damit zu haben. Das Clownsein ermöglicht ein unmittelbares physisches Reagieren: „zu heulen ganz laut und zu weinen“. Diese Aussage legt nahe, dass dies als bloße_r Aktivist_in nicht möglich ist. Hintergrund könnte sein, dass Felix in aktivistischen Kontexten eine Tendenz zur Unterdrückung von Emotionen sieht. Gleichsam ist die beschriebene Reaktionsmöglichkeit eine absurde Intervention, die ihrerseits Ausdruck von Verletzungsmacht sein kann – nämlich Verunsicherung bei der Polizei auszulösen, indem man sich ‚an's Bein klammert‘ und anfängt „zu heulen ganz laut“.

Aufgrund ihres Erfahrungswissens hinsichtlich zu erwartender Repressionen entscheidet sich Lena sogar dafür, im Vorfeld einer Protestaktion dem Vorbeuge-Gewahrsam ihrerseits zuvor zu kommen, indem sie ein aus einer anderen Protestaktion resultierendes Bußgeld absitzt:

„Und (2) und als ich im Knast war bei *Protestanlass also während der drei Tage, da war ich auch darauf vorbereitet, ich hatte extra ein Bußgeld nicht bezahlt damit- das war Ordnungshaft. Weil die Bullen mich so oder so in Gewahrsam nehmen, ich hab mir- naja, wenn dann soll ich eher in der JVA statt bei der Polizei- im Polizeikeller sitzen, und- (2) dann muss ich Geldverdienen, also das Geld was ich da absitze muss ich dann nicht zahlen. (2) Und wollte ich eh nicht zahlen, wäre ich später oder früher auch in den Knast gegangen deswegen. Naja, drei Tage 150 Euro, och meinetwegen.“ (Lena)

Dieses Beispiel zeigt, wie hochgradig es sich um Sonderwissen handelt, das hier auf Erfahrungen zurückgeht: Schon ahnend, dass sie anlässlich eines bevorstehenden Protestes vorbeugend in polizeilichen Gewahrsam kommen würde und sie bereits die Erfahrung gemacht hat, dass sie polizeilichen Gewahrsam als schlimmer erlebt hat als die Haft in einer Justizvollzugsanstalt, hat sie sich dafür entschieden, statt ein Bußgeld zu zahlen, eine Ersatzfreiheitsstrafe entsprechend der Tagessätze anzutreten.

Neben dieser allgemeinen Vorbereitung, die grundsätzliche Überlegungen enthält, wie man in Protestaktionen agieren will, wird in den Interviews die **Vorbereitung unmittelbar vor der Aktion** hervorgehoben. Dabei fällt die Betonung der individuellen Handlungsentscheidung auf. Die individuellen Strategien um dem Bedürfnis nach leibkörperlicher Unversehrtheit gerecht zu werden, sind nicht notwendigerweise fix, sondern tagesformabhängig:

„Ich hab das tatsächlich dann auch vor Demos irgendwann angefangen zu machen zu überlegen ‚eh, was wär denn jetzt eigentlich das Schlimmste, was an dem Tag so passieren kann und bin ich dafür bereit?‘ Oder ‚was sind so die Sachen, die ich wie weit will ich gehen?‘ Also ich glaub das ist die Frage. ‚Wie weit bin ich bereit heute zu gehen?‘ Und (2) dann vorher einfach auch nochmal in ‚ner ruhigen Minute einfach auch nochmal sich das zu überlegen und wenn dann dabei rauskommt ich bin heute irgendwie echt nicht bereit, was weiß ich vorne mitzulaufen oder sonst was (1) das dann halt auch nicht zu machen, weil das ist glaub ich was, was (2) was für Aktionen dann auch verheerend ist.“ (Steffen)

In dieser Aussage wird deutlich, dass nicht nur die Strategien tagesformabhängig sind, sondern auch die eigene leibkörperliche Wahrnehmung von Verletzlichkeit. Die Frage, die sich Steffen stellt, ist, was genau ihm widerfahren könnte und ob er sich dafür „bereit“ fühlt.⁷⁹ Dieses ‚Bereitsein‘ verweist auf die scheinbar verschiebbare Schmerzgrenze, auf die Grenze dessen, was als erträglich empfunden wird. Je nach emotional-psychisch-körperlichem Zustand ist dies jeweils verschieden. Erforderlich ist eine Einschätzung über das Verhältnis der in der jeweiligen Situation möglichen Verletzungen einerseits und des eigenen leibkörperlichen Zustandes andererseits sowie eine entsprechende individuelle Handlungsentscheidung daraus abzuleiten. Am Ende dieser Interviewsequenz zeichnet sich zudem eine Verantwortlichkeit gegenüber dem Kollektiv ab: Es besteht die Notwendigkeit zu einer verlässlichen individuellen Handlungsentscheidung, die vom Kollektiv bei kollektiven Handlungsentscheidungen berücksichtigt werden kann. Die reflektierte Entscheidung ist damit auch Strategie im Umgang mit der Spannung zwischen Individuum und Kollektiv. Auch Thomas legt nahe, dass die Vorabentscheidung über die selbstgesetzten Grenzen des eigenen Handlungsspielraumes Bedeutung für das Kollektiv haben:

„Man kann sich untereinander absprechen und auch sagen, ‚so, das ist jetzt der Punkt, wo ich nicht mehr weitergehe, wo ich jetzt aussteige‘. Das ist auch ganz wichtig, das vorher für sich klar zu haben

79 ‚Widerfahrnis‘ meint dabei mit Waldenfels das Getroffensein, das Verletztsein. Waldenfels verwendet diesen Begriff um ihn von der neutraleren ‚Erfahrung‘ abzusetzen (vgl. Waldenfels 2002: 61).

„wie weit würd' ich gehen?“ (Thomas)

Der „Bezugsgruppenrahmen“ (Thomas) ermöglicht einen Austausch über den je individuell definierten Handlungsspielraum. Dem voraus geht allerdings die je individuell getroffene Entscheidung. Der Handlungsspielraum wird eben nicht kollektiv ausgelotet. Das Handeln im Kollektiv ist als Summe von Einzelhandlungen dargestellt. An dieser Stelle sei aber nochmals darauf verwiesen, dass die Antworten vor dem Hintergrund verstanden werden müssen, dass die Interviewfragen auf die Bedeutungen für das Selbst abzielten.

Der Topos der eigenen Grenzen und das Deutungsmuster, diese Grenzen kennen zu müssen, taucht in mehreren Interviews auf. Bei Doris wird besonders deutlich, dass diese Grenzen nicht starr sind und dass dabei ein Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein thematisiert ist, als dass diese Grenzen auch verschoben werden können:

„ein Wissen darum, wie funktionier ich und wo sind meine Grenzen und wo hab ich Lust manchmal Grenzen auch zu überschreiten. (1) Aber das ist tatsächlich sich selber anzugucken, bereit sein sich anzugucken, sich einzulassen und am besten nicht bloß alleine.“ (Doris)

„Funktionieren“ deutet dabei auf ein mechanisches Ursache-Wirkung-Prinzip. Es ist durch Grenzen beschränkt, die sich jedoch „überschreiten“ lassen. Angesprochen wird hier eine Form der Selbst-Disziplinierung (vgl. Kapitel 4.5.1). Die Auseinandersetzung mit sich selbst, mit dem eigenen „Funktionieren“, erfordert eine explizite Bereitschaft. Doris legt damit nahe, dass gar nicht jede_r bereit sei, sich selbst zu reflektieren, bzw. dass man sich auch dagegen entscheiden könne. „Sich einzulassen“ deutet darauf hin, dass es ein riskantes oder sogar gefährliches Unterfangen sein könnte. Anders als in den sonst stärker auf individuelle Auseinandersetzung abstellenden erläuterten Interviewsequenzen, sieht Doris es als optimal an, kollektiv sich selbst zu reflektieren. Diese Auseinandersetzung mit sich selbst nicht allein zu führen, kann – so legt die Darstellung nahe – auch ein Selbstschutz sein. Eine solche Reflexion würde als allgemeine Vorbereitung der situativen, tagesformabhängigen Vorbereitung vorausgehen.

Bei Carla findet sich wiederum das individualisierende Deutungsmuster:

„Also man muss eher wissen, was brauch ich, damit ich mich wohl fühle auf 'ner Demo als dass man das so standardisieren kann. Glaub ich. Aber man kann natürlich- das mein ich halt auch mit jüngeren Leuten- man kann dieses Bewusstsein- also das hab ich vielleicht jetzt nach zehn Jahren Demoerfahrung, aber dieses Bewusstsein hatte ich bestimmt nicht mit achtzehn. Das hab ich halt rausgefunden.“ (Carla)

Individualisierend ist hier die Aussage, es lasse sich nicht „standardisieren“, was dem_der Einzelne_n gut tut. Jede_r muss dies ganz individuell für sich selbst herausfinden und dafür braucht es jahrelange Demonstrationserfahrung. Nach dieser Aussage lässt sich dieses Erfahrungswissen nicht vermitteln, sondern eben nur selbst durch eigene, individuelle Erfahrung generieren. Aus dieser individuellen Erfahrung sind eben keine

Standards verallgemeinerbar, sondern nur Rückschlüsse für die eigene individuelle Praxis zu ziehen. Dies wirft wiederum die Frage auf, wie die Spannung zwischen individuellen und kollektiven Praktiken in Protestaktionen jeweils ausgehandelt wird (vgl. Kapitel 4.7.1). Darüber hinaus geht es hier abermals um die Frage der Vermittelbarkeit des eigenen Erfahrungswissens (vgl. Kapitel 4.8).

Erfahrungswissen bedingt auch Handlungsentscheidungen **während einer Aktion**. Wie sich in den bisherigen Erläuterungen hinsichtlich der Vorbereitung von Aktionen abzeichnete, die von individualisierenden Deutungsmustern durchzogen sind, werden auch die Handlungsentscheidungen während einer Aktion als weitgehend individuell dargestellt. Weiter oben wurde bereits auf die Sensibilisierung für Verletzlichkeit durch Verletzung eingegangen. Steffen zieht daraus für sich folgenden Schluss:

„Ich geh aber auch Auseinandersetzungen eher aus dem Weg würd ich sagen. Also das sind einfach so unschöne Erfahrungen, die ich nicht wiederholen möchte oder so. Also von daher würd ich sagen bin ich irgendwann dann auch vorsichtiger geworden oder in so Konfliktsituationen weniger bereit da auch drauf einzugehen.“ (Steffen)

Die Erfahrung von Verletzung führt dazu, während Aktionen allgemein zurückhaltender zu agieren, nicht mehr ‚in der ersten Reihe zu stehen‘. Steffen beteiligt sich weiterhin an Protesten, geht aber einem höheren Konfrontationspotential eher aus dem Weg. Dass es sich nicht um eine grundsätzliche Exit-Strategie handelt, sondern um ein Abwägen zwischen verschiedenen Dimensionen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, zeigt sich in seiner Verwendung von Schutzmaterialien:

„Ja gut, es gibt halt dieses Vermummungsding halt. Das hab ich schon 'ne Weile lang auch praktiziert. Und (1) ansonsten (1) so Polsterungen oder so Zeugs hab ich vielleicht ein zwei Mal gemacht, aber ich fand das dann auch eher unpraktisch.“ (Steffen)

Auf Nachfrage bejaht Steffen, dass der Grund für diese Entscheidung gegen den Einsatz von physischem Schutz die eingeschränkte Beweglichkeit war. Des Weiteren nennt er die eingeschränkte Effektivität solcher Maßnahmen:

„Und auch mit diesen ganzen Vorkontrollenkram irgendwie. Also dieses Sturmhaubending hab ich auch ziemlich schnell wieder bleiben gelassen, weil halt klar ist, wenn Du in 'ne Vorkontrolle kommst, dann kommst Du gar nicht erst zur Demo. Das heißt, ich war dann eher so der Schaltyp (Lachen).“ (Steffen)

Die Teilnahme an der Protestaktion ist prioritär gegenüber dem eigenen Schutz vor Verletzung. Gleichwohl werden Strategien entwickelt, die nicht nur die Eventualität der Vorkontrollen, sondern auch die der Verletzung berücksichtigt. Aufgrund des Erfahrungswissens besteht die individuelle Entscheidung sich vor Repression zu schützen, darin, zur Vermummung einen Schal zu verwenden, der seltener beschlagnahmt wird als eine Sturmhaube. Steffen wägt ab zwischen der Möglichkeit, gar nicht erst an einer Protestaktion teilnehmen zu können aufgrund der getroffenen Schutzmaßnahmen bzw.

weniger beweglich zu sein aufgrund von Schutzkleidung einerseits und der Verletzungsmacht, die aufgrund seiner schieren Teilnahme an dem Protest gegeben zu sein scheint andererseits. Er entscheidet sich dabei wiederum für eine Minimierung des eigenen Verletzungsrisikos, auch wenn er damit seine eigene Verletzungsmacht einschränkt.

In vergleichbarer Hinsicht entscheidet sich Simone für eine bestimmte Körperhaltung während der Räumung einer Blockade: den ‚Paketsitz‘, bei dem in angehockter Haltung ein Arm den anderen unter den Oberschenkeln festhält, so dass zwei Polizist_innen seitlich an den Schultern und am Arm ohne physische Verletzungen die betreffende Person tragen können. Sie begründet diese Entscheidung mit der Schilderung folgender Erfahrung:

„ich hatte mich halt so als Paket hingesezt und dann kamen sie erst mal nicht an meine Hände, aber irgendwann ist mir meine Mütze ins Gesicht gerutscht und mir war schon klar, wenn ich jetzt irgendwie diese Mütze hochschiebe, dann kriegen sie halt meine Hand zu fassen und natürlich hatten sie dann meine Hand und haben mir halt das Handgelenk umgedreht bis ich halt selber gelaufen bin. Und dann irgendwie haben sie immer noch nicht losgelassen, dann hab ich wieder aufgehört selber zu laufen. Ja dumme Idee und dann haben sie halt richtig mein Handgelenk umgedreht so bis es halt einfach so weh tat bis man selber gelaufen ist dann irgendwie.“ (Simone)

Simone schildert hier ein Erlebnis auffällig detailliert, berücksichtigt man, dass dieses Erlebnis zum Zeitpunkt des Interviews vier Jahre zurückliegt. Dieses Erlebnis scheint nachdrücklich ihre Entscheidung für das Schützen ihrer Gliedmaßen, die sie an späterer Stelle im Interview bezüglich Körperhaltungen in Räumungssituationen bei Blockaden herausstellt, beeinflusst zu haben:

„Das hab ich mich auch noch nie getraut mich so schlabbrig zu lassen. Also einfach aus dem Grund, dass ich gerne meine Gliedmaßen schütze [...] also Arme sind tendenziell so das, was man am unauffälligsten oder am schnellsten mal so greifen und verbiegen kann.“ (Simone)

Auch hier leitet sich ähnlich wie bei Steffen aus der Verletzungserfahrung eine Handlungsentscheidung ab. Die Situation, die sie beschreibt, ist dabei geprägt von mehreren Dimensionen von Verletzlichkeit. In der Situationsschilderung fällt aber darüber hinaus ein Abwägen zwischen Dimensionen von Verletzlichkeit auf: Im Bewusstsein, dass die Polizei einfacher Zugriff auf sie haben würde sobald sie ihre Hand benutzt um ihre Mütze aus dem Gesicht zu schieben, entscheidet sie sich trotzdem dafür. Die ins Gesicht gerutschte Mütze schränkt ihr Sichtfeld ein. Nicht (ausreichend) sehen zu können, macht die Situation um sie herum vermutlich schwerer einschätzbar. Sieht man von einem möglicherweise reflexhaften Hochschieben der Mütze ab, lässt es sich so deuten, dass Simone dies als größere Verletzlichkeit empfindet und sich in Abwägung dafür entscheidet, zunächst in dieser Hinsicht sich selbst wieder zu ermächtigen.

4.4.5 Körperliches Selbst-Bewusstsein

In diesem Abschnitt geht es um die besondere Verschränkung von körperlichem Selbst-Bewusstsein und dem durch Proteste generierten Erfahrungswissen. Mit der Schreibweise ‚Selbst-Bewusstsein‘ soll die Bedeutung des Sich-seiner-selbst-bewusst-Seins betont werden. Das Wissen über sich selbst, gewissermaßen die Selbst-Bewusstheit oder der Körper, der dem Selbst gegenständlich zu eigen ist, wirkt dabei zurück auf die eigene Wahrnehmung. Statt ‚körperliches Selbst-Bewusstsein‘ könnte hier also auch von ‚leiblicher Selbst-Bewusstheit‘ gesprochen werden um die Verschränkung von zuständigem Leib und gegenständlichem Körper deutlich zu machen, um die es hier geht. Thema im Folgenden ist also nicht ein im alltagssprachlichen Sinne ‚selbstbewusstes Auftreten‘. Letzteres kann eine Ausprägung bzw. eine Dimension des hier besprochenen Selbst-Bewusstseins sein, erschöpft sich jedoch nicht darin. Einige Dimensionen sind in den vorausgehenden Abschnitten bereits benannt worden, etwa bezüglich der Bedeutung von Verletzungen für die Sensibilisierung hinsichtlich der eigenen Verletzlichkeit oder des Sich-bewusst-Werdens über die eigenen Grenzen. Im Folgenden geht es sowohl darum, wie körperliches Selbst-Bewusstsein durch Erfahrungswissen entsteht als auch darum, welche Rolle körperliches Selbst-Bewusstsein in Protestpraktiken hat. Gefragt ist hier nach der gegenseitigen Beeinflussung von protestgeneriertem Erfahrungswissen und körperlichem Selbst-Bewusstsein.

In einem längeren Abschnitt im Interview mit Steffen geht es um seinen Umgang mit intensiven negativen Erlebnissen in Straßenprotesten. Auf die Frage nach dem gegenwärtigen Umgang mit Polizeigewalt bei Straßenprotesten bilanziert Steffen unter anderem:

„klar man wird auch älter, hat- bekommt irgendwie seine körperlichen Gebrechen oder so, also was weiß ich irgendwelche Sportverletzungen, die einen halt so auch einschränken oder so. Und dann steht man halt nicht mehr in der ersten Reihe, wenn dann die Knüppel ausgepackt werden.“ (Steffen)

Neben den nicht zu wiederholenden „unschönen Erfahrungen“ (Steffen), nennt Steffen hier als weiteren Begründungszusammenhang alters- und verletzungsbedingte physische Einschränkungen. Das Erfahrungswissen aus früheren Protesten und das Bewusstsein über eigene ‚körperliche Gebrechen‘ führen zu seiner heutigen Protestpraxis, physische Konfrontationen mit der Polizei zu meiden. Verletzungen, wie er sie in früheren Protesten erfahren hat, hätten aufgrund eben dieser Erfahrungen gegenwärtig andere Auswirkungen als früher. Während in der hier zitierten Sequenz nur physische Verletzungen angesprochen werden, geht es im Kontext dieser Aussage um ein grundsätzlicheres Verletztwerden, was mit „unschönen Erfahrungen“ benannt ist, die wiederum an anderer Stelle insofern spezifiziert werden, dass es weniger um physische Verletzung während Straßenprotesten geht, sondern darum, der Polizei ‚ausgeliefert zu sein‘ und in ‚ihre

Gewalt zu kommen‘ (vgl. Kapitel 4.2.2). Die eigene Verletzlichkeit scheint grundsätzlich spürbarer geworden zu sein durch das Zusammenspiel von physischem Alterungsprozess, „Sportverletzungen“ und „unschönen Erfahrungen“. Damit verbunden ist ein reflektierterer Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit. Gefragt nach seinen Strategien im Umgang mit intensiven negativen Erlebnissen im Rahmen von Straßenprotesten, antwortet er unter anderem:

„Und um es [Unterstützung, Anm. AP] zu suchen, muss man es zulassen, dass (1) dass man da auch verletzlich ist oder so, und das ist irgendwie was, wo (1) ich glaub ich damals hätte schlauer und achtsamer sein können oder so.“ (Steffen)

Das Selbst-Bewusstsein und der entsprechende Umgang mit sich und der eigenen Verletzlichkeit ist über die Jahre gewachsen. Sich der eigenen Verletzlichkeit bewusst zu sein ist positiv konnotiert, was jedoch keine Selbstverständlichkeit zu sein scheint. Vielmehr handelt es sich bei der eigenen Verletzlichkeit um etwas, das man „zulassen“ muss. Dies deutet darauf hin, dass Verletzlichkeit zu einem früheren Zeitpunkt in seiner Biographie keine erwünschte Eigenschaft darstellte. Von der Gegenwart aus betrachtet hätte sich Steffen eine frühere Erkenntnis über das Faktum der eigenen Verletzlichkeit gewünscht, eben um sich (noch) effektivere Unterstützung suchen zu können. Körperliches Selbst-Bewusstsein wird damit als Grundlegung für einen ‚nachhaltigen‘ Aktivismus thematisiert: je ausgeprägter der reflektierte Umgang mit sich selbst, desto naheliegender und wahrscheinlicher ist es, dass bei Bedarf auch Unterstützung nachgefragt bzw. in Anspruch genommen wird. Im Umkehrschluss deutet sich hier an, dass ein rein individueller Umgang ohne Unterstützung durch andere zu (partiell)em Rückzug führt. Ein zunächst nicht näher bestimmtes Kollektiv hat damit vor allem unterstützende Funktion. Auf diese Verknüpfung weist auch Carla an verschiedenen Stellen im Interview hin, wie z.B. in folgender, wo sie auf die Bedeutung von Bezugsgruppen für ihre eigene Protestpraxis eingeht:

„Ich persönlich brauch es nicht so sehr glaub ich um das emotional zu verkraften. Aber das liegt halt an mir. Also ich bin laut. Ich bin selbstbewusst. [...] Aber das bin nur ich. Ich glaub jeder, der vielleicht ein bisschen zurückhaltender ist und ein bisschen stiller ist, bräuchte vielleicht 'ne Bezugsgruppe. Ich weiß halt von mir, dass ich es nicht brauche unbedingt. Es ist halt viel angenehmer. Aber es geht auch so.“ (Carla)

Auch hier ist die Praxis in Bezug auf das Kollektiv vom eigenen Selbst-Bewusstsein abhängig. Carlas Selbstwahrnehmung bedeutet für sie, dass sie keine persönliche Notwendigkeit darin sieht, im Rahmen einer Bezugsgruppe zu agieren. Die Bezugsgruppe wird hier ausschließlich unter dem Aspekt des potentiellen je individuellen Eigennutzes thematisiert. Auffällig ist darüber hinaus die stark individualisierende Deutung, dass es eben individuell sehr verschieden sei, ob man eine Bezugsgruppe ‚braucht‘.

Bewusstsein von sich selbst und Erfahrungswissen aufgrund des eigenen Aktivismus

verknüpfen sich auch zu konkreten Praktiken innerhalb von Straßenprotestsituationen. Sowohl Carla als auch Thomas kommen auf ihre Körpergröße zu sprechen:

„ich als kleine Frau. Ich nutz das auch. Ich nutz einfach auch, dass ich auch verletzbar und lieb aussehe und eher eigentlich die Bullen sofort denken, die muss man raustragen.“ (Carla)

„Wahrscheinlich behandeln die mich auch anders als jemanden, weiß ich nicht, als ein kleineres Mädchen oder so. Das ist immer schwer zu beurteilen, aber ich nehme an, dass dadurch, dass ich größer gewachsen bin und dadurch, dass ich ein Mann bin, da wird man gleich irgendwie respektvoller behandelt vermutlich auch in so Situationen, könnte ich mir denken.“ (Thomas)

Sowohl Carla als ‚kleine Frau‘ also auch Thomas als ‚großer Mann‘ leiten aus der Selbst-Wahrnehmung ihrer physischen Statur eine Fremdwahrnehmung ab, die für sie jeweils positive Konsequenzen hat. Auch wenn im weiteren Verlauf der hier zitierten Sequenz aus dem Interview mit Carla die Effektivität eingeschränkt wird („Nicht dass sie nicht kleine zerbrechliche Leute angreifen“, Carla), so finden sich durch das gesamte Interview hindurch immer wieder Abschnitte, in denen sie sich auf ihr physisches Erscheinungsbild bezieht und inwiefern sie sich dieses im Rahmen von Straßenprotest zu Nutze macht bzw. bereits zu Nutze gemacht hat. Auch Thomas schränkt seine Einschätzung durch die Formulierung im Konjunktiv ein. Trotzdem ist sie die Begründung dafür, warum er bei einer Straßenprotestaktion ohne Bezugsgruppe agiert hat. Auch hier findet sich ähnlich wie bei Carla weiter oben dargestellt das individualisierende Deutungsmuster, mit der die Bezugsgruppe unter dem Aspekt des individuellen Eigennutzes betrachtet wird. Anders als bei Carla finden sich jedoch bei Thomas auch Interviewsequenzen, die explizit auf den eigenen Nutzen für die anderen in der Bezugsgruppe bzw. die Sinnhaftigkeit des Bezugsgruppensystems als Entscheidungsstruktur verweisen (vgl. Kapitel 4.7.5).

Für Lena bedeutet körperliches Selbst-Bewusstsein, das sich unter anderem aus ihrem Erfahrungswissen aus Protesten ergibt, sich für eine bestimmte Protestform entschieden zu haben, dem Klettern. Sie drückt an verschiedenen Stellen im Interview Begeisterung für andere Protestformen aus, sagt aber:

„Klettern ist da eins von tausenden Mitteln. Aber was ich auch kann. Also im politischen Widerstand sollte man sich so engagieren wie man das auch kann, weil der Widerstand davon lebt.“ (Lena)

Dies setzt voraus, sich darüber bewusst zu sein, welche Fähigkeiten man hat. Auch hier findet sich ein individualisierendes Deutungsmuster: Die individuellen Fähigkeiten sind entscheidend. Diese zu erkennen, sich ihrer bewusst zu sein, hat wiederum Implikationen für das Kollektiv: Widerstand wird dann als effektiv betrachtet, wenn er vielfältig ist. Für Felix hat die Protestform selbst wesentliche Implikationen für die Selbst-Bewusstwerdung. Auf die Frage, warum es seiner Ansicht nach Sinn macht, als Clown auf Proteste zu gehen, geht er mit einer längeren Antwort ein. Bereits als erste Begründung nennt er folgende:

„was ich bei der Clownerie eben (...) gibt es einem selber noch mal eine andere Form mit sich selber

umzugehen und mit sich selber auch bestimmte Grenzen zu überwinden wo es dann vielleicht einem auch ermöglicht Sachen noch mal anders zu reflektieren und eine Sensibilität gegenüber der Umwelt zu geben.“ (Felix)

In dieser Protestform zu agieren bedeutet demnach eine andere Perspektive auf Dinge einzunehmen. Wie an anderen Stellen in den Interviews mit Felix und Anke dargelegt wird, heißt Clownerie – nicht nur, aber auch – bei Protest, eine ganz andere Rolle anzunehmen. Um diesen Aspekt zu betonen wird auch von einer Clownsidentität statt -rolle gesprochen und auf den ritualisierten Übergang zu dieser Identität verwiesen, der darin besteht, das Aufsetzen der roten Nase – als Kennzeichen des Clowns – zu verbergen. Eine andere Rolle oder gar eine andere Identität anzunehmen, bedeutet von außen auf das eigene Selbst schauen zu können. Die ohnehin als vorhanden verstandene Reflexion wird mit dem ‚Identitätswechsel‘ noch perspektivisch erweitert. Diese Reflexion ermöglicht außerdem eine größere „Sensibilität gegenüber der Umwelt“. Auch das scheint für Felix ein wichtiger Aspekt an einer Protestform bzw. an der Clownerie als Protestform ein besonderer Vorzug. Die Sensibilisierung ist damit umfassender: Sie ist nicht nur auf sich selbst bezogen, sondern auch auf die „Umwelt“.

4.4.6 Zwischenfazit

Nachdem im Kapitel 4.3 herausgearbeitet wurde, inwiefern das durch Proteste generierte Wissen ein Sonderwissen darstellt, das nicht zuletzt Aktivist_innen von Nichtaktivist_innen unterscheidet, ging es in diesem Kapitel stärker darum, wie dieses Sonderwissen den Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht bestimmt. Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit wird dabei vor allem Erfahrungen tatsächlichen Verletztwerdens zugeschrieben. In der dargestellten Sequenz aus dem Interview mit Carla wird dies sogar dahingehend zugespitzt, dass es diese Verletzung geradezu braucht um für die eigene Verletzlichkeit zu sensibilisieren. Dabei geht es ausschließlich um machtbasierte Verletzungen und hier zunächst augenscheinlich vor allem um physische Verletzungen. Genauer betrachtet handelt es sich aber insbesondere um diejenigen Verletzungen, bei denen die physische Verletzung nicht nur bewirkt auch emotional-psychisch verletzt zu sein, sondern bei denen insbesondere das bereits in Kapitel 4.2.2 erläuterte Empfinden des Ausgeliefertsein unmittelbar zur physischen Verletzung hinzukommt; physisches und psychisches Verletztwerden unmittelbar miteinander verschränkt sind. Es sind diese Verletzungen, die zu einem sensibilisierten Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit führen. Diese Sensibilisierung für Verletzlichkeit bedeutet zumeist einen partiellen Rückzug. Es deutet sich außerdem an, dass es eher um eine Sensibilisierung für emotionale Verletzlichkeit geht: ‚Mal einen Schlagstock abzukriegen‘ (Steffen) oder einen ‚Schmerzgriff‘ (David) wird zumindest im Vergleich

zum Empfinden von Ausgeliefertsein als weniger problematisch angesehen. Der Fokus liegt also darauf, vor allem mit psychisch-emotionalen Verletzungen einen besseren Umgang zu finden.

Handlungssicherheit und ihre grundlegende Brüchigkeit, wie sie in der doppelten Kontingenz angelegt sind, spielen für Aktivist_innen neben der Potentialität des Verletztwerdens, die im Protesthandeln als näherliegend betrachtet wird als im Alltagshandeln, auch grundsätzlich eine wesentliche Rolle. Mit zunehmenden Erfahrungswissen entsteht so etwas wie Gewöhnung. Der Protestalltag ist zwar vielleicht weiterhin konträr zum sonstigen Alltag, aber er wird eben auch gewissermaßen alltäglich. Die Fragilität von Handlungssicherheit, die sich auch durch nicht exakt planbare Aktionen ergibt (vgl. insbes. Lena und Carla), wird aufgrund des Erfahrungswissens immer weniger als beunruhigend erlebt.

Erfahrungswissen führt zu Kalkulierbarkeit. Aus der unberechenbaren, nicht einschätzbaren Gefahr wird das Risiko, mit dem eine Handlungsentscheidung verbunden ist. Das bedeutet nicht, jegliche Gefahr auszuschließen. Es geht jedoch darum, zu-sich-selbst-ermächtigt das Risiko einzugehen (oder eben nicht), sich gegebenenfalls auch einer Gefahr auszusetzen, die ihrerseits dann nicht mehr kontrollierbar ist. Dies ist im Kapitel über den Umgang mit Unvorhersehbarem herausgearbeitet worden.

Im Kapitel 4.4.4 zu Bedeutungen von Erfahrungswissen in Handlungsentscheidungen fallen vor allem die individualisierenden Deutungsmuster auf. Sowohl bei der Vorbereitung auf Aktionen, als auch während der Aktion sind die getroffenen Entscheidungen den Interviewees nach individuelle. Zwar gibt es Bezüge auf Gruppenhandeln, dieses beruht jedoch den Darstellungen nach auf den individuell getroffenen Entscheidungen. Der Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht scheint demnach ein in erster Linie individueller. Dies wird auch deutlich in den Ausführungen, in denen es um die gegenseitige Beeinflussung von protestgeneriertem Erfahrungswissen und körperlichem Selbst-Bewusstsein geht. Der Topos, sich selbst gut kennen zu müssen, um das eigene Protesthandeln besonders effektiv zu machen, findet sich in mehreren Interviews. Effektivität heißt damit nicht notwendigerweise eine Minimierung eigener Verletzungen bei gleichzeitiger Potenzierung der eigenen Verletzungsmacht. Die komplexen Verschränkungen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht sind auch Thema des folgenden Kapitels, das sich Fragen von Selbstdisziplinierung und insbesondere dem strategischen Einsatz des Körpers widmet.

4.5 Instrumentalistisches Körperverständnis und strategischer Einsatz des Körpers

Der Körper ist erstes und letztes Mittel des Protests – so eine der grundlegenden Überlegungen, die die vorliegende Arbeit motiviert haben. Die bisherigen Interpretationen hinsichtlich der diversen Verständnisse von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, der Interpretation von Erfahrungswissen als Sonderwissen und dessen vielfältigen Bedeutungen für die eigene Praxis haben bereits gezeigt, dass dieser Einsatz des eigenen Körpers höchst voraussetzungsvoll ist. Es ist deutlich geworden, dass dies nicht nur für Aktionsformen gilt, die offensichtlich dem physischen Körper Schäden zufügen oder ihm besondere Anstrengungen abverlangen und daher meist nur von wenigen durchgeführt werden, sondern auch für massenhafte Protestformen wie Demonstrationen und Sitzblockaden. Thematisiert wird auch Verletzlichkeit, die über die physische Schädigung des Körpers hinausgeht. Zudem ist anhand der Interviewpartner_innen, die alle mehrjährige Protesterfahrungen haben, zu sehen, dass die Sensibilisierung über die Jahre zunimmt. Im Körpereinsatz wird wiederum die Leib-Körper-Verschränkung deutlich: Der Einsatz des physischen Körpers bedeutet zugleich sowohl physischen als auch psychischen Verletzungen ausgesetzt zu sein und eben diese Formen der Verletzlichkeit ihrerseits machtvoll einzusetzen: In Kapitel 2.1.5 wurde so z.B. auf verschiedene Formen des Protests von Gefangenen verwiesen, die ihre Verletzlichkeit als Protestmittel einsetzen, indem sie in den Hungerstreik treten oder wie die ‚Blanketmen‘ einen ‚schmutzigen Protest‘ praktizieren (vgl. Feldman 1991). Im Folgenden werden verschiedene Aspekte des Körpereinsatzes erläutert, die in den Interviews thematisiert werden. Dabei geht es vorrangig um wesentlich niedrigschwelligere Protestformen wie eben massenhafte Blockaden und Demonstrationen. Unmittelbare Voraussetzung neben den in den vorausgehenden Kapiteln angesprochenen ist eine besondere Selbst-Disziplinierung. Erst diese ermöglicht schließlich einen bestimmten Körpereinsatz.

In Kapitel 2.3 wurde dargelegt, dass in den Popitzschen Überlegungen zu Verletzungsmacht und Verletzlichkeit die Frage nach Selbst-Disziplinierung, also der selbstgerichteten Verletzungsmacht fehlt. Verletzungsmacht wird bei Popitz ausschließlich als Macht über andere thematisiert. Bei Plessner war Macht über sich selbst noch grundlegend mitgedacht – insbesondere in dem Verständnis des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins, das den Menschen in die Lage versetzt, das Leben, das er hat, auch zu führen bzw. führen zu müssen. Es besteht nicht nur das Vermögen, das eigene Leben zu führen, sondern auch die Notwendigkeit dazu. An dieser Stelle können Foucaults Ausführungen zu Selbstdisziplinierungen eine Scharnierfunktion zwischen Popitz' und Plessners Machtverständnis einnehmen. Foucaults Konzepte der Gouvernementalität

oder Selbsttechnologien beinhalten eben gerade die Verschränkung von Verletzungsmacht und Verletzlichkeit im Umgang mit sich selbst oder anders ausgedrückt: Die Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht findet im Selbst statt, das verletzendes Subjekt und verletzliches, bzw. verletztes Objekt zugleich ist. Selbst-Bestimmung und Selbst-Disziplinierung sind im doppelten Sinne des Genitivs zu verstehen: Das Selbst bestimmt sich und wird bestimmt, diszipliniert sich und wird diszipliniert. Formen von Selbst-Disziplinierung sowie ein instrumentalistisches Körperverständnis scheinen Voraussetzungen für den strategischen Einsatz des Körpers, der für Straßenprotest zentral ist.

Der reflektierte Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit und deren Einsatz als Verletzungsmacht führt auch zu Formen von „manufactured vulnerability“ (Doherty 1999). Wie in Kapitel 2.1.5 dargelegt, handelt es sich dabei für Doherty um zweierlei: Zum einen geht es darum, dass die Herstellung von Verletzlichkeit intendiert ist. Es geht darum Aufmerksamkeit zu erlangen insbesondere in Situationen, in denen die von staatlicher Seite ausgeübte Verletzungsmacht als nicht ausreichend erachtet wird, um Öffentlichkeit zu erzeugen (vgl. Doherty 1999: 83). Doherty bezieht sich damit auf sogenannte „gewaltfreie Aktionen“ von Kleingruppen in „liberal democracies“ (ebd.), die zumeist unbeachtet von einer weiteren Öffentlichkeit relativ problemlos von der Polizei beendet würden. Aufgrund eben dieser Gegebenheiten geht es ihm zum anderen mit dem Begriff der „manufactured vulnerability“ darum, auf die technische Verstärkung der eigenen Verletzlichkeit zu verweisen, z.B. durch das Anketten an Gleise, womit eigene Immobilität erzeugt wird.⁸⁰ Mit Lena, die insofern unter den Interviewten einen Sonderfall darstellt, als dass sie eher in Kleingruppenaktionen agiert und zudem aufgrund des spezialisierten Sonderwissens des Kletterns diese Aktionsform wenig massenkompatibel ist, haben wir gewissermaßen ein Beispiel par excellence für das, was Doherty Ende der 1990er Jahre anhand der Aktionsformen britischer Öko-Aktivist_innen als „manufactured vulnerability“ versteht. In den 2000er Jahren zeichnet sich jedoch – zumindest in Deutschland – eine neue Tendenz ab, nämlich massenhafte Sitz- bzw. Stehblockaden, die wohlgernekt illegal sind und als Ordnungswidrigkeit geahndet werden können. Diese Blockaden sind langfristig geplant, oft explizit öffentlich angekündigt, beinhalten zudem oft Absichtserklärungen und das bewusste Missachten von häufig weiträumigen Versammlungsverboten, wie z.B. angesichts des →G8-Gipfels in Heiligendamm. Für die vorliegende Arbeit lässt sich argumentieren, dass es sich auch

80 Im Sinne der theoretischen Stringenz, müsste für die vorliegende Arbeit genau genommen von der Herstellung der Exponierung der eigenen Verletzlichkeit gesprochen werden, da es sich bei Verletzlichkeit und Verletzungsmacht um anthropologische Grundkonstanten handelt, die nicht erst hergestellt werden. Davon unbenommen bleiben die Überlegungen von Doherty interessant für die Übertragung auf die vorliegende Analyse.

hierbei insofern um „manufactured vulnerability“ handelt, als dass eben von einer explizit hergestellten Verletzlichkeit gesprochen werden kann. Dies soll im Folgenden näher betrachtet werden. Zunächst wird erläutert, inwiefern Formen der Selbst-Disziplinierung thematisiert werden (Kapitel 4.5.1). Anschließend werden verschiedene Aspekte des strategischen Körpereinsatzes beleuchtet (Kapitel 4.5.2).

4.5.1 Grundlage: Selbst-Disziplinierung

Im Kapitel 4.4.4 ist mit Blick auf die Bedeutungen von Erfahrungswissen für Handlungsentscheidungen bereits angeklungen, dass diese auch eine gewisse Selbst-Disziplinierung beinhalten. Der Topos, die eigenen Grenzen zu kennen und diese gegebenenfalls überschreiten zu können ist dabei besonders einschlägig: Die Grenzen sind eben verschiebbar, selbst bestimmbar. Das eigene ‚Funktionieren‘ (Doris) soll nicht nur bestimmt werden, in dem Sinne, dass es erkannt wird. Sondern das eigene ‚Funktionieren‘ soll auch durch das Verschieben eigener Grenzen selbst-mächtig bestimmt, verändert werden. Eine solche Selbst-Disziplinierung impliziert laut Doris „[m]ehr Wahlmöglichkeiten“ (Doris), also einen größeren Handlungsspielraum, in dem je nach Situation entsprechend adäquate Handlungen ermöglicht sind. Mit explizitem Fokus auf Selbst-Disziplinierung führt Doris diese Überlegungen an anderer Stelle aus:

„Du musst tatsächlich um sowas umsetzen zu können- entweder Du bist (1) Karatekämpferin oder sonst was (1) aber wenn Du das nicht bist, selbst dann ist es nicht unbedingt gegeben (1) musst Du tatsächlich in so 'ne Verhärtung rein. In dem Moment. Wenn Du zum Beispiel auf die Nazis zurennst brauchst Du natürlich irgendwie (1) Du musst Deine Gefühle erstmal dicht machen, Du funktionierst anders. Und wenn Du aber weicher wirst oder durchlässiger und mehr Kontakt zu Deinen Gefühlen kriegst ist es schwer da so 'nen Schalter umzulegen. Und dann plötzlich temporär für was ich 'ne Stunde hart zu werden“ (Doris)

Die Selbst-Disziplinierung besteht darin, ‚Gefühle dicht zu machen‘, weniger ‚weich‘ und ‚durchlässig‘ und stattdessen zeitweise „hart zu werden“. Es geht also nicht um eine ‚Abhärtung‘ per se, sondern darum, die Wahlmöglichkeit zu haben zwischen dem Zulassen und dem Nicht-Zulassen von Gefühlen. Zulassen von Gefühlen steht dabei für eine reflektierte Auseinandersetzung. In „so 'ne Verhärtung“ zu gehen bedeutet demgegenüber die Ermöglichung von eher reflexgesteuertem, eben nicht reflektiertem Handeln. Gefühle scheinen hier insbesondere in Hinsicht von Mitgefühl verstanden. Grundsätzliches Mitgefühl mit dem anderen als Menschen muss in einer Situation, in der eben dieser andere physisch verletzt bzw. mit entsprechender Androhung vertrieben werden soll, ausgesetzt werden. Gefühle im Allgemeinen könnten ja eben gerade auch das benannte Handeln ermöglichen, z.B. als Hass. Gefühle werden demnach hier vor allem als eine Interaktion mit oder zumindest Reaktion auf ein Gegenüber verstanden, indem im Sinne grundlegender Empathie der andere zunächst grundsätzlich als anderer und nicht in

seinem Handeln gesehen wird. Erst die Entsagung des Mitgefühls mit dem anderen und als deren Kehrseite die gleichzeitige eigene Entmenschlichung durch ein ‚Nicht-mehr-Fühlen‘ machen es möglich, ‚mit Prügel auf Nazis zuzurennen‘ (Doris). Der Wechsel zwischen diesen zwei Handlungsmodi wird wiederum als ein maschinelles Funktionieren beschrieben: ‚nen Schalter umzulegen‘. Selbst-Disziplinierung heißt damit an dieser Stelle zweierlei: zum einen, in dem Sinne Macht über sich selbst auszuüben, dass bestimmte Gefühle zeitweise unterdrückt werden können um sich selbst einen anderen Handlungsspielraum zu schaffen bzw. die Ausübung von Verletzungsmacht zu ermöglichen; zum anderen Macht in dem Sinne über sich zu haben, dass diese Handlungsmodi nach Bedarf gewechselt werden können. Dieses Deutungsmuster lässt sich auch bei Anke erkennen, wenn sie ihr Agieren als Clown bei Protesten in einer konkreten Konfrontation mit einem Polizisten schildert:

„Also wenn du so was merkst, wo du denkst, ‚du bist ja so ein Arschloch‘, dann bist du ja eigentlich schon draußen. Aber da hab ich mich dann wirklich- da hab ich mich dann zusammengerissen und hab mich gezwungen, da noch weiter zu machen, noch weiter zu spielen und hab dann auch ‚Yippie‘ für den gemacht und dann hab ich ihn irgendwie anders besiegt, hatte ich so das Gefühl.“ (Anke)

Die Wut, die sie empfindet, empfindet sie nicht als Clown, sondern sie ist damit ‚eigentlich schon draußen‘, also nicht mehr in der Clownsrolle bzw. Clownsidentität. Um Clown zu bleiben, muss sie sich in dem Moment ‚zusammenreißen‘ und ‚zwingen‘, gewissermaßen sich selbst bezwingen, damit nicht die Gefühle, die ihrer Darstellung nach zu einer anderen Identität gehören, die Oberhand gewinnen. Ihre Wut und das Heraustreten aus ihrer Clownsrolle versteht sie als Resultat der ausgeübten Verletzungsmacht des Gegenübers. Um die Bestimmung über sich selbst zurückzugewinnen, also selbst über sich zu entscheiden, ‚zwingt‘ sie sich weiter in der Clownsrolle zu agieren. Diese Form der Selbst-Disziplinierung bedeutet für sie neben dem Empfinden des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins, Verletzungsmacht über ihr Gegenüber ausüben zu können: In ihrer Wahrnehmung hat sie durch das Zurückweisen der Verletzung durch den Polizisten diesen ‚besiegt‘. Selbst-Disziplinierung als Voraussetzung für die Ausübung von Verletzungsmacht gegen eine_n andere_n wird auch in anderem Zusammenhang im Interview mit Anke deutlich:

„man muss den Feind wahrscheinlich doch mit seinen eigenen Waffen schlagen. Und weil es einfach so total gut funktioniert, hat es mich auch überzeugt. Also weil es im Praktischen einfach einen Rieseneindruck macht und manchmal nicht aufzuhalten ist. Deswegen ich muss sagen- vielleicht liegt das auch an meinem Trainer dann, aber ich marschier eigentlich ganz gerne so. [...] „man bewegt sich gleichmäßig. Dann macht der Körper da auch mehr mit.“ (Anke)

Der Auftakt dieser Sequenz macht bereits deutlich, dass es um die Ausübung von Verletzungsmacht gegen ein Gegenüber geht. Die ‚Waffe‘ ist der disziplinierte Körper – hier im Kollektiv. Die Verletzungsmacht gegen sich selbst besteht in der militärischen

Disziplinierung des eigenen Körpers, die neben einer konkreten Bewegung (dem Marschieren) eine entsprechende Unterordnung des Selbst unter ein Kollektiv beinhaltet. An dieser Sequenz zu sehen ist die Bedeutung von Selbst-Disziplinierung für das Agieren im Kollektiv. Die geschilderte Ausübung von Verletzungsmacht gegen sich selbst ist Mittel zum Zweck: Die gleichmäßige Bewegung ermöglicht dem eigenen Körper eine größere Effizienz. Auch für Johanna ist Selbst-Disziplinierung das Mittel um die Ausübung von Verletzungsmacht des Gegenübers abzuwehren:

„ich kann das nicht nachvollziehen, also wenn es dann so Argumente gibt ‚Ja, wir wurden provoziert. Da wurde uns einfach ein Auto hingestellt. Das war ja alles klar, dass wir das dann anzünden‘. Wo ich dann denke, das kann ja wohl nicht wahr sein, oder? Also ich muss mich nicht provozieren lassen. Ich kann auch das genau so sehen, dass es nämlich eine Provokation ist und ich muss das Auto nicht anzünden, warum? Das hat mich geärgert.“ (Johanna)

Für Johanna beginnt die Ausübung von Verletzungsmacht in der Beeinflussung des eigenen Handelns durch das Agieren des Gegenübers. Dieses Agieren besteht darin, ein Polizeifahrzeug an einem Ort abgestellt zu haben, wo es als Provokation wahrgenommen wird. Der Polizei wird dies intentional zugeschrieben. Provokation als Vorwegnahme einer zu erwartenden Reaktion des Gegenübers aufgrund einer eigenen Handlung, heißt, zu versuchen das Handeln des Gegenübers zu bestimmen. An diesem Beispiel wird deutlich, wie hochgradig interpretationsabhängig die Wahrnehmung von Praktiken anderer ist. Johanna lehnt diese Interpretation als Provokation nicht ab, sondern drückt ihre Verärgerung darüber aus, sich von jemand anderem das eigene Handeln vorgeben zu lassen. Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein bedeutet dementsprechend für sie, das eigene Handeln selbst zu bestimmen. Die Selbst-Disziplinierung besteht darin, nicht einem unmittelbaren Handlungsimpuls, den eine Provokation hervorruft, zu folgen.

In den Interviews wird darüber hinaus eine allgemeinere Form der Selbst-Disziplinierung deutlich, wie in einer Sequenz aus dem Interview mit Felix an dieser Stelle beispielhaft gezeigt werden soll:

„Und meine Hoffnung ist eben wirklich immer schönere und professionellere Clownerie auch und sowas reinbringen zu können. Im Gegensatz zu einfach nur bunt aussehen, jubeln, lustig sein, so wie der Karnevalsclohn sag ich mal, der irgendwie nur Eintagsclown ist und da nicht methodisch wirklich rangeht. Und diese Methodik zu verfeinern, das würd ich mir wünschen, aber das passiert eben nicht auf dem Gipfel⁸¹ selber, sondern im Vorhinein durch Übungen, Methoden und Vorstellungen.“ (Felix:)

Selbst-Disziplinierung wird hier als ‚methodische Herangehensweise‘, ‚Verfeinerung‘ dieser Methodik und Professionalisierung der eigenen Praktiken thematisch. Als Gegensatz finden sich die Beschreibungen ‚jubeln, lustig sein‘. ‚[P]rofessionelle Clownerie‘ scheint demgegenüber eine gewisse Ernsthaftigkeit zugrunde zu liegen – nicht notwendigerweise in der Ausdrucksform, aber in deren Intention. Erreicht werden kann

81 Felix' Schilderungen beziehen sich auf die Proteste anlässlich des →G8-Gipfels in Heiligendamm 2007.

dies Felix' Aussage zufolge in der Vorbereitung mittels „Übungen, Methoden und Vorstellungen“. Die Vorbereitung beinhaltet damit sowohl das leibkörperliche Training als auch die eher kognitive Auseinandersetzung mit potentiellen Situationen und der Frage nach der Angemessenheit von Praktiken. In den Rebel-Clown-Trainings, wie sie von Anke erwähnt werden, findet diese Form der Selbst-Disziplinierung statt. Darüber hinaus weist diese Interviewsequenz auf die umfangreichen und vielfältigen Vorbereitungen auf Proteste, wie sie für gegenwärtige Proteste typisch sind. Das Kapitel 4.8 zur Vermittlung von Sonderwissen beschäftigt sich insbesondere mit dieser Thematik.

4.5.2 Strategischer Einsatz des eigenen Körpers

Angefangen bei den diversen Verständnissen von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, der Interpretation von Erfahrungswissen als Sonderwissen, dessen vielfältigen Bedeutungen für die eigene Praxis bis hin zu den resultierenden Formen von Selbst-Disziplinierung: Die bisherigen Ausführungen haben verdeutlicht, dass der Einsatz des eigenen Körpers für Protest höchst voraussetzungsvoll ist. Insbesondere in Kapitel 4.4.4 zur Frage nach den Bedeutungen von Erfahrungswissen für Handlungsentscheidungen und in Kapitel 4.4.5 zu der Rolle von körperlichem Selbst-Bewusstsein ist auf einige Aspekte des strategischen Körpereinsatzes bereits eingegangen worden, als dass sie aus den entsprechenden Handlungsentscheidungen bzw. der Selbst-Bewusstwerdung resultieren. Während in Kapitel 4.4.4 und 4.4.5 der Fokus auf den Handlungsentscheidungen liegt, werden im Folgenden die Konsequenzen dieser Entscheidungen in den Mittelpunkt gerückt. Zunächst wird das Deutungsmuster dargestellt, es handle sich bei Straßenprotest um den körperlichen und damit sichtbar gemachten Ausdruck einer Meinung, der Körper werde also quasi zur ‚Stimme‘. Daran anschließend wird auf die praktizierte aktive Passivität bzw. Nichtkooperation mit der Polizei eingegangen. Der Einsatz des eigenen Körpers wird darüber hinaus als Einsatz für das eigene Kollektiv thematisiert.

Sichtbarmachung durch physische Präsenz

Sichtbarmachung von Protest spielt eine herausragende Rolle bei dessen Artikulation auf der Straße. Die Sichtbarmachung mittels der schieren Anwesenheit des Körpers auf der Straße, genau genommen in der Mitte der Straße, während er sonst nur als Fußgänger_in am Rand der Straße geduldet ist, wird auch in den Interviews bereits als Ausdruck einer inhaltlichen Meinung thematisiert. Als Medium des Protests vermittelt der Körper bzw. die physische Anwesenheit per se die politische Botschaft. Der Körper wird zum Argument. Steffen, gefragt, was ihm an den von ihm genannten Protestformen, die alle

eine physische Präsenz im öffentlichen Raum beinhalten, wichtig war, antwortet:

„Na schon einfach das Gefühl, für was, was man selber wichtig findet und auch richtig findet halt einzustehen.“ (Steffen)

Angesichts des Bezugs auf die von Steffen vorher genannten Protestformen (Demonstrationen, Blockaden, Infostände, Aktionscamps) handelt es sich nicht nur um ‚einstehen‘ im metaphorischen Sinne, sondern um ein individuelles Bekenntnis, das an körperliche Präsenz gebunden ist. Auch bei Simone kommt diese Form der körperlichen Bekenntnis zur Sprache:

„Und ein Punkt, der bei diesen X-tausendmal-quer-Sitzblockaden, aber natürlich nicht zwangsläufig, aber eben da wichtig ist, ist der, dass die Leute tatsächlich auch sitzen bleiben oft wenn geräumt wird. Sich räumen lassen und auch in Gewahrsam gehen. Und das halt nicht so eine hit-and-run-Aktion, sondern es geht ganz bewusst darum bei diesen X-tausendmal-quer-Blockaden, dass man sogar vorher auch mit seinem Namen ankündigt ‚Ja, ich werde mich da und da beteiligen‘. Dass man sozusagen total dazu steht, dass man auch einen Bußgeldbescheid, den man kriegt, in Kauf nimmt oder vielleicht sogar vor Gericht geht dagegen und sozusagen noch mal im Gerichtssaal weiter das politische Thema vertritt. Also das ist halt so eine Bekenntnisgeschichte irgendwie.“ (Simone)

Simone schildert hier die Form der Initiative →X-tausendmal-quer als „Bekenntnisgeschichte“. Dabei bleibt es nicht bei einem verbalen Bekenntnis, indem im Voraus eine Absichtserklärung unterzeichnet wird. Vielmehr geht es schließlich auch um deren körperliche Umsetzung sich also an der Blockade tatsächlich zu beteiligen, möglichst „sitzen [zu] bleiben, (...) wenn geräumt wird“, „in Gewahrsam [zu] gehen“. Physisch sichtbar gemacht wird während der Blockade nicht nur eine unmittelbar auf die Situation bezogene Praxis, sondern darüber hinaus die Bereitschaft, gegebenenfalls die Konsequenzen zu tragen. Ein möglicher Gefängnisaufenthalt ist hier indirekt mit angesprochen, wenn sie auf die juristischen Konsequenzen verweist. Im Interview mit Lena wird z.B. eine solche Entscheidung, Bußgeldbescheide in Freiheitsstrafen umzuwandeln, formuliert. Diese Form des körperlichen Bekenntnisses hat seine Wurzeln in der Pflugscharbewegung, die christlich motiviert insbesondere in den 1970er und 80er Jahren, teilweise bis heute in den USA und (West-)Europa sogenannte Abrüstungsaktionen durchführte, indem in Militärgelände eingedrungen und mit Hämmern Kriegsgerät beschädigt wurde, um symbolisch „Schwerter zu Pflugscharen“ zu schmieden. Das körperliche Bekenntnis bestand dabei neben dem physischen Eindringen in Militärgelände, dem Warten auf die eigene Festnahme und dem Führen des anschließenden Prozesses unter anderem darin, dass zum Teil mit vorher selbst abgenommenen Blut das Militärgerät übergossen wurde.⁸² Diese Form des Bekenntnisses, die Teilnahme an einer Protestaktion vorher namentlich anzukündigen, hat sich in den

⁸² Der Verwendung des eigenen Blutes für Protest kommen unterschiedliche Bedeutungen zu. Zu denken wäre hier z.B. auch an die Verwendung von Menstruationsblut in Protestaktionen als Symbol für ‚weibliche‘ Macht (vgl. Laware 2004).

letzten Jahren stark verbreitet: Absichtserklärungen gab es auch zur Teilnahme an den Blockaden von →Dresden-Nazifrei, →Castor?Schottern! und →BlockG8. Diese Erklärungen bezogen sich explizit auf die Ankündigung körperlicher Präsenz während dieser Aktionen.

Bei Johanna wird in den Mittelpunkt gerückt, dass das körperliche Bekenntnis dem verbalen Bekenntnis Nachdruck verleiht:

„es gibt ja so ein genmanipuliertes Maisfeld dort in der Nähe von Rostock. Und dann da hinzugehen und das niederzutrapeln, finde ich korrekt. Weil ich denke, sich dahin zustellen mit so einem Plakat und darauf zu schreiben ‚ich bin gegen genmanipulierten Reis oder Mais oder‘. Das ist schön und gut, aber wen interessiert das?“ (Johanna)

Der von ihr dargestellte verbale Protest ist zwar auch mit einer physischen Präsenz verbunden, die jedoch nicht als ausreichend öffentlichkeitswirksam verstanden wird. Vielmehr müsse das auf dem Plakat Verbalisierte physisch umgesetzt werden. Für die eigenen Forderungen und Vorstellungen einzustehen, bedeutet gegebenenfalls eben auch, sie selber umzusetzen – wie auch bei den ‚Abrüstungsaktionen‘ von Pflugschärler_innen zu sehen ist. Wie weit das körperliche Bekenntnis geht – ob also auch ein gegebenenfalls juristischer Prozess noch mit diesem offenen Bekenntnis geführt wird, hängt stark von der jeweiligen Akzeptanz staatlicher Institutionen, aber auch deren jeweiliger Ausprägung ab. So wurden z.B. von britischen Pflugschärler_innen Gerichtsverhandlungen explizit zur Herstellung von Öffentlichkeit verwendet und politisch statt juristisch für die eigene Sache argumentiert, was angesichts von den für solche Fälle in Großbritannien üblichen Geschworenengerichten weitaus erfolgversprechender (im Sinne eines Freispruchs) zu sein scheint, als vor Berufsrichter_innen.

Mit Sichtbarmachung von Protest mittels des Körpers ist auch verbunden, den Körper durch bestimmte Maßnahmen zusätzlich zu exponieren. Einfachstes Mittel dafür ist Kleidung, was in den Interviews in verschiedener Hinsicht angesprochen wird. Sowohl von Johanna als auch von Anke werden diesbezüglich die Clowns angesprochen. Johanna thematisiert deren (Ver-)Kleidung als bildlichen Bruch mit der Uniformierung und Bewaffnung der Polizei:

„wenn ich die Polizisten sehe, wie sie total ver mummt sind von oben bis unten, die ja wirklich wie in so einem Kampfpanzer aussehen. Und wenn daneben so ein Clown steht. Dieses Brechen von Bildern. Das reizt mich daran.“ (Johanna)

Der Clown bildet für Johanna eine maximale Kontrastierung mit dem Erscheinungsbild der Polizei. Eben durch diese Kontrastierung entsteht nicht nur ein Bruch, sondern auch eine maximale Aufmerksamkeit für das als unangemessen dargestellte Auftreten in einem „Kampfpanzer“. Der Clown macht für Johanna deutlich, dass es sich eben nicht um eine Kriegssituation handelt, die wiederum ihrerseits durch das Auftreten der Polizei nahegelegt werde. Anke verweist auf die Kleidung der Clowns als Uniform, die

gleichwohl als Uniformierung gebrochen ist:

„wir haben ja auch wieder diese Sache vom Militär sozusagen aufgegriffen, so tarnfarbene Sachen, die wir uns anziehen, die dann aber noch verschönert werden oder perfektioniert sozusagen. Man näht da noch was drauf, stickt da noch was drauf und macht das sozusagen wieder zu ihrem eigenen Ding.“
(Anke)

Der Verweis auf die Adaption von Militärkleidung stellt einen Bruch zu dem dar, was Johanna sagt: Während die Polizisten ihr zufolge „wie in so einem Kampfpanzer“ dastünden, heißt es nun bei Anke, dass die Clowns in militärischen Uniformen auftreten, die jedoch individuell personalisiert werden. Die Individualisierung geht jedoch nur soweit, dass man trotzdem noch klar als zugehörig zur →Rebel Clown Army identifizierbar bleibt. Das Spannungsverhältnis von Individualität und Kollektivität wird damit durch die Kleidung auch nach außen sichtbar gemacht, was auch in der Bezeichnung als ‚Multiform‘ statt als Uniform deutlich wird (Fremeaux/Ramsden 2007).⁸³ Das körperliche Bekenntnis beinhaltet sowohl eine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, als auch einen Ausdruck einer gewissen Individualität. Die militärische Formation und Uniformierung ist damit wiederum gebrochen. Auf diese Weise lässt sich auch die von Johanna als „Brechen von Bildern“ beschriebene sichtbare Erscheinung von Polizist_innen gegenüber Clowns nachvollziehen. Trotz der ‚Personalisierung‘ der Uniformen zu ‚Multiformen‘ ist der Ausgangspunkt jedoch das Kollektiv: Das Individuelle muss erst aufwändig („man näht da noch was drauf, stickt da noch was drauf“) hergestellt werden. Trotz dieses Aufwands scheint auf diese Individualisierung Wert gelegt zu werden. Eine ähnliche Form der Sichtbarmachung eines körperlichen Bekenntnisses, das die Bezugnahme auf ein Kollektiv beinhaltet, findet sich bei Steffen, wenn er über die Funktion von Vermummung unter anderem sagt:

„es ist natürlich auch so ne Art (2) sich selber zu dem entschlossensten Block einzureihen oder so. Das ist natürlich schon auch- ja auch wieder so diese Art (1) der Zugehörigkeit“ (Steffen)

Neben der Anonymisierungsfunktion ist die Vermummung sichtbares körperliches Bekenntnis der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kollektiv. Im Verlaufe der Ausführungen zur Funktion von Vermummung räumt Steffen ein, dass er selber sich an keine Situation erinnern kann, wo Vermummung und die für ihn damit verbundene schwarze Kleidung einen Schutz darstellte, sondern vielmehr durch die Exponierung auch die Gefahr der Verletzung durch die Polizei stieg (vgl. Steffen: 258-263). Dies stärkt gleichsam seine eigene Interpretation, es habe sich bei Vermummung vor allem um eine Art Uniformierung gehandelt, die ein körperliches Bekenntnis zur inneren Haltung der Entschlossenheit sichtbar machen sollte.

⁸³ Dieser Bruch zwischen Uniformierung und Individualisierung bzw. Sichtbarmachung einer Formation, die in sich wiederum gebrochen ist, wurde bereits in der Analyse der Protestform →Tute Bianche herausgearbeitet (vgl. Pabst 2009).

Schließlich sei hier die sehr plakative Aussage Carlas hinsichtlich der Sichtbarmachung mittels körperlichen Ausdrucks erwähnt:

„das ist ja das einfachste, dass ich meinen Körper auf die Straße tue und mit meinem Körper zeige- also dass mein Körper eine Stimme ist und den stell ich halt dahin und mit dem geh ich halt los.“ (Carla)

In der Formulierung des ‚Hinstellens‘ und ‚mit ihm losgehen‘ wird der Körper hier als reines Objekt, als Körperding in seiner physischen Masse thematisiert. Er ist das „einfachste“ Mittel zur Sichtbarmachung von Protest. Das setzt eine einfache Handhabung des eigenen Körpers voraus und eine Abspaltung des physischen Körpers vom leiblichen Empfinden. Gewissermaßen handelt es sich um eine extreme Form der Selbst-Disziplinierung, bei der das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein soweit geht, Leib und Körper zu entschränken, ohne dass dabei diese Entschränkung bzw. Abspaltung des Körpers vom Leib als traumatisierend erlebt wird (vgl. Kapitel 4.2.1).

Aktive Passivität

Der Körper ist bei Carla Körperding, ein Objekt, das auf die Straße ‚getan‘ wird. An späterer Stelle im Interview spricht Carla eben diese Form des Körpereinsatzes als Passivität an, die genau genommen eine aktive Passivität ist:

„Aber ich war immer passiv. Ich hab halt teilgenommen. Ich hab sie nie organisiert. Und ich hab auch wirklich sie besucht. Ich bin halt mitgelaufen. Und ich fand's auch völlig okay. Ich mein, ich tu halt meinen Körper rauf.“ (Carla)

Sie selber nennt ihre frühere Praxis bei Demonstrationen, die sie nicht selber mitorganisiert hat, „passiv“. Ausdruck findet diese Passivität zusätzlich in der Wortwahl „besucht“ und „mitgelaufen“. Sie betont jedoch, dass diese Passivität für sie nichts Negatives darstellt und begründet das mit den Worten „ich tu halt meinen Körper rauf“. Der Einsatz des eigenen Körpers ist es demnach, der dafür sorgt, dass Passivität für sie nicht negativ konnotiert ist. In dieser Formulierung liegt zugleich der Bruch mit reiner Passivität: Sie agiert, indem sie ihren Körper einsetzt. Der Körper ist dabei wiederum von ihrem Selbst abgespaltenes Körperding. Insofern kann hier von aktiver Passivität gesprochen werden, bei der der eingesetzte verletzbare Körper gleichzeitig Verletzungsmacht ausübt.

Aktive Passivität ist zudem grundsätzlich der Protestform der Blockade inhärent: Die Passivität des stundenlangen, teilweise tagelangen Sitzens, Stehens, Liegens muss nicht nur aktiv hergestellt werden, sondern gegebenenfalls immer wieder aktiv erneuert werden. Simone, die letztlich 48 Stunden bei der Blockade →BlockG8 teilgenommen hat, schildert die Wahrnehmung ihrer anfänglichen Erschöpfung folgendermaßen:

„ich war irgendwie so müde und konnte irgendwie nur so dasein. Und das war irgendwie so lustig, dass dieses Dasein gerade eine politische Tat war.“ (Simone)

Sie beschreibt einen Zustand von Passivität, bei der die schiere physische Präsenz zur Aktivität wird. Die Aktivität ist in dieser Darstellung etwas, das schlichtweg passiert und verdeutlicht somit die Ambivalenz von aktiver Passivität. Während bei Carla die eigene Passivität aktiv eingesetzt wird, drückt sich bei Simone Verwunderung darüber aus, dass die eigene Passivität zur Handlung wird. Die Ambivalenz von Aktivität und Passivität zeigt sich bei Thomas in ähnlicher Weise wie bei Carla:

„Friedlich aber bestimmt auf der Straße zu sitzen, mit seinem eigenen Gesicht auch zu zeigen, mit seinem eigenen Körper zu zeigen, ich geh hier nicht weg bis ihr mich wegtragt.“ (Thomas)

Während sich Simone auf ihren Erschöpfungszustand bezieht, der sie handlungsunfähig macht, woraus aber eine eigene Praxis resultiert, bezieht sich Thomas auf den Charakter des Blockierens selbst: Auf der Straße zu sitzen ist nicht zufällig, sondern „bestimmt“. Der ganze Körper wird hier wiederum zum sichtbaren Ausdruck des Protests. Die Passivität wird besonders sichtbar in der aktiven Verweigerung der Kooperation während der Räumung. Sich wegtragen zu lassen statt selber zu gehen, hebt eine wesentliche Ausprägung von aktiver Passivität hervor. Während des Wegtragens gibt es wiederum Abstufungen in der aktiven Passivität: Der ‚Paketsitz‘ bedeutet von zwei Polizist_innen weggetragen werden zu können; Daneben wird auch eine Körperhaltung bei der Räumung praktiziert, bei der alle Muskeln entspannt werden, also eine Passivität aktiv hergestellt wird. Diese Körperhaltung führt dazu, tendenziell von mehr als zwei Personen getragen werden zu müssen. Durch aktive Passivität wird hier also nicht nur das Risiko verletzt zu werden erhöht, sondern gleichzeitig die Ausübung eigener Verletzungsmacht verstärkt. Insbesondere in der Räumungssituation wird also deutlich, wie Passivität aktiv hergestellt wird. Simone formuliert diese sich gegenseitig potenzierende Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht folgendermaßen:

„ich glaub das ist halt so ein ganz grundlegender Punkt bei diesem gewaltfreien Widerstand, der halt wirklich mehr ist als eine Demonstration, nämlich wirklich gewaltfreier Widerstand oder so, dass man halt dieses eigene Verletzlichsein ja als Waffe benutzt, als Waffe in Anführungsstrichen.“ (Simone)

Simone unterscheidet im Interview grundlegend zwischen Protest und Widerstand, als dass Protest bedeute, eine Meinung kundzutun, Widerstand hingegen dafür Sorge, eine kritisierte Situation tatsächlich zu verändern.⁸⁴ Die Ambivalenz von Passivität und Aktivität und der damit verbundenen Gleichzeitigkeit des Sich-verletzlich-Machens und des Verletzens wird in Simones Aussage deutlich oder anders ausgedrückt: Die Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht wird in der Formulierung des

84 Ähnlich hatte es auch Ulrike Meinhof 1968 in Anlehnung an die Aussage eines Sprechers der Black-Power-Bewegung unterschieden: „Protest ist, wenn ich sage, das und das passt mir nicht. Widerstand ist, wenn ich dafür Sorge, dass das, was mir nicht passt, nicht länger geschieht.“ (Original aus: „Vom Protest zum Widerstand“, in: konkret 5/1968, S. 5, nachzulesen auch unter: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/bsz/516/516meinhoff.htm>, [20.5.2014])

„Verletzlichseins als Waffe‘ plastisch vor Augen geführt. Verletzlichkeit als „Waffe“ zu benutzen funktioniert nur, wenn zumindest minimale moralische Standards erhalten geblieben sind, denn mit dieser „Waffe“ kann nur dann Verletzungsmacht ausgeübt werden, wenn der_die Gegner_in vor der Verletzung eines nicht ebenbürtigen potentiellen Opfers zurückschreckt. Dies ist – so Simone – auch die Grundlage für das Risiko, auf das man sich einlässt, wenn man die eigene Verletzlichkeit im Protest zur Waffe macht. So führt sie weiter aus:

„Also ich mein darum geht's ja, dass man sich auf die Straße setzt in dem Vertrauen, dass halt nicht der Castor über einen wegfährt. Also physisch könnte er das ja wahrscheinlich irgendwie, aber es geht ja genau darum, damit zu spielen, zu sagen ‚hier, wir sind Menschen und wir schützen sozusagen mit unserem Leben ohne jemand anderen damit anzugreifen jetzt hier irgendwie einen bestimmten Ort oder wollen irgendwas verhindern‘.“ (Simone)

Wichtig erscheint mir hier insbesondere, dass der Einsatz der eigenen Verletzlichkeit als „Waffe“ nicht verstanden wird als eine Gefahr, sondern als das bewusste Eingehen eines Risikos (vgl. auch Kapitel 4.4.3). Es gibt ein grundlegendes „fungierendes“ Vertrauen (Endreß 2010), das deutlich wird in der scheinbaren Unvorstellbarkeit, die Tieflader, die den Castor transportieren, könnten diejenigen überfahren, die die Straße blockieren. Anders als in Simonens Darstellung können sie das selbstverständlich und nicht nur „wahrscheinlich irgendwie“. Das fungierende Vertrauen wird darüber hinaus in der Formulierung deutlich „damit zu spielen“: Das Risiko, überfahren zu werden, wird als quasi nicht existent eingeschätzt. Es existiert für sie nur rein theoretisch. Trotzdem wird dieses für sie selber scheinbar nicht ernsthaft existente Risiko für ihre Argumentation dramatisierend eingesetzt: Mit dem bloßen Leben würde etwas geschützt bzw. verhindert. Auffällig ist hier, dass es – anders als z.B. bei Carla – nicht der Körper ist, der für den Protest eingesetzt wird, sondern das eigene „Leben“. Das Selbst wird hier also als Ganzes in seiner Leib-Körper-Verschränkung thematisch. Betont wird hier außerdem, dass mit diesem Einsatz des eigenen Lebens niemand anderes angegriffen werde. Die Passivität der Sitzblockade schließt Simonens Ansicht nach aus, jemand anderes anzugreifen.

Passivität wird nicht nur aktiv hergestellt, sondern auch zum Teil aktiv verstärkt um der Nichtkooperation mit der Polizei Nachdruck zu verleihen. Neben der Entscheidung, nach der dritten Räumungsandrohung nicht selber zu gehen und der Entscheidung für eine bestimmte individuelle Körperhaltung beim Wegtragenlassen, wird in den Interviews auch die kollektive Körperhaltung des Unterhakens thematisiert, bei der es darum geht, „das Wegtragen schwerer zu machen“ (David) bzw. „noch ein bisschen Zeit rauszuholen, weil es wahrscheinlich schon länger dauert“ (Simone). Dieses Unterhaken kennt genau genommen wiederum verschiedene Abstufungen zwischen dem einfachen Unterhaken und „[man] verkuddelt sich total“ (David). Anhand zweier Sequenzen aus den Interviews mit Thomas und Simone wird hier gezeigt, dass das Unterhaken als eine aktive

Herstellung eigener Verletzlichkeit verstanden wird.

„Und das mit dem Einhaken ist halt auch tendenziell was, was natürlich wenn man dann in einer Räumung ist und sich einhakt kann es schon dazu führen vielleicht, dass die Bullen da mehr an einem rumzerren oder Zugang zu den Handgelenken haben, wo ich dann weiß, wie das ist, wenn sie sie einem umbiegen und so“ (Simone)

Simones Wissen über die besondere Exponierung der eigenen Verletzlichkeit ist wiederum ihrer Erfahrung geschuldet (vgl. Kapitel 4.4.1). Das besondere Verletzungsrisiko wird hier neben einem allgemeinen ‚Rumzerren‘ vor allem in der konkreten Form des Unterhakens gesehen. Diese ist jedoch genau genommen nicht spezifisch für das kollektive Unterhaken. Für Simone bedeutet dieses erhöhte Verletzungsrisiko, sich auf das Einhaken mit anderen nur nach einem genauen Abwägen einzulassen: Unter der Bedingung, dass tatsächlich noch „Zeit rauszuholen“ ist (Simone) und es nicht nur darum geht „ob das jetzt zehn Minuten schneller geht oder nicht“ (Simone) bezeichnet Simone das Unterhaken als sinnvoll. Thomas artikuliert die explizite Herstellung von Verletzlichkeit beim Unterhaken noch deutlicher:

„[Die Polizisten] haben mir nur dann weh getan, wenn ich quasi drum gebettelt habe sozusagen. Also wenn du bei einer Blockade zum Beispiel dich mit deinen Nachbarn unterhakst um nicht weggetragen zu werden und die haben schon dreimal angekündigt, dass sie dich wegtragen und dann fragen sie noch einmal jeden einzelnen ‚wollen sie nicht doch lieber aufstehen?‘ und dann sagst du ‚nein‘ und wenn du dich dann noch unterhakst mit deinen Nachbarn, dann können sie dich ja nicht einfach auseinanderzerren. Und dann haben die halt ihre Griffe, Methoden, die Nase zu verbiegen oder den Kopf zu überdehnen oder so was, dass es dir dann weh tut, so dass du dann von alleine los lässt. Also quasi die Leute, die weh getan kriegen wollen dann in so einer Situation, kriegen auch dann irgendwann tun die Polizisten einem dann weh.“ (Thomas)

Das Unterhaken wird in der Räumungssituation als ein ‚Betteln um Verletzung‘ bezeichnet. In Thomas Darstellung ist die Verletzung mittels polizeilichen Schmerzgriffen eine logische Folge des Unterhakens. Demnach scheint es nicht notwendigerweise länger zu dauern, eine solche Blockade zu räumen, jedoch mit größerer Verletzung einherzugehen. Zudem wird diese Folge auch nicht als Risiko oder gar Gefahr dargestellt, die jeweils andere kalkulierbare oder nichtkalkulierbare Möglichkeiten einschließen, sondern es gibt scheinbar in letzter Instanz nur diese eine, unausweichliche Konsequenz. Die Polizei erfülle schließlich nur den Wunsch, verletzt zu werden – so Thomas' überspitzte Formulierung. Die Nichtkooperation führt hier also nicht zum Risiko verletzt zu werden, sondern zur unmittelbaren Konsequenz des Verletztwerdens. Das physische Verletzen hat die Funktion, gefügig zu machen: ‚von alleine loszulassen‘. Die Verletzungsmacht, die hier ausgeübt wird, ist damit nicht nur eine physische, die auf ein Körperding ausgeübt wird, sondern sie wird auch als leiblich spürbar beschrieben: Weil es so „weh tut, so dass du dann von alleine los lässt“. Beachtenswert ist hier, dass Thomas Schilderung nicht bedeutet, deshalb grundsätzlich davon abzusehen sich in einer Räumungssituation mit anderen unterzuhaken. Es kann laut Thomas Sinn machen, diese

Verletzung auf sich zu nehmen, auch ohne dass die Blockade selbst damit zeitlich verlängert wird. Während es an anderer Stelle darum ging, die Ausübung von Verletzungsmacht des Gegenübers abzuwehren im Sinne eines Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins, geht eben dieses Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein hier soweit, die Ausübung von Verletzungsmacht des Gegenübers nicht nur zuzulassen, sondern explizit herauszufordern. Grund dafür könnte der auch von Doherty für „manufactured vulnerability“ angeführte sein:

„If the authorities are not going to use violence on a scale sufficient to shock the public, how can protesters resist in a way that maximizes their effectiveness but also exposes the contrast between the force used by the authorities and protesters' moral superiority?“ (Doherty 1999: 83).

Anders als im Falle der von Doherty berücksichtigten britischen Ökoaktivist_innen, die ihre Verletzungsmacht durch technische Mittel dahingehend verstärken, als dass sie insbesondere die Dauer einer Blockade verlängern, handelt es sich in Thomas' Darstellung um Situationen, bei denen die unmittelbare Verletzlichkeit durch die Körperhaltung (das Unterhaken) verstärkt wird, um eben die von polizeilicher Seite ausgeübte Verletzungsmacht auf ein Niveau zu bringen, mit dem die Öffentlichkeit ‚schockiert‘ werden kann.

Körpereinsatz für das eigene Kollektiv

Der Körper wird nicht nur in den Dienst der Sache gestellt, indem er Ausdrucksmedium des Protests wird, sondern mit dem Einsatz des eigenen Körpers wird zum Teil auch das eigene aktivistische Kollektiv unterstützt. Im Folgenden soll es nicht allgemein um das Verhältnis zum Kollektiv gehen. Dies wird in Kapitel 4.7 ausführlich behandelt. Vielmehr geht es hier zunächst nur um den Einsatz des eigenen Körpers in Protestsituationen, mit denen zugleich anderen unmittelbare Unterstützung zukommt. Dass es sich dabei zugleich um Formen der Solidarität handelt, ist davon unbenommen. Zu denken ist hier z.B. an Fragen, wer die ersten Reihen einer Demonstration bildet, die nicht nur größere Konfrontation mit der Polizei, sondern zugleich einen Schutz der restlichen Demonstration bedeuten. Oder: Wer sich möglicherweise schon im Voraus bereit erklärt, sich gegebenenfalls von der Polizei festhalten zu lassen, wenn mittels der →Fünf-Finger-Taktik Polizeiabsperungen durchlaufen werden sollen, um damit anderen zu ermöglichen, die entstehenden Lücken zu nutzen. In den Interviews werden diese Fragen ebenfalls angeschnitten. Das ‚körperliche Selbst-Bewusstsein‘ (vgl. Kapitel 4.4.5), das Carla in ihrer ca. zehnjährigen Protesterfahrung gesammelt hat, nutzt sie auch für andere:

„Ich weiß ja, wie ich wirke. Und ich benutz das auch. Ich benutz das auch ganz viel. Ich hab ganz häufig- ich hab immer einen Rucksack dabei mit Wechselklamotten. Ich tu Sachen von Leuten da rein. Fahr mit meinem Fahrrad weg. Ich benutz das halt. Das ist halt meine Möglichkeit. Ich kann halt gut unauffällig verschwinden. Ich kann halt überall so. [...] Früher war es wirklich so, dass Autos, in denen

ich saß zum Beispiel auch in Heiligendamm die Sachen transportiert haben, dass- also eigentlich werden Autos, in denen ich sitze, nicht kontrolliert.“ (Carla)

Carla stellt heraus, dass es auch um das äußerliche Erscheinungsbild gehen kann beim strategischen Körpereinsatz. Sie beschreibt sich an anderer Stelle als „verletzbar und lieb“ aussehend, was ihr scheinbar ermöglicht, „unauffällig verschwinden“ zu können. Dabei transportiert sie auch anderer Leute Sachen, bei denen vermutet werden kann, dass sie bei polizeilichen Kontrollen beschlagnahmt werden würden. Insofern lässt sich auch die Aussage, dass Autos, in denen sie sitzt, nicht kontrolliert werden würden verbunden mit der Aussage „[i]ch benutz das auch ganz viel“ dahingehend deuten, dass sie möglicherweise explizit auch Autofahrten übernimmt, bei denen Sachen transportiert werden, die bei polizeilichen Kontrollen beschlagnahmt werden würden. Carla setzt demnach sehr bewusst ein, wie sie denkt, von anderen wahrgenommen zu werden. Verbunden mit der Feststellung „ich glaub, das geht zum Beispiel 'nem Kerl, der einsneunzig ist und ganz klar als Linker zu erkennen ist, anders“ (Carla) und damit dem Bewusstsein, dass diese Praktiken nicht jedem und jeder möglich sind, stellt sie ihre Möglichkeiten auch anderen zur Verfügung.

Thomas schildert eine konkrete Situation, in der das eigene Handeln als sinnhaft für das Kollektiv dargestellt wird:

„Die haben mit Pfefferspray uns eingenebelt und naja, dann hatten sie irgendwie uns eine halbe Stunde, glaub ich, uns da auf dieser Wiese gekesselt, aber alle anderen von den anderen Zügen und hinten von unserem Zug, die sind, glaub ich, dann irgendwie doch durch und dran vorbei und wir haben da so ein bisschen die Leute dann auch gebunden damit. [...] Aber die haben wir dann, glaub ich, ganz gut beschäftigt damit, dass die uns da irgendwie schon mal kesseln und festhalten mussten und da sind irgendwo anders Leute durchgekommen“ (Thomas)

Die Schilderung bezieht sich darauf, wie mittels →Fünf-Finger-Taktik mehrere Gruppen als ‚Finger‘ – hier als „Züge“ bezeichnet – von verschiedenen Richtungen aus versuchen, einen Blockadepunkt zu erreichen. Thomas ist hier in einer kleinen Bezugsgruppe unterwegs, die bei der Konfrontation mit einer Polizeiabsperrung durch Pfefferspray aufgehalten wird. Nicht intendiert ist diese Situation von Thomas, da er an späterer Stelle sagt, ihm sei nicht klar gewesen, wie schmerzhaft das sei. Er würde sich nicht wieder in die erste Reihe stellen angesichts von Pfefferspray. Thomas schildert hier, wie er und die anderen aus seiner Bezugsgruppe zeitweise zur Passivität gezwungen sind, weil das Pfefferspray sie handlungsunfähig macht. Diese Passivität wird im Nachhinein als sinnhaft für das Kollektiv verstanden, da sie trotz bzw. mit dieser Passivität die Polizei „gebunden“ hätten, die Thomas' Wahrnehmung nach nicht in der Lage war, auch noch alle anderen aufzuhalten. Auch hier lässt sich damit wieder aktive Passivität erkennen, jedoch als unmittelbarer Nutzen für das Kollektiv. In gewisser Hinsicht ähnlich ist Johannas allgemeine Überlegung:

„Was ich erst mal so am Rande mitgedacht habe, ist, dass die Clowns natürlich einfach eine ganz große Chance haben abzulenken und dadurch anderen Demonstranten zum Beispiel ermöglichen durch Ketten zu brechen.“ (Johanna)

Hier wird ebenfalls thematisiert, wie es gelingen kann, Polizeiabsperungen zu überwinden, hier konkret „durch Ketten zu brechen“. Es sind wiederum andere Aktivist_innen, denen durch das eigene Handeln, ein Handlungsspielraum eröffnet wird. Der körperliche Einsatz besteht im clownesken Auftreten, das ‚ablenkt‘. Anhand der großen Aufmerksamkeit, die den →Rebel Clowns bei den Protesten gegen den →G8-Gipfel 2007 in Heiligendamm zuteil wurde, ist davon auszugehen, dass dieses Potential bald ‚verspielt‘ ist. Es ist davon auszugehen, dass der Umgang mit Clowns mittlerweile in der Polizeiausbildung für Demonstrationen geübt wird. Grundsätzlich ist mit diesem ‚Ablenken‘ und Handlungsspielraum für andere Aktivist_innen zu schaffen eine Funktion benannt, die kreative Protestformen jenseits von Öffentlichkeitswirksamkeit auch haben bzw. haben können.

4.5.3 Zwischenfazit

Selbst-Disziplinierung im Sinne eines Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins ist als unmittelbare Voraussetzung für den strategischen Einsatz des Körpers deutlich geworden: Zum einen zur Ausübung von Verletzungsmacht gegen das Gegenüber, zum anderen zur Abwehr der Ausübung von Verletzungsmacht seitens des Gegenübers. Abgestellt wird dabei zum Teil auf eine zeitweise Unterdrückung von Gefühlen (Doris) bzw. deren Abspaltung in eine andere Rolle (wie z.B. des Clowns bei Anke). Individuelle Selbst-Disziplinierung wird dabei nicht nur als Voraussetzung für individuelles, sondern auch für kollektives Handeln benannt. Deutlich wird dabei immer wieder ein instrumentalistisches Körperverständnis, bei dem vor allem auf den Körper als Objekt, das einsetzbar ist, um Protest Ausdruck zu verleihen, verwiesen wird. So ist die Sichtbarmachung von Protest mittels der schieren physischen Präsenz ein häufig zu findender Topos. Diese schiere physische Präsenz wird durch die Betonung der Passivität des Körpers herausgestellt. Diese ‚Passivität‘ ist jedoch im Sinne einer expliziten Nichtkooperation mit der Polizei aktiv hergestellt. Die eigene Verletzlichkeit wird dabei eingesetzt um Verletzungsmacht auszuüben. Diese ‚manufactured vulnerability‘ findet sich in den durch die Interviewees erläuterten massenhaften Sitzblockaden. Eine Steigerung dieser ‚manufactured vulnerability‘ lässt sich in den Interviews insbesondere in den Verweisen auf das gegenseitige Unterhaken ausmachen. Die eigene Verletzlichkeit wird auf diese Weise zusätzlich exponiert und durch die seitens der Polizei verschärft ausgeübte Verletzungsmacht mittels Schmerzgriffen öffentlich sichtbar(er) gemacht. Zudem kommt der Einsatz des eigenen Körpers als Nutzen für das Kollektiv zur Sprache. Die individuelle Verletzlichkeit wird

damit dem Kollektiv teilweise untergeordnet. Auf das Spannungsverhältnis von Individualität und Kollektivität wird in Kapitel 4.7.1 eingegangen. Zuvor wird jedoch das Raum-Zeit-Gefüge im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht näher beleuchtet, um den Einsatz des Körpers stärker zu kontextualisieren.

4.6 Bedeutungen des Raum-Zeit-Gefüges im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht

Zur richtigen Zeit am richtigen Ort zu sein ist auch für Straßenproteste ein zentrales Merkmal. Bei den Blockaden von Castortransporten ins atomare Zwischenlager Gorleben stellt sich so z.B. die Frage, wann und wo welche Blockaden begonnen werden: Finden sie zu früh statt, können sie polizeilich geräumt werden, ohne dass der Castortransport damit verzögert worden wäre. Oder es wird eine Ausweichstrecke gewählt. Ob also eine Blockade möglichst effektiv ist, hängt vom ‚Timing‘, also von der zeitlichen Abstimmung mit einem jeweiligen Ort ab.

Räume, hier zunächst verstanden als physische Orte, haben im Kontext von Protest zudem symbolische Bedeutung. So sind auch Demonstrationsrouten nicht beliebig, sondern führen durch ausgewählte Straßen. Mit dem Verweis auf die Symbolik von physischen Orten wird auch klar, dass Räume nicht nur – bzw. keine fixen – Orte sind. Räume entstehen eben aufgrund der in ihnen gesehenen Symbolik durch zeitlich spezifische Praktiken. Diese wiederum verändern die Symbolik eines Raumes. Im Folgenden wird aus analytischen Gründen unterschieden zwischen ‚physischen Orten‘ und ‚Räumen‘. Davon unbenommen ist die Tatsache, dass auch physischen Orten für deren Festlegung bestimmte Praktiken vorausgehen. Gleichwohl bleibt aber in einer Arbeit über Straßenproteste der physische Ort eine relevante Größe, die sinnvollerweise nicht aus dem Blickfeld geraten sollte. Um dies etwas anschaulicher zu machen sei hier ein Beispiel genannt: Anlässlich des →G8-Gipfels 2007 wurde ein zwölf Kilometer langer Zaun um Heiligendamm errichtet und eine zweite Versammlungsverbotzone ausgesprochen, die noch außerhalb des Zaunes einen Abstand von mehreren Kilometern betrug. Während der Zaun eine physisch gesetzte Grenze darstellte, die für die Zeit des →G8-Gipfels geschaffen wurde, waren die Verbotszonen nur anhand von Kartenmaterial rekonstruierbar. Nicht sichtbar war damit gleichwohl die Wiese links des Feldwegs anderen Interaktionen vorbehalten als die Wiese rechts des Feldwegs – äußerlich scheinbar gleiche Orte also für sehr unterschiedliche Praktiken vorgesehen. Und während die Allee vor der Pferderennbahn östlich von Heiligendamm für 48 Stunden mit der Blockade durch mehrere tausend Aktivist_innen zu einem zentralen Ort des Widerstands gegen den →G8-Gipfel wurde und dort eine Vielfalt von Praktiken stattfanden, war sie davor und für die meisten auch danach vor allem ein touristisch gepriesener Zufahrtsweg

zum ältesten deutschen Ostseekurbad. Für diejenigen, die diese Allee als Zufahrtsstraße zum Austragungsort des →G8-Gipfels blockierten, hat dieser Ort vermutlich auch heute eine andere Symbolik. Die mehrtägigen Blockaden haben zudem in ihrer Vielzahl und Vielfalt an Praktiken neue Räume geschaffen.

Im Folgenden wird insbesondere auf zwei Aspekte genauer eingegangen: In Kapitel 4.6.1 wird gezeigt, dass und wie Aktivist_innen die Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges als Ausübung von Verletzungsmacht verstehen. In Kapitel 4.6.2 wird auf die Dimension des Raum-Zeit-Gefüges eingegangen, die in der Verschränkung von Alltäglichem und Außeralltäglichem besteht. Auf die *Unterscheidung* zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem und deren Bedeutung für das Verständnis von Erfahrungswissen als Sonderwissen wurde in Kapitel 4.3.2 verwiesen. Im vorliegenden Kapitel geht es jedoch darum aufzuzeigen, inwiefern im Protestgeschehen selbst das Außeralltägliche mit dem Alltäglichen *verschränkt* wird.

4.6.1 Verletzungsmacht durch Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges

Straßenprotest stellt nahezu immer eine Unterbrechung der sonst an dem jeweiligen Ort stattfindenden Praktiken dar. Es ist ein Eingreifen in raum-zeitlich bestimmte Handlungsabläufe. Dabei kommt ein „tempo rubato“ zum Zuge, wie Peterson (2001: 74) es in Anlehnung an tempi-Bezeichnungen in der Musik nennt: eine ‚gestohlene‘ bzw. eine ‚geliehene Zeit‘, bei der Aktivist_innen Zeitabläufe verzögern und damit machtvoll in historische Zeit eingreifen. Während bereits durch eine Demonstration ein solches ‚tempo rubato‘ erzeugt wird, verstärkt sich dessen Wirkung durch die passiv anwesenden Körper bei einer Sitzblockade (vgl. Kapitel 4.5.2). Die Verletzungsmacht aufgrund der Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges mittels eines ‚tempo rubato‘, also die zumindest zeitweise Verunmöglichung bestimmter Praktiken an einem Ort, stellen nicht zuletzt die zentralen Aspekte dar, die die Debatte immer wieder entfachen, ob und inwiefern Blockaden juristisch als Nötigung zu bewerten seien.

Verletzungsmacht durch Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges wurde des Weiteren auch in Kapitel 4.2.4 insofern thematisch, als dass das „Gefühl auch mal gewinnen zu können“ (Steffen) von mehreren Interviewees darin gesehen wird, die zeitweise Hoheit über einen Ort zu erlangen, indem entweder die Polizei von dem Ort abgedrängt wird oder man das „Katz- und Mausspiel“ (Lena) gewinnt. Das in Kapitel 4.2.2 dargestellte Empfinden von Ausgeliefertsein stellt eine mangelnde Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges dar: Stattdessen hat die Polizei die Hoheit über Raum und Zeit, indem sie z.B. für unbekannte Zeit Aktivist_innen in einem Kessel in Sicherheitsgewahrsam nimmt.

Anhand zweier ausführlicher Interviewsequenzen soll hier verdeutlicht werden, inwiefern die jeweilige *raum-zeitliche Struktur relevant für die konkrete Form des*

strategischen Einsatzes des Körpers ist. Zu der Ausdrucksform der Sitzblockade erläutert Simone:

„dadurch, dass alle sitzen und nicht stehen, hat jeder einen guten Überblick über die Situation. Also man sieht halt, ob fünf Reihen vor einem gerade die Bullen Scheiße machen oder nicht. Und wenn man irgendwie in einer Menge steht, dann kriegt man gar nicht unbedingt mit, was ganz wenige Menschen neben einem vielleicht passiert, weil man einfach nicht den Überblick hat gerade. Und diese Form, sich hinzusetzen, also man kann- so ganz praktisch, man kann nicht so leicht abgedrängt werden von dem Ort, wo man gerade sich befindet. Es geht ja meistens um diesen Ort selber. Also es geht typischerweise bei einer Sitzblockade darum, dass man entweder was zumachen will wie in Heiligendamm oder beim Castor eben die Strecke als solche blockiert. Also man, es ist jetzt irgendwie der Ort was relativ Wichtiges irgendwie bei einer Sitzblockade. Also man macht- bei einer Demo kann man entweder Route A oder Route B gehen, aber bei einer Sitzblockade ist der Ort, wo die stattfindet schon Teil des, der Forderung oder Teil der politischen, des politischen Ausdrucks. Also beim Castor ist es halt immer verboten, sich da überhaupt zu versammeln und genau da findet dann halt die Sitzblockade statt.“ (Simone)

Simone vergleicht die sitzende Körperhaltung mit der stehenden. Der erstgenannte Vorteil des Sitzens besteht für sie darin, „einen guten Überblick“ zu haben. Für sie ist wichtig, die unmittelbare Gesamtsituation, also was in einer bestimmten Zeit, an welcher Stelle geschieht, im Blick zu haben. „Überblick“ kann dabei wörtlich den Radius des eigenen Sichtfeldes meinen. Gleichzeitig weist er im übertragenen Sinne auf die Einschätzbarkeit der Situation. Diese Einschätzbarkeit der Situation steht zugleich für Handlungssicherheit. Die Wahl der Sitzblockade ist als Umgang mit der grundsätzlichen Fragilität von Handlungssicherheit zu verstehen (vgl. auch Kapitel 4.4.2). In einer stehenden Position wäre nur das unmittelbare Umfeld sichtbar, woraus sich jedoch keine Einschätzung der Gesamtsituation ableiten lässt. Damit legt Simone nahe, dass nur die Einschätzung der Gesamtsituation angemessenes Handeln ermöglicht. Als zweiten Vorzug der Sitzblockade gegenüber einer Stehblockade nennt sie „nicht so leicht abgedrängt werden“ zu können. Es geht also auch um die physische Masse des Körpers, der zu einer lebenden Barrikade wird. Dies gilt zwar gewissermaßen auch für den einzelnen Körper, macht aber in der Kollektivität mehr Sinn. Insbesondere wenn davon die Rede ist, den Weg konkret zu versperren, was als solitäre Sitzblockade höchstens durch technische Mittel wie Ankettungen etc. erreichbar ist. Der Ort spielt dabei nicht nur insofern eine Rolle, als dass es um eine konkrete Wegsperre geht. Simone verweist darüber hinaus auch auf die symbolische Dimension des Ortes: Da zumeist für die Orte, an denen Blockaden stattfinden sollen, Versammlungsverbote ausgesprochen werden, geht es bei der Durchführung von Blockaden an eben jenen Orten nicht nur um den zweckgebunden Anlass. Vielmehr wird mit den trotz Verboten durchgeführten Blockaden zusätzlich Versammlungsrecht nicht nur eingefordert, sondern durch das eigene Handeln faktisch umgesetzt. Der Versuch, mittels Versammlungsverbot das Raum-Zeit-Gefüge zu beherrschen, wird damit faktisch abgewehrt und eine eigene Hoheit über die raum-zeitlich definierte Situation manifestiert. In Simones Begründung für die Vorzüge einer

Sitzblockade gegenüber einer Stehblockade fällt auf, dass die gesteigerte Verletzlichkeit, die eine Sitzblockade gegenüber einer Stehblockade impliziert, nicht angesprochen wird: Der unmittelbare eigene Handlungsspielraum ist durch das starre Sitzen gegenüber dem beweglichen Stehen stark eingeschränkt. Der Körper ist Verletzungen unmittelbarer ausgesetzt. Stattdessen stellt Simone sowohl mit dem erweiterten Sichtfeld als auch mit dem Umstand, eine effektivere Barrikade zu sein, zwei Aspekte heraus, die als Handlungsermächtigung zu verstehen sind bzw. im Falle der Barrikade auch als Verletzungsmacht.

„Den längeren Atem zu haben“ spielt eine wesentliche Rolle bei Blockaden. Unterstützt wird diese Frage der Ausdauer durch die oftmals erstaunliche Infrastruktur, die während mehrstündiger oder gar mehrtägiger Blockaden geschaffen wird. Neben der individuellen Vorbereitung auf die zeitliche Dauer von Blockaden, wie sie unter anderem hinsichtlich von Kletteraktionen seitens Lena beschrieben wird, sind insbesondere auch die kollektiven Vorbereitungen zu erwähnen: Die →X-tausendmal-quer-Blockaden im Wendland werden mit ihrer Bereitstellung nicht nur von Essen, sondern auch von Dixi-Toiletten, einem Infopoint, Stroh als Schlafunterlage, einem Anlaufpunkt für emotionale erste Hilfe, einem mobilen Soundsystem, das an einem Ende der Blockade eine Tanzfläche etabliert, Aufstellen eines Kickers und nicht zu vergessen der vorherigen Organisation einer Moderationsgruppe für die Blockadeplena u.ä. intern als „Wohlfühlblockaden“ und „Rund-um-sorglos-Paket“ bezeichnet. Mit dieser auch nach außen signalisierten Einrichtung auf eine lange Dauer werden zugleich andere Räume geschaffen, also andere Praktiken ermöglicht. Darauf wird im folgenden Kapitel 4.6.2 noch näher eingegangen.

Die Macht über das Raum-Zeit-Gefüge spielt auch in der Sequenz aus dem Interview mit Anke eine wesentliche Rolle, in der sie die Fortbewegungsform des Marschierens begründet. Fortbewegung verweist auf ein bestimmtes Raum-Zeit-Verhältnis: In einer bestimmten Zeit wird etwas oder jemand von einem Ort an einen anderen geschafft. Marschieren stellt dabei insofern eine Sonderform der Bewegung dar, die im Folgenden als Teil der Ausdrucksform der →Rebel Clowns näher beleuchtet wird:

„Deswegen ich muss sagen- vielleicht liegt das auch an meinem Trainer dann, aber ich marschier eigentlich ganz gerne so. Es ist eine tolle Art sich fortzubewegen. Zum Beispiel als wir da in diesen Grenzbereich eingedrungen sind, da waren wir ja im Wald erst mit so Scouts und als wir dann wieder auf freiem Feld waren, da waren wir dann wirklich in Zweierreihen. [...] und das ist halt toll um die Gruppe zusammenzuhalten zum Beispiel. Du fängst halt vorne einfach einen – sag ich jetzt mal – Schlachtruf an und der trägt sich halt dann bis hinten fort. Und es ist dann wie so ein lebendiger Körper. Und du singst, du läufst in einem gewissen Takt, was man jetzt zum Beispiel beim Bergsteigen auch hat. Man läuft nicht irgendwie ganz schnell fünf Schritte und dann geht man wieder langsam fünf Schritte, sondern man bewegt sich gleichmäßig. Dann macht der Körper da auch mehr mit. So kann man sich ganz toll fortbewegen. Also das ist eine gute Art voranzukommen, auch schnell voranzukommen, was ja auch oft wichtig ist bei Demos, dass man mal kurz zwei Kilometer zurücklegt und nicht so raucht mal der noch eine und der und dann warten wir noch auf die fünf Fußkranken da

hinten, sondern man weiß jetzt man ist ein Körper und man bewegt sich da fort.“ (Anke)

Zunächst wird der Sequenz von Anke selbst vorausgestellt, dass es sich hier nicht um eine Begründung für die allgemeine Sinnhaftigkeit des Marschierens im Rahmen der Ausdrucksform der →Rebel Clowns handle, sondern um eine Begründung dafür, warum sie – Anke – gerne marschiert. Oder anders gesagt: Der Einleitungssatz deutet auf eine Begründung für individuelle Vorlieben und nicht für situationsangemessenen Sinn. Zugleich räumt Anke ebenfalls mit dem ersten Satz dieser Sequenz ein, dass ihre Vorliebe fürs Marschieren möglicherweise nicht in der Sache selbst liegt, sondern an ihrem Trainer. Dies ist auch insofern erwähnenswert, als dass hier explizit nicht auf individuelle Entscheidungen abgestellt wird, sondern auf die Beeinflussung anderer. Die Beschreibung, die dann folgt, erinnert stark an militärisches Vorgehen, womit der „Trainer“ auch als Kommandant gedeutet werden kann: in ‚Grenzbereiche einzudringen‘, ‚Scouts‘ zu haben, in Zweierreihen zu laufen, mit ‚Schlachtrufen‘ etc. Die erste inhaltliche Begründung fürs Marschieren ist das ‚Zusammenhalten der Gruppe‘. Eine Ansammlung von Personen wird gewissermaßen erst durchs Marschieren zu einer Gruppe, die auch von außen als solche wahrnehmbar ist. Mehr noch: Die durch die gleichförmige rhythmische Bewegung entstehende Formation lässt die Gruppe als einen „lebendige[n] Körper“ erscheinen, einen Kollektivkörper. Dieser wird neben dem Marschieren auch durch das auf die Bewegung abgestimmte gemeinsame Singen unterstützt. Die gleichmäßige Bewegung – im Sinne sowohl von gleichbleibend als auch von kollektiv geteilt – erhöhe die körperliche Ausdauer. Ankes Beschreibung ist damit eine mehrdimensionale Disziplinierung des eigenen Körpers: eine Unterordnung unter das Kollektiv mittels gleichförmiger Bewegung und eine Beschränkung des physischen Körpers auf einen bestimmten Bewegungsablauf. Diese Form der Disziplinierung, die hier vor allem auf der physischen Ebene dargestellt wird, ermöglicht ein schnelles Fortbewegen des Kollektivkörpers. Die Selbst-Disziplinierung bedeutet nicht nur, dass individuelle Bedürfnisse dem Kollektiv untergeordnet werden. Vielmehr bedeutet das bewusste Aufgehen im Kollektivkörper auch individuelle physische Einschränkungen (Fußkranke) zu überwinden. Ankes ausführliche Darstellung des Marschierens ist auffällig durch Begründungszusammenhänge geprägt, die ebenso auch eine Soldatin formulieren könnte. Eingebettet ist das Marschieren zudem in eine Situationsbeschreibung, die ebenfalls dem Militärischen entlehnt ist. Die Beherrschung des Raum-Zeit-Gefüges wird hier insbesondere in Bezug auf die besondere Bewegungsform thematisch: Der Kollektivkörper ist nicht nur durch das Marschieren konstituiert, sondern kann sich aufgrund des Marschierens auch schneller von einem Ort zum anderen bewegen und hat zudem aufgrund seiner Masse besondere Verletzungsmacht.

Die *Symbolik von Orten* innerhalb von Straßenprotest wird unter anderem in folgender Sequenz aus dem Interview mit Carla hervorgehoben. In dieser Sequenz bezieht sie sich auf eine Solidaritätsdemonstration für den in Hamburg 2002 polizeilich geräumten Wagenplatz ‚Bambule‘, die am Gängeviertel endete – einem seit 2009 von Künstler_innen und Aktivist_innen besetzten ehemaligen Arbeiter_innenquartier im Zentrum Hamburgs.

„zum Beispiel die Bambule-Demo. Ich meine, die hat hier geendet. Am Viertel. Und das war ein wichtiges Zeichen für uns, dass sie hier am Viertel geendet hat. Und wir hatten Riesentransparente ‚Bambule forever‘ und Feuerwerk und es war ganz wichtig, weil das Gängeviertel bis dato, bis zu diesem Punkt als bürgerliches braves Kunstprojekt galt. Und mit dieser Bambule-Demo war klar, wir solidarisieren uns total, absolut auch mit der Tradition der linken Szene.“ (Carla)

Mit dem Ort des Abschlusses der Demonstration wird ein „wichtiges Zeichen“ gesetzt, das für eine Solidarisierung „mit der Tradition der linken Szene“ steht. Der Ort – das Gängeviertel, das bis dato als „bürgerliches braves Kunstprojekt“ wahrgenommen wurde – ist damit zugleich ein Raum, in dem nur bestimmte Praktiken möglich scheinen. Die Demonstration nutzt nicht nur die Symbolik, die allgemein dem Ort des Abschlusses einer Demonstration zukommt, sondern durch dieses Handeln wird zugleich die Symbolik verändert: Der Ort wird als einer markiert, der andere Handlungsspielräume enthält. Die Solidarisierung „mit der Tradition der linken Szene“ steht im Widerspruch zur Praxis eines „bürgerliche[n] brave[n] Kunstprojekt[s]“. Hervorzuheben ist, dass eben diese Demonstration zur nachhaltigen anderen Wahrnehmung des Gängeviertels geführt habe. Die Symbolik von Orten wird also nicht nur genutzt, sondern Räume – also insbesondere auch in der Frage nach (un-)möglichen Praktiken – werden auch symbolisch hergestellt. Damit geht es um das Thema der räumlichen Aneignung im Rahmen von Straßenprotesten, wie Carla auch an anderer Stelle besonders plakativ herausstellt:

„Ich brauch auch dieses Gefühl, ich nehm mir die Stadt. So. Ich kann auf der Straße laufen, wo normalerweise Autos fahren. Das ist jetzt unser Raum. Den nehm ich mir.“ (Carla)

Benannt ist nicht nur die Aneignung eines Ortes, sondern eben eines Raumes, der erst durch jeweilige Praktiken zu einem Raum wird. Die Straße, auf der man laufen kann, anstatt dass dort Autos fahren, eröffnet andere Handlungsspielräume, ermöglicht andere Interaktionen. Die Straße wird zunächst als physischer Ort angeeignet, um sie durch die eigenen Praktiken als Raum zu verändern. Schon diese Verwendung von Praktiken, die eigentlich dem Raum-Zeit-Gefüge nicht angemessen erscheinen, stellen einen verletzungsmächtigen Akt dar.

4.6.2 Verschränkung von Alltäglichem und Außeralltäglichem

Der Alltag ist bestimmt durch eine gewisse, oft einigermaßen regelmäßige zeitliche Abfolge von Praktiken, die sich auf verschiedene physische Orte (z.B. Wohnung, Weg zur Arbeit, Arbeitsplatz) beziehen. Diese Orte sind ihrerseits zugleich Räume, die durch verschiedene Praktiken in verschiedenen Personenkonstellationen bestimmt sind: Familienleben innerhalb der Wohnung, Fahrradfahren zum Arbeitsplatz, Schreibtischtätigkeit am Arbeitsplatz etc. Das Außeralltägliche unterscheidet sich vom Alltag unter anderem im Raum-Zeit-Gefüge: Orte werden aufgrund außeralltäglicher Praktiken zu anderen Räumen – der sonst mit dem Fahrrad befahrene Weg zum Arbeitsplatz ist durch eine Sitzblockade versperrt. Die sonstigen zeitlichen Abläufe sind verändert: Das Tempo ist erhöht oder verlangsamt, die Dauer des Verweilens an einem Ort bzw. in einem Raum ist verlängert oder verkürzt etc. Während in Kapitel 4.3.2 insbesondere die *Unterscheidung* zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem herausgestellt wurde, geht es im Folgenden um deren *Verschränkung* und damit um die Frage, wie das Alltägliche ins Außeralltägliche integriert wird und umgekehrt.

Die Integration des Alltäglichen ins Außeralltägliche lässt sich anhand von zwei Sequenzen aus den Interviews mit Thomas und Simone zeigen, die sich beide auf die Situation bei länger andauernden Blockaden beziehen.

„Und da ist dann auch immer so eine ganz nette Stimmung bei solchen Blockaden. Das hab ich auch schon im Wendland gemerkt. Da spielt man mal Fußball oder läuft ein bisschen rum und es gibt irgendwie eine Volksküche häufig, dass man was zu essen und zu trinken kriegt.“ (Thomas)

Eine Sitzblockade erscheint nach dieser Darstellung wie eine angenehme Freizeitbeschäftigung: Man geht spazieren und sportlichen Aktivitäten nach. Zugleich hat es ein wenig Straßenfestcharakter, wenn auch noch für die kollektive Verköstigung gesorgt wird. Insgesamt dann noch von einer „ganz nette[n] Stimmung“ zu sprechen scheint demnach angemessen. Deutlich wird dies, wenn „Blockaden“ in dieser Sequenz mit „Straßenfesten“ ersetzt werden würde und statt „Wendland“ hier z.B. ein Städtenamen stehen würde, der einfach auf einen Vergleich von Straßenfesten verweist. Analog dazu beschreibt Simone die Stimmung bei solchen Blockaden als „Volksfeststimmung“, spricht aber auch noch weitere Aspekte an, die die Integration des Alltäglichen ins Außeralltägliche signalisieren:

„Also irgendwie waren wir halt so da und haben irgendwie auf dieser Straße rumgesessen und irgendwie löste sich das- also weil man ja auch nicht die ganze Zeit so rumsitzen kann, löste sich- wurde es irgendwann auch so ein bisschen Volksfeststimmung. Also viele Leute sind dann rumgelaufen. Das hat wieder andere genervt. Also gerade die, die direkt vorne am Eingang von dieser Kreuzung saßen, die haben irgendwann wieder angefangen so Querböckaden, also Zäune in die Blockade zu bauen so von der Seite so ein bisschen um zu verhindern, dass immer Leute über ihre Sachen treten so, weil die halt da so eng lagen, dass immer wenn Leute da spazieren gegangen sind, da konnte man auch nicht so gut am Rand lang und so halt immer wieder so über ihr Wohnzimmer oder über ihre Schlafzimmern gelaufen sind“ (Simone)

Die „Volksfeststimmung“ entsteht durch das „[R]umlaufen“, das demnach scheinbar gelöst und heiter ist und nichts von der Anspannung einer Gegenüberstellung mit der Polizei anzudeuten scheint. Simone beschreibt hier des Weiteren, dass andere, die sitzen geblieben sind, sich nicht in erster Linie daran stören, dass es nicht mehr als Sitzblockade erkennbar ist oder dass man den Überblick verliert (vgl. Simones Begründungszusammenhang für Sitzblockaden in Kapitel 4.6.1), sondern dass die eigene Privatsphäre verletzt werde: Sie spricht von „Wohnzimmer[n]“ und „Schlafzimmer[n]“, die Blockierer_innen schützen wollten. Die lange Dauer der Blockade scheint hier dazu geführt zu haben, sich innerhalb der Blockade quasi private Räume zu schaffen, die insbesondere als solche kenntlich werden, sobald sie von anderen in ihrer Privatheit verletzt werden. Zu „Schlafzimmer[n]“ werden dabei womöglich die Isomatten mit Schlafsäcken, zu „Wohnzimmer[n]“ eine Decke mit einem Kartenspiel. Zu vermuten ist auf jeden Fall, dass es sich um einige wenige Artefakte handelt, die auf einen bestimmten Wohnraum hinweisen. Möglicherweise sind es hier stärker die jeweiligen Praktiken – eben des Schlafens oder des Kartenspiels – die eine gewisse Privatheit und Intimität des Raumes kenntlich machen. Simones Hinweis, dass die Sachen „so eng lagen“ und dass am Rande nicht genug Platz war zum Entlanglaufen, ist je nach Ausführlichkeit eines Blockadetrainings auch dort Thema – nämlich je nach geplanter Dauer der Blockade bereits beim Erreichen des Blockadepunktes sich so auf der Straße zu verteilen, dass auch eine schlafende Position eingenommen werden kann. Die von Simone beschriebene Blockade seitens →BlockG8 hatte diese Möglichkeit jedoch vorher anscheinend als aussichtslos betrachtet und war von einer frühzeitigen Räumung ausgegangen. Bemerkenswert ist hier die Wortwahl, dass wiederum „Querblockaden“ und „Zäune“ in die Blockade gebaut worden seien. Das Bedürfnis nach Schutz privater Räume führt hier dazu, dass der Darstellung nach die gleichen Praktiken verwendet werden, diesem Bedürfnis nachzukommen, wie für die Ausübung von Verletzungsmacht gegen den_die politische_n Gegner_in. ‚Blockaden‘ gegen andere Blockierende zu errichten, damit diese nicht in ‚Privaträume‘ eindringen, zeigt eine besondere Dimension des Slogans ‚das Private ist politisch‘. Es weist zudem auf die hohe Bedeutung, die individuellen Bedürfnissen im Kontext kollektiven Protesthandelns beigemessen wird.

Umgekehrt findet sich z.B. bei Carla die Integration des Außeralltäglichen in den eigenen Alltag:

„Also das hört sich total blöd an, aber für mich ist Demo auch Spaß. Also was ich meinte. Ich krieg daraus auch Kraft. [...] Deshalb find ich auch diese Festivalsachen auch okay oder Raves, Demo-Raves. Weil ich will auch dabei Spaß haben. Zum Teil. Ich will nicht, dass es nur Spaß ist. Aber es muss für mich, wenn ich von der Arbeit komme und vier Stunden durch die Stadt laufe, dann muss das für mich auch ein Vergnügen bereiten. Und es muss mir ein Vergnügen bereiten unsere politischen Sachen auf die Straße zu bringen. Sonst mach ich den Kram halt nicht.“ (Carla)

Carla stellt Protest nicht nur als Freizeitvergnügen dar, sondern macht es umgekehrt sogar zu einer Bedingung, dass Protest ihr eben auch „Vergnügen“ bereitet. Während Simones und Thomas' Darstellungen also vor allem dem Slogan folgen, dass Protest auch Spaß machen kann, findet sich bei Carla zusätzlich die Betonung von dessen neuerer Variante, nämlich das Spaß auch Protest machen kann. Sie verweist explizit darauf, dass sie nach der Arbeit, also in ihrer Freizeit, demonstrieren geht und zieht daher den für sie logischen Schluss, dass Protest demnach als Freizeitgestaltung auch Vergnügen bereiten muss. Protest wird damit in den Alltag integriert. Sie spricht dabei zwar deutlich von kollektiven Praktiken, das Empfinden als „Spaß“ und „Vergnügen“ ist jedoch vordergründig als ein individuelles dargestellt. Auf die kollektive Dimension weist hingegen die Aussage, sie kriege „daraus auch Kraft“. An anderer Stelle spricht sie vom Selbstkonstitutiven von Straßenprotesten: Die tatsächliche Verletzungsmacht eines Protestkollektivs zeigt sich eben durch das Sichtbarwerden auf der Straße (vgl. Kapitel 4.5.2). Dies ist nicht nur nach außen, sondern auch nach innen relevant wie im folgenden Kapitel 4.7 zur Bedeutung von Kollektivität ausgeführt werden wird.

4.6.3 Zwischenfazit

Scheinbar räumlich-zeitlich unangemessene Bewegungsformen erzeugen Aufmerksamkeit. Dem zugrunde liegt eine besondere „kinästhetische Intelligenz“ – ein besonderes Bewegungsempfinden (Parviainen 2010, vgl. Kapitel 2.1.3). Eine solche kinästhetische Intelligenz lässt sich in den im Kapitel 4.6.1 erläuterten Sequenzen feststellen: Die militärische Bewegungsform des Marschierens, das die →Rebel Clowns praktizieren, ist durch die Ironisierung der Uniformen und nicht zuletzt durch das Tragen der Clownsnasen gebrochen. Im Protestfeld sind zudem Praktiken, die auf militärischen Gehorsam und damit verbunden auf stark hierarchische Strukturen rekurrieren, typischerweise staatliche_n Akteur_innen zugewiesen und nicht den Protestierenden. Das kollektive Sitzen auf Straßen hat ebenfalls als ortsuntypische Körperhaltung einen besonderen aufmerksamkeitsgenerierenden Effekt. Auf ähnliche Weise kann die Entscheidung, eine Demonstration an einem Ort enden zu lassen, der bisher mit einer anderen Symbolik verbunden war und durch diese Praxis eine symbolische Umdeutung erfährt, als kinästhetische Intelligenz verstanden werden. Darüber hinaus stellt die jeweilige Positionierung des Körpers und die je spezifisch eingenommene Körperhaltung im Raum eine Form der Verletzungsmacht dar. Wurde in Kapitel 4.5.2 gezeigt, dass es sich um eine „manufactured vulnerability“ (Doherty 1999) handelt, wird hier einmal mehr deutlich, wie diese aufgrund des Raum-Zeit-Gefüges zur Verletzungsmacht wird.

In Kapitel 4.6.2 wurde herausgearbeitet, inwiefern Alltägliches und Außeralltägliches in der aktivistischen Praxis verschränkt sind. Während die Unterscheidung von Alltäglichem

und Außeralltäglichem zum Teil als starker Bruch empfunden wird, der nicht nur Protesterfahrungen in den Status von Sonderwissen hebt, sondern zum Teil auch als traumatisch erfahren wird, finden sich hier Praktiken, die auf eine Verschränkung von Alltäglichem und Außeralltäglichem verweisen. Dies kann damit auch als Strategie verstanden werden, diesen Bruch nicht immer wieder als solchen erfahren zu müssen, sondern den außeralltäglichen Protestalltag zumindest zum Teil in den eigenen Alltag zu integrieren und umgekehrt. Dies ist zugleich als Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit zu verstehen, als dass der Übergang von Alltäglichem zum Außeralltäglichen und umgekehrt nicht immer wieder als besonders kräftezehrend verstanden wird. Zugleich werden dabei Formen der Selbstsorge thematisch, die ebenfalls dazu geeignet sind, den Übergang nicht so sehr als Bruch zu empfinden: sich quasi private Rückzugsorte innerhalb einer Blockade zu schaffen, das „Vergnügen“ in Straßenprotesten zu suchen, sportlichen Aktivitäten nachzugehen (Fußball spielen). Die politischen Camps, die über mehrere Tage bestehen und in denen Protestalltag und Alltag zeitweise miteinander verschränkt sind, stellen eine eigene Form dar, deren ausführliche Analyse den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde (vgl. aber z.B. Feigenbaum et al. 2013).

4.7 Bedeutungen von Kollektivität im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht

In den bisherigen Kapiteln ist gezeigt worden, dass die Erlebnisse im Rahmen großer Straßenprotestereignisse immer wieder als singuläre Erfahrungen, also Erfahrungen der/des Einzelne_n thematisiert werden (vgl. Kapitel 4.4). Zum Teil ist dieser Bezug auf singuläre Erlebnisse und Erfahrungen sicherlich der Form der Datenerhebung geschuldet: So steht zu vermuten, dass z.B. durch Gruppeninterviews – je nach Form der Zusammensetzung natürlich – von vornherein ein stärkerer Kollektivbezug in den Daten enthalten wäre. Gleichwohl geht es jedoch in der vorliegenden Arbeit vor allem um Bedeutungen von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht für das Selbst. Interessant ist hier deshalb vor allem, wie sich die Interviewten in Beziehung setzen zum Kollektiv; Bedeutungen von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht sich also durch die Bezugnahme auf das Kollektiv verändern. Die dargestellten singulären Erfahrungen werden dabei oft zu individuellen, nicht verallgemeinerbaren erklärt. Dies wurde bereits in Kapitel 4.3.1 deutlich, in dem es um verschiedene Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘ ging, denen verschiedene Erlebnisqualitäten und damit auch potentielle Erfahrungen zugeschrieben werden. Des Weiteren kamen individualisierende Deutungsmuster insbesondere in Bezug auf ‚körperliches Selbst-Bewusstsein‘ zur Sprache, bei dem herausgestellt wird, inwiefern das Wissen um sich selbst sowohl die eigene Wahrnehmung als auch die aus dieser Wahrnehmung resultierenden Praktiken bestimmt (vgl. Kapitel 4.4.5). Dazu gehört die

Selbst-Disziplinierung, bei der es um selbstgerichtete Verletzungsmacht geht, die den eigenen Körper einsatzfähig für Straßenprotest macht (vgl. Kapitel 4.5). Hinsichtlich der Bedeutungshorizonte des Raum-Zeit-Gefüges im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht findet sich hingegen eine stärkere Betonung des Kollektiven: Während der Fokus in Kapitel 4.5 auf dem individuellen Körpereinsatz lag, der aus individuellen Entscheidungen resultiert, finden sich auch Reflexionen in den Interviews über die Frage, mit welchen kollektiven Körperhaltungen und -bewegungen Verletzungsmacht ausgeübt werden kann, indem über das Raum-Zeit-Gefüge bestimmt wird. Hieran schließt das vorliegende Kapitel unmittelbar an.

In den Interviews wird insgesamt deutlich, dass Kollektivität vor allem in Spannung zu Individualität thematisiert wird. Dies wird zunächst in Kapitel 4.7.1 grundsätzlich dargelegt. In Form von massenhaften kollektiven Praktiken ist dieses Spannungsverhältnis zudem dadurch gekennzeichnet, dass es neben der nach außen gerichteten Verletzungsmacht auch das Moment der Verstärkung von eigener grundsätzlicher Handlungsunsicherheit hat (Kapitel 4.7.2). Gleichwohl kommt massenhaften kollektiven Praktiken aber auch die grundlegende Deutung zu, sich als Kollektiv selbst zu vergewissern oder anders ausgedrückt: kollektive Praktiken als Ausdruck eines kollektiven Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins zu begreifen (Kapitel 4.7.3). Die Zentralität dieses Deutungsmusters wird auch dadurch bestärkt, dass die Sichtbarmachung des Protests primär als Selbstvergewisserung thematisiert wird. Die Darstellung nach außen scheint in den Interviews eher sekundär (Kapitel 4.7.4). Eine wesentliche Strategie im Umgang mit dem Spannungsverhältnis zwischen Individualität und Kollektivität stellt die Bildung von Bezugsgruppen dar, die gewissermaßen in ihrer Kleinförmigkeit eine Scharnierfunktion zwischen dem Gesamtkollektiv der Protestierenden und dem Individuum einnehmen (Kapitel 4.7.5).

4.7.1 Spannung zwischen Individualität und Kollektivität

Die Betonung der eigenen Individualität spielt bei den Interviewees auch eine wesentliche Rolle, wenn sie sich ins Verhältnis zum Kollektiven setzen. Es zeichnet sich ab, dass kollektives Handeln grundsätzlich als Einschränkung der eigenen Autonomie verstanden wird, die ihrerseits einen hohen Stellenwert zu haben scheint. Dementsprechend wird genau abgewägt, ob die eigene Autonomie situativ aufgegeben wird. So stellt Lena aufgrund ihrer bisherigen Protesterfahrungen fest:

„Ich finde größere Gruppen sehr anstrengend. Ich mag gerne kleine Aktionen mit- keine Ahnung- fünf Leute, zehn Leute maximal, irgendwie. Ich hab mich häufiger auf größere Sachen eingelassen. Das fand ich immer sehr, sehr anstrengend.“ (Lena)

Sie begründet diese Aussage mit der Vergrößerung der ohnehin schon vorhandenen „Anspannung“ vor Aktionen, wenn aufgrund der großen Teilnehmer_innenzahl die Diskussionen umfangreicher und aufwändiger werden. Bei Lena scheint es sich vor allem um den Wunsch nach Autonomie, aber auch nach Ruhe und Ausgeglichenheit zu handeln. Deshalb hat sie sich aufgrund ihrer Erfahrungen dafür entschieden, eher in Kleingruppen zu agieren oder auch allein. Bezogen auf die von ihr meistgenutzte Protestform des Kletterns sagt sie:

„Aber ich würde nicht sagen dass es da gefährlicher ist wenn ich alleine bin oder nicht beziehungsweise ich bin mir dann dessen bewusst, dass mich dann keiner retten kann, dann entsprechend baue ich mir ein System, wo ich selbst wenn es mir richtig schlecht geht normalerweise noch runterkomme. Oder ich nehme ein gewisses Risiko in Kauf.“ (Lena)

Die Entscheidung gegebenenfalls auch allein zu agieren wird in der Vorbereitung der Aktion mitberücksichtigt. Entweder ist die Kletteraktion dann darauf ausgelegt, ohne Unterstützung auszukommen oder sie wägt ihren Wunsch nach Ruhe, Ausgeglichenheit und Autonomie einerseits gegen den Wunsch nach Sicherheit und physischer Unversehrtheit andererseits ab. Das Erfahrungswissen, auf das sie hier aufbaut, besteht also zum einen in den Erfahrungen mit Gruppenaktionen und zum anderen in der Erfahrung der größeren Verletzlichkeit bei Einzelaktionen. Für Lena ist das Agieren in Kleingruppen scheinbar optimal, notfalls entscheidet sie sich jedoch für eine individuelle Aktion, wobei sie gegebenenfalls auch ein „gewisses Risiko in Kauf“ nimmt. Der Wunsch nach Verwirklichung von Autonomie und Ausgeglichenheit kann dabei den Wunsch nach Sicherheit hinsichtlich leibkörperlicher Unversehrtheit überwiegen. Selbst das Agieren in Kleingruppen scheint damit als Wunsch eher sekundär. Mit etwas anderer Begründung stellt Felix seine situative Bevorzugung individuellen Agierens als Clown bei Protesten gegenüber dem Agieren in Gruppen, wie der →Rebel Clowns Armee dar:

„Ich glaub, das ist total schön, wenn man 'ne Gruppe hat, mit der man viel arbeiten kann und viel auch konzeptuelle Sachen machen kann und auch so einen Grundtenor hat, den man gemeinsam tragen kann. Aber als Clown, wie ich mich bis jetzt erlebt hab, weiß ich, dass ich das nicht immer kann. Also dass ich oft dann eben auch mein Krams mache und find das irgendwo auch ganz schön, dass man als Clown eben auch die Freiheit hat sich individuell zu bewegen und auch Leute direkt zu spiegeln, aber das sind eben zwei verschiedene Möglichkeiten als Gruppe oder nicht.“ (Felix)

Felix bezieht sich – ähnlich wie Lena – positiv auf kollektives Handeln, wenn es sich um kleinere Gruppen innerhalb des Protestkollektivs handelt. Diese Gruppen sind nicht zufällig, sondern das gemeinsame Handeln ist strategisch aufeinander abgestimmt und vorbereitet. Auch Felix betont gegenüber diesem möglichen Agieren in einer Gruppe jedoch die eigene Autonomie, die er in singulärem Handeln erlebt. Er stellt gleichzeitig heraus, dass die clowneske Ausdrucksform ermögliche, immer wieder neu zu entscheiden, ob man individuell oder kollektiv agieren wolle. Simones Betonung der eigenen

Autonomie bezieht sich auf ihr Handeln innerhalb eines Kollektivs. Sie beschreibt eine Situation am Beginn der Sitzblockade →BlockG8:

„Ich wollte einfach für mich- ich glaubte sowieso nicht, dass wir da gerade jetzt sofort geräumt werden. Also fand ich das albern, mich da jetzt sofort einzuhaken, weil die Situation war einfach nicht so, dass da jetzt Leute angefangen hätten uns zu räumen. Und außerdem find ich es grundsätzlich so, dass jeder das für sich entscheiden können soll und ich wollte das einfach in dem Moment nicht machen, so. Und fand es einfach doof, dazu genötigt zu werden und so unfreundlich dazu angehalten zu werden das zu tun. Also weil ich es grundsätzlich halt total wichtig finde, dass jeder für sich entscheiden kann, wann für ihn Schluss ist oder auch aufzustehen und zu gehen aus einer Blockade ohne blöde Kommentare zu ernen.“ (Simone)

Simone hat keine generellen Vorbehalte gegen das Unterhaken der Arme mit den Sitznachbar_innen bei einer Blockade. Sie findet dies jedoch nur unter bestimmten Bedingungen sinnvoll. Eine davon, die sie hier nennt, ist eine unmittelbar bevorstehende Räumung. Ihre Aussage deutet darauf hin, dass auch für andere das Einhaken nur in der Räumungssituation Sinn mache. Insofern unterscheiden sich hier die Wahrnehmungen der situativen Gegebenheiten. Simone vertraut dabei nicht auf die Situationseinschätzungen anderer, sondern auf die eigene. Dies ist wiederum ihrem Erfahrungswissen geschuldet (vgl. Kapitel 4.4). Sich in der benannten Situation nicht unterhaken zu wollen, ist darüber hinaus nicht nur der verschiedenen Situationswahrnehmung und -einschätzung geschuldet, sondern „grundsätzlich“ ist für Simone wichtig, dass jeder und jedem zugestanden wird, aus diesen eigenen Wahrnehmungen auch individuelle Handlungsentscheidungen abzuleiten. Damit ist nicht gesagt, dass Entscheidungen individuell getroffen werden *müssen*. Es muss aber die Möglichkeit dafür geben. Simone beschreibt, die Aufforderung habe die Form einer ‚Nötigung‘ gehabt. Sie verwendet damit eine Vokabel, die gerade auch in der juristisch-politischen Debatte um die Strafbarkeit von Sitzblockaden eine zentrale Rolle spielt. Juristisch wird Nötigung in Zusammenhang mit der Androhung von Gewalt oder einem anderen „empfindlichen Übel“ (StGB, § 240) genannt. In Simones Darstellung geht es gleichsam nicht um die Außenwirkungen des Protesthandelns, sondern gewissermaßen um deren Innenwirkung. Sie verweist so auf eine Form der Verletzungsmacht zwischen Aktivist_innen bzw. einen internen Disziplinierungsversuch. Der Respekt für die Autonomie des_der Einzelnen scheint für Simone eine Bedingung für das Agieren im Kollektiv, was auch daran deutlich wird, dass sie der Aufforderung sich unterzuhaken nicht nachkommt, sondern die Blockade an dieser Stelle verlässt, um ein Stück weiter wieder dazuzustoßen (Simone).

Bei Doris wird das Verhältnis zum Kollektiv über Vertrauen thematisiert:

„ansonsten hab ich mich ganz oft zurückgezogen, unwohl gefühlt, weil ich das Vertrauen in die eigenen Leute nicht hab. (1) So aus der zehnten, zwanzigsten Reihe Steine von hinten werfend, oder wenn (2) eine Menschenmenge Bullen einzeln erwisch haben wie sie dann da (1) oft nicht mehr inne halten konnten, und und und. Also das hat mich nur angewidert. Oder ich hab dann die Leute angebrüllt sie sollen aufhören oder so. Also das ist dann für mich schon- da hab ich null Vertrauen. Bestimmt in einige schon, aber nicht in diese Masse.“ (Doris)

Doris beschreibt hier Praktiken, die aus der Menge heraus ausgeübt werden, als individuelle Verunsicherung. Sie sorgt sich sowohl bezüglich der nichtreflektierten Verletzungsmacht gegenüber anderen Aktivist_innen durch das Werfen von Steinen aus der „zehnten, zwanzigsten Reihe“ als auch hinsichtlich der entgrenzten Verletzungsmacht gegenüber Polizist_innen. Aktivistische Menschenmengen werden von ihr daher eher mit Argwohn betrachtet, sie fühlt sich „unwohl“. Ihre Konsequenz besteht in individuellem Rückzug bzw. einem Rückzug in Kleingruppen, worauf in Kapitel 4.7.5 näher eingegangen wird. Carlas Entscheidung, singular zu agieren, bezieht sich auf die Frage der Effektivität. Hinsichtlich einer Aktion in einem Flughafenterminal schildert sie:

„alleine komm ich halt überall rein. Das weiß ich auch. Wenn ich mit vier fünf Leuten bin komm ich nicht überall rein. Und das nutz ich schon.“ (Carla)

Auch sie stellt damit das Situationsspezifische heraus und bringt dies in Verbindung mit ihrem körperlichen Selbst-Bewusstsein, das hier bedeutet, sich darüber bewusst zu sein, als einzelne Person Zugang zu anderen Räumen zu bekommen als mit einer Gruppe (vgl. Kapitel 4.4.5). Gleichwohl geht es darum, sich zunächst einmal Zugang zu verschaffen zu dem Ort, an dem dann eine kollektive Aktion stattfinden soll. Es wird damit je nach Situation und strategisch entschieden, wann der singuläre Körper zum Einsatz kommt und wann kollektiv agiert wird. Über den Einsatz des eigenen, individuellen Körpers wird im Sinne der kollektiven Aktion entschieden. Anders als bei Lena, Felix und Simone denkt Carla an dieser Stelle stärker vom Kollektiv her, also vom Nutzen, den eigene, gegebenenfalls individuelle Handlungsentscheidungen für das Kollektiv haben. Auch bei Steffen finden sich solche Überlegungen, die stärker vom Kollektiv her denken:

„wenn dann dabei rauskommt ich bin heute irgendwie echt nicht bereit, was weiß ich vorne mitzulaufen oder sonst was (1) das dann halt auch nicht zu machen, weil das ist glaub ich was, was (2) was für Aktionen dann auch verheerend ist. 'Ne Gruppe, die total entschlossen tut und bei der ersten Bullenkette total wie ein Hühnerhaufen auseinanderrennt. Da ist niemandem geholfen. Von daher (2) ja ist glaub ich als Aktionsvorbereitung für sich selber so 'ne innere Klarheit zu kriegen, wie bin ich denn so drauf und wie weit würd ich gehen heut oder so oder was bin ich bereit einzustecken, ich glaub das ist es eher.“ (Steffen)

Steffen stellt die bewusste individuelle Handlungsentscheidung als Verantwortung gegenüber dem Kollektiv dar. Sich selbst darüber bewusst zu sein, wie stark man situativ seine eigene Verletzlichkeit exponieren will, ist damit nicht nur individuell sinnvoll, sondern auch für das Kollektiv. Dieser Darstellung nach kann ein Kollektiv vor allem dann effektiv sein bzw. Verletzungsmacht ausüben, wenn die einzelnen Mitglieder des Kollektivs aufgrund bewusster individueller Entscheidungen handeln. In dieser Sequenz wird herausgestellt, inwiefern kollektives Handeln auf einer Summe individueller Entscheidungen beruht, die auf die Frage nach körperlichem Selbst-Bewusstsein zurückgehen (vgl. Kapitel 4.4.5). Ein Kollektiv, dessen Handeln nicht auf individuelle

Handlungsentscheidungen aufgebaut ist, täuscht sich dabei gewissermaßen selbst: Es „tut“ nur „total entschlossen“. Ein solches Verständnis des Kollektivs als Summe von Individuen findet sich auch bei Doris:

„Das Kollektiv besteht aus Individuen. Also ist es die Summe der individuellen Wahlmöglichkeiten, die ein Kollektiv bereichert.“ (Doris)

An anderer Stelle im Interview stellt Doris heraus, dass sie mit Wahlmöglichkeiten meint, sich nicht auf eine Protestform zu beschränken, sondern die Protestform situativ auszuwählen. Die Wahl besteht dabei insbesondere in der Entscheidung zwischen potentiell unterschiedlich verletzungintensiven Protestformen. Um das Kollektiv effektiver zu machen, in seiner Verletzungsmächtigkeit zu stärken, kommt es auf die individuellen Handlungsmöglichkeiten an. Wesentlich an dieser Aussage von Doris ist, dass das Kollektiv kein eigenständiger Akteur ist, sondern die Summe von individuellen Einzelakteur_innen. Dass Kollektive eben gerade aufgrund ihrer Kollektivität eigenständige Handlungsweisen entwickeln, bleibt an dieser Stelle unberücksichtigt. Stattdessen wird in dieser Sequenz das kollektive Handeln auf individuelles Handeln zurückgeführt. Bei den Wahlmöglichkeiten bezüglich der Protestformen wird die vor allem hinsichtlich physischer Dimensionen verletzungintensivere Form nicht notwendigerweise als die grundlegend verletzungsmächtigere betrachtet, wie in einer Sequenz aus dem Interview mit Steffen deutlich wird:

„diese kleinen Schwarzen-Block-Dinger [...] Das hat's politisch überhaupt nicht mehr gebracht und mit dieser Sache zu gucken, dass man mit mehr Leuten weniger Regelüberschreitungen macht und damit aber viel effektiver ist- also ich weiß nicht- drei vierhundert Leute, die halt versuchen mit allen Mitteln was weiß ich auf die Bullen loszugehen um danach auf die Nazis loszugehen ist schon auch so ein bisschen (1) angesichts der Kräfteverhältnisse ein bisschen utopisch. Was einem bleibt ist dann oftmals 'ne Beule und das Gefühl, dass man einer der wenigen ist, die halt (1) die das Richtige tun oder so, aber das hilft einem ja politisch auch nicht weiter. Das ist vielleicht für's eigene Ego dann gut, und dieses Ding aber da weniger konfrontativ, aber mit viel mehr Leuten vorzugehen, eröffnet politische Räume. Das find ich politisch total richtig.“ (Steffen)

Anders als Doris, die die Individualität im kollektiven Handeln benennt, sieht Steffen den politischen Gewinn in der Zurückstellung von Individualität zugunsten massenhaften kollektiven Handelns. Die „kleinen Schwarzen-Block-Dinger“ sieht er vor allem als individuelle Selbstbestätigung moralischer Überlegenheit, nach außen jedoch als wenig verletzungsmächtig, sondern vor allem als verletzunggefährdend. Anders als der verletzungsmächtige Einsatz der eigenen Verletzlichkeit, indem letztere bewusst zur Schau gestellt wird, ist der Wirkmechanismus hier umgekehrt: Die zur Schau gestellte vermeintliche Verletzungsmacht vor allem physischer Dimension exponiert letztlich eher die eigene Verletzlichkeit. Um das eigene kollektive Handeln effektiver zu machen, setzt er darauf, individuell bevorzugte Handlungsweisen zurückzustellen zugunsten einer kollektiven Handlungsform, die aufgrund ihrer Größe überhaupt als kollektives Handeln

verletzungsmächtig ist. Die Größe des Kollektivs wird dabei durch die Einigung auf „weniger Regelüberschreitungen“ und damit Breite der Beteiligung erreicht. Während er individuell bestimmte Regelüberschreitungen befürwortet – Steffen spricht im Interview von einer Sozialisation in autonomen Gruppen und beschreibt sich gegenwärtig als →postautonom – spielen diese für ihn gegenwärtig im kollektiven Protesthandeln eine untergeordnete Rolle. Steffen zieht diese Konsequenzen, weil er individuelle Verletzlichkeit ins Verhältnis zur kollektiven Verletzungsmacht setzt: Der Einsatz der individuellen Verletzlichkeit, indem in kleinen Gruppen agiert wird, stellt sich für ihn als wenig zielführend im Sinne einer Ausübung von Verletzungsmacht dar. Die Sinnhaftigkeit des Einsatzes der eigenen individuellen Verletzlichkeit wird in Frage gestellt. Zudem stellt Steffen in Bezug auf die „autonomen Gruppen der neunziger, die ich so mitgekriegt habe“ fest, dass das Ausmaß der Verletzlichkeit, die man für Straßenprotest einsetzen will, kaum kollektiv thematisierbar war:

„Ich find das ist auch was, was in Gruppen (1) nur sehr schwer ausgehandelt werden kann (...) Aber für 'ne Gruppendynamik ist es dann doch eher so zu sagen ‚hm, ich hab eigentlich Angst‘ oder ‚ich trau mir das jetzt nicht zu‘ oder so das zu sagen ist glaub ich deutlich schwieriger wie ‚auf. Komm jetzt. Alle losrennen‘ oder so“ (Steffen)

Je hochgradiger der Einsatz der eigenen Verletzlichkeit bzw. dessen Exponierung ist, desto schwieriger scheint deren Thematisierung im Sinne einer Problematisierung. Stattdessen ist jede_r Einzelne auf sich selbst zurückgeworfen in der Auseinandersetzung darüber, in welchem Ausmaß die eigene Verletzlichkeit exponiert wird. Es scheint eine große Diskrepanz zu bestehen zwischen den vermeintlichen Anforderungen bestimmter ‚autonomer Gruppen‘ und der eigenen individuellen Bereitschaft, die eigene Verletzlichkeit ‚auf's Spiel zu setzen‘. Diese Diskrepanz wird verkleinert durch weniger, dafür aber massenhafte ‚Regelüberschreitungen‘. Die individuelle Verletzlichkeit wird sowohl aufgrund der Menge der Beteiligten als auch durch die Art des individuellen Körpereinsatzes verringert. Auffällig ist in dieser Darstellung, was nicht als Möglichkeit der Verringerung dieser Diskrepanz erwähnt wird, nämlich die kollektive Reflexion über Verletzlichkeit: über Ängste, emotionale Belastungen etc. Zwar kommt Steffen auch darauf zu sprechen, dass Gruppen die individuellen Entscheidungen für Rückzug aus einer Protestsituation akzeptieren und auch konkrete Unterstützung anbieten:

„Wo dann auch völlig klar war, das wird akzeptiert oder das ist dann eher so die Frage ‚okay, wer bleibt jetzt mit Dir da‘ oder so.“ (Steffen)

Dem voraus geht aber eben ein individueller Entscheidungsprozess mit einem individuellen Ergebnis (vgl. Kapitel 4.4.4). Es wird deutlich, dass zumindest im Entscheidungsprozess der_die Einzelne als auf sich selbst zurückgeworfen verstanden wird. Bei Lena drückt sich dieses Spannungsverhältnis zwischen Individualität und

Kollektivität zudem dahingehend aus, dass ihr Unterstützung zum Teil verwehrt wird:

„es gibt ab und zu natürlich Freunde, die sagen ‚ey Lena wir haben keinen Bock auf dich auf der Demo, weil wir gerade nicht in der Lage sind, deine Ausraster zu, (4) damit umzugehen.‘ Dass es sie auch belastet. Dass darf man auch nicht vergessen, das ist nicht unbedingt unsolidarisch.“ (Lena)

Lena stellt hier da, dass die Konsequenzen ihrer posttraumatischen Belastungsstörung, welche sie als Ursache für die hier benannten „Ausraster“ nennt (vgl. Kapitel 4.2.1), gleichzeitig zu einer Grenzziehung zwischen individuellen und kollektiven Praktiken führen. Das Kollektiv kann auch durch die emotionalen Belastungen Einzelner überfordert sein. Einerseits legt dies die Deutung nahe, dass emotionale Stabilität als Bedingung verstanden wird, die an Aktivist_innen gestellt wird und jede_r, der_die diese Bedingungen nicht erfüllt, ausgeschlossen wird. Andererseits wird durch die Aussage „das ist nicht unbedingt unsolidarisch“ die Deutung nahegelegt, dass eben die Thematisierung der emotionalen Instabilität einer Person durch das Kollektiv eine besondere Aufmerksamkeit für den_die Einzelne_n anzeigt. Des Weiteren verweist diese Darstellung auf eine kollektive Reflexion darüber, welchen Anforderungen das Kollektiv gewachsen ist. In diesem Falle gibt es die Einschätzung, als Kollektiv situativ keinen Umgang mit individuellen Traumata zu finden.

4.7.2 Verletzungsmacht der Menge

Straßenproteste generieren typischerweise durch vor allem drei Aspekte öffentliche Aufmerksamkeit. Diese sind 1.) eine große Anzahl an beteiligten Aktivist_innen, 2.) ein hohes Ausmaß physischer Gewalt oder Sachbeschädigungen sowie 3.) kreative bzw. spektakuläre Aktionsformen. Typischerweise muss mindestens einer dieser Aspekte erfüllt sein, um auch medial wahrgenommen zu werden. Auffällig ist, dass in Deutschland seit Ende der 1990er Jahre in verschiedenen Kontexten diese Aspekte kombiniert wurden. Dies ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass in Deutschland längst nicht die Teilnehmer_innenzahlen bei Demonstrationen erreicht werden wie in anderen Ländern. Experimentiert wurde und wird z.B. mit der Massenkompabilität von Aktionen zivilen Ungehorsams, was neben der medialen Aufmerksamkeit auch stärker als eine traditionelle Demonstration einen eigentlich geplanten Ablauf stört oder dies zumindest intendiert: Während des →G8-Gipfels 2007 sorgte die Sitzblockade von →BlockG8 mit insgesamt bis zu 10000 Aktivist_innen nicht nur für mediale Aufmerksamkeit, sondern auch für Störungen im Ablauf des Gipfeltreffens. Nachdem seit Jahren der Schienenabschnitt zwischen Lüneburg und Dannenberg, der anlässlich von Castortransporten tagelang für den sonstigen Zugverkehr gesperrt war, durch autonome Kleingruppen heimlich ‚geschottert‘ wurde, gab es 2010 und 2011 im Vorfeld der Castortransporte bereits massenhafte Selbstbechtigungen, sich an der großangelegten Kampagne →Castor?

Schottern! zu beteiligen.

In den Interviews wird vor allem eine Verletzungsmacht von massenhaftem Protest thematisiert, die zum einen im Überraschungsmoment des kollektiven Agierens liegt und zum anderen in der Formation als Kollektiv in der Zerstreung. Diese zwei Aspekte werden im Folgenden anhand einiger Interviewsequenzen verdeutlicht. Erwähnung findet in mehreren Interviews die →Fünf-Finger-Taktik, deren Effekt von Thomas geschildert wird:

„Und vorher war eigentlich immer geübt gewesen, dass, wenn man auf so eine Polizeikette trifft, man läuft ja erst in so einem langen Zug und dann fächert man sich aber möglichst breit aus, weil wenn man noch ein Pulk bleibt, was instinktiv die meisten machen, weil man irgendwie zusammen bleiben will so ein bisschen, dann macht man so dieses Schafherdenprinzip und lässt sich zusammentreiben und ist dann leicht einkesselbar oder leicht aufhaltbar. Wenn man sich aber auseinanderzieht, was halt vorher geübt wurde, ganz breit, dann müssen die Polizisten auch auseinanderrennen und dann plötzlich tauchen Lücken auf und so und dann kann man da schnell durch.“ (Thomas)

Bei der →Fünf-Finger-Taktik handelt es sich um ein Mittel, Polizeiketten zu überwinden bzw. zu ‚durchfließen‘, wie es im Unterschied zum ‚Durchbrechen‘ genannt wird. Nicht der ‚Pulk‘ macht verletzungsmächtig, sondern im Gegenteil: Er macht das Kollektiv als Ganzes verletzlich. Die Menge hat hier eben keine Massenornamentik im Sinne Kracaurs (1963), sondern lässt sich präziser mit Schwarmtheorien erfassen. Die →Fünf-Finger-Taktik beinhaltet eben genau die Idee, die allgemeines Strukturprinzip von Schwärmen ist:

„der Richtung der Mehrheit zu folgen, beständig in Bewegung zu bleiben, nach der Mitte zu streben und zugleich Nähe und Abstand zu anderen Schwarm-Mitgliedern zu halten“ (Brandstetter 2007: 69, vgl. auch Kapitel 3.3.4).

Es handelt sich also gewissermaßen um eine Kollektivität in der Zerstreung, die gleichwohl nicht strukturlos ist. Der/die Einzelne wird im Moment des Ausschwärmens verletzlich, z.B. dadurch, dass die →Fünf-Finger-Taktik beinhaltet, dass es Einzelne gibt, die sich zumindest zeitweise von der Polizei aufhalten lassen. Die Verletzungsmacht des Kollektivs wird dadurch jedoch gestärkt, denn dadurch, dass Einzelne von der Polizei aufgehalten werden, entstehen größere Lücken, die dem Großteil der Aktivist_innen ermöglicht, eben die Polizeikette zu ‚durchfließen‘ statt zu ‚durchbrechen‘. Die →Fünf-Finger-Taktik beinhaltet damit auch eine Ambivalenz zwischen individueller und kollektiver Verletzlichkeit: Die Durchführung ist darauf angewiesen, dass entweder bereits im Vorfeld oder während der Aktion spontan Aktivist_innen bereit sind, gegebenenfalls individuelle Verletzung in Kauf zu nehmen zugunsten der Verletzungsmächtigkeit des Kollektivs. Simone beschreibt die unmittelbare Konfrontation mit der Polizei im Rahmen der →Fünf-Finger-Taktik folgendermaßen:

„[ich] stand da irgendwie direkt vor zwei Bullen, die mich dann erst mal sozusagen im Schach hielten, aber ich sie sozusagen ja auch, weil sie da nicht weg konnten und irgendwann haben sie halt in zwei verschiedene Richtungen geguckt und dann bin ich einfach zwischen durch gegangen, so. Und das war halt überhaupt kein Problem, aber. Dann saßen wir irgendwann auf der Straße mit einer kleinen Gruppe von Leuten und dann hab ich dann plötzlich das Gefühl gehabt, plötzlich stockte dieser Strom von Leuten, die nachkamen, obwohl die Reihen genau so locker waren wie vorher. Ich hatte das Gefühl, da fehlten so ein paar Entschlossene, die da durchgehen und zeigen, dass es möglich ist einfach durchzulaufen.“ (Simone)

In dieser Schilderung wird gleichzeitig deutlich, wie konfrontationsarm das ‚Durchfließen‘ sein kann und dass es gleichsam eine ‚Entschlossenheit‘ braucht, hinter der steht, kurzzeitig die eigene Verletzlichkeit besonders zu exponieren, denn das Durchlaufen der Polizeikette beinhaltet immer auch das Risiko, doch festgehalten zu werden oder z.B. durch den Einsatz von Pfefferspray am Weitergehen gehindert zu werden. Das Stocken des Stroms bricht eben auch mit der Regel des Schwarms „beständig in Bewegung zu bleiben“ (Brandstetter 2007: 69). Die „Entschlossene[n]“ hätten eben in dieser Situation den möglicherweise aufgrund mangelnder Erfahrung Unentschlosseneren das Prinzip des ‚Durchfließens‘ direkt vermitteln können (vgl. auch Kapitel 4.8). Auf die Nachfrage, was genau ihn so beeindruckt habe an der →Fünf-Finger-Taktik, antwortet Steffen:

„Weil das super funktioniert hat und die Bullen ziemlich planlos dastanden und nicht wussten, was sie tun sollen beziehungsweise an dem Punkt, wo sie eigentlich (1) einen Gegner gebraucht hätten um ihr Einsatzziel zu erreichen, was der zwar überall, aber für sie nicht greifbar. Also das fand ich ziemlich ziemlich beeindruckend. Das war 'ne Castorblockade, wo dann diese Finger ausgeschwärmt sind und die Bullen überhaupt nicht wussten, was sie jetzt damit zu tun haben. Sie haben wahrscheinlich erwartet, dass sie angegriffen werden frontal und versucht wird durch die Reihen zu brechen mit 'nem großen Block, der in Ketten auf sie zustürmt und schon Minuten vorher runterzählt oder so, was ja einfach so auch nicht mehr (Lachen) funktioniert vielleicht auch noch nie funktioniert hat. Und stattdessen ist man halt einfach da losgelaufen. Und das hat wunderbar geklappt. Also da hat man einfach in dem Punkt gar nicht sich auf die Art der Konfrontation, wie einem die Bullen das so vorgeben, hat man sich nicht eingelassen.“ (Steffen)

Steffen stellt heraus, dass die Bewegungsform auch dazu führt, nicht greifbar zu sein. Der Zugriff auf den_die Einzelne_n wird zwar individuell scheinbar erleichtert, aber durch das Auftreten im Kollektiv, das gerade in der Zerstreuung machtvoll wird, erschwert es die Einschätzung davon, auf welche Einzelperson der polizeiliche Zugriff sinnvoll wäre. Grund dafür ist auch die Verwirrung, die die →Fünf-Finger-Taktik nach dieser Darstellung bei der Polizei auslöst, die es gewohnt sei, dass „mit 'nem großen Block, der in Ketten auf sie zustürmt und schon Minuten vorher runterzählt“ Polizeiabsperungen durchbrochen werden. Auf eine Polizeikette einfach loszulaufen bzw. loszugehen statt zu rennen und dies letztlich in der Zerstreuung und damit zeitweisen Vereinzelung zu tun, setzt eine Entschlossenheit voraus, die eben auch den bewussten Einsatz des eigenen Körpers in seiner Verletzlichkeit beinhaltet. Die Entschlossenheit im Sinne eines reflektierten Handelns wird insbesondere auch durch das verzögerte, aber gleichwohl nicht zögerliche Vorwärtsbewegen sichtbar. Dominantes kinästhetisches Empfinden wird

so herausgefordert.

Die Kollektivität als Schwarm wird jenseits der →Fünf-Finger-Taktik von Carla angesprochen, die sich im Folgenden auf die Demonstrationsform ‚Out of Control‘ bezieht, bei der Gruppen aus der Demonstration heraus immer wieder die Richtung wechseln oder sich zerstreuen, um an anderer Stelle wieder zusammenzufinden.⁸⁵ Die Frage der Richtungsänderung des Schwarms bzw. der sich verändernden Abstände der Mitglieder und ihrer Organisierung im Raum (vgl. Brandstetter 2007: 69) spielen dabei eine wesentliche Rolle:

„Daran überzeugt mich, dass es gefährlich ist, dass wenn man nicht klar definierbar ist als Gruppe dieses Gefühl entsteht oh die können ja überall sein. Und die finden Schlupflöcher. Und man ist natürlich zu viert oder zu fünft viel flexibler. Man kann ganz andere Sachen machen und man kann parallel Aktionen machen und Leute können irgendwelche Zentralen besetzen. Also dieses Diffuse hat ja was sehr Subversives. Und das ist natürlich total reizvoll. Halt zu sagen, man ist nicht greifbar. Es ist jetzt nicht klar man läuft von A nach B, sondern man ist irgendwie überall und es ist überhaupt nicht klar, wo man ist und wer das eigentlich ist und wieso eigentlich und so.“ (Carla)

Die Unberechenbarkeit des kollektiven Agierens in der Zerstreung stellt eine besondere Verletzungsmächtigkeit her. Dadurch, dass eine Vielzahl von aufeinander bezogenen, aber im Raum verstreuten Kleingruppen agiert, wird das Ausmaß des kollektiven Handelns unberechenbar. Im Unterschied zu einer klassischen Demonstration, die einer vorgegebenen Route folgt, ist das kollektive Handeln hier von ständiger Bewegungsänderung geprägt, was auch die einzelnen Teile des Kollektivs immer wieder anders zueinander in Beziehung setzt. Das Raum-Zeit-Gefüge solcher Kollektive wird immer wieder verändert durch die Gleichzeitigkeit verschiedener Praktiken, die Ungleichzeitigkeit ähnlicher Praktiken oder auch die Gleichzeitigkeit ähnlicher Praktiken. Im Kapitel 4.2.2 wurde auf das Verständnis von Verletzlichkeit als Ausgeliefertsein ausführlich eingegangen. Die Formulierung ‚nicht greifbar zu sein‘ ruft den unmittelbaren Gegensatz davon ab. Es stellt damit eben gerade eine Verletzungsmacht her über die Verringerung der Exponierung eigener Verletzlichkeit.

Massenhafte kollektive Protestpraktiken eignen sich darüber hinaus dafür, dass in ihrem Kontext kollektive Praktiken ermöglicht werden, die eher von Kleingruppen getragen werden:

„möglichst viele eigenständige autonome Planungen können halt nebenher laufen. Und dann reicht das halt sagen wir mal von 'ner großen Demovorbereitungsgruppe von zwanzig Leuten weiß vielleicht 'n halber oder einer, dass da was geplant ist. Das reicht ja. Das müssen ja die andern gar nicht wissen. Es ist halt immer gut, wenn da einer ist, der weiß, da passiert noch was, damit er sagen kann das ist im Sinne oder nicht im Sinne von der Hauptdemo.“ (Carla)

Auch hier lässt sich das Schwarmkonzept, wie es Brandstetter formuliert, anwenden: Wichtig ist, dass die autonom geplanten Praktiken noch in Beziehung stehen zu den

⁸⁵ Vgl. z.B. „Out of Control - Demonstrationskultur in der Weite des Raumes“, 11.11.2007, online: <http://gipfelsoli.org/Texte/Militanz/4433.html>, [20.5.2014]

Praktiken der anderen Aktivist_innen, die vielleicht nur als Demonstrationsteilnehmer_innen agieren. Sowohl autonome Planungen als auch die „Hauptdemo“ müssen einen geteilten Spielraum haben, damit alle Beteiligten trotz unterschiedlicher Praktiken noch ein gemeinsames kollektives Handeln wahrnehmen. Die „kollektive Virtuosität“ (van Eikels 2007: 124) wird hier dadurch erreicht, dass hinsichtlich jeder autonomen Planung jemand von der Demonstrationsvorbereitungsgruppe Bescheid weiß, um die Abgestimmtheit mit der Ausrichtung der Demonstration sicherzustellen. In diesem Sinne könnte angelehnt an den Labanschen Bewegungschor von der Orientierung an „Bewegungsführer_innen“ gesprochen werden (vgl. Hardt 2004: 306 und Kapitel 3.3.4). Letztlich besteht damit das Verletzungsmächtige der Menge auch darin, massenhaftes kollektives Agieren mit dem Agieren in Kleingruppen zu verknüpfen. Dass Agieren der Kleingruppen innerhalb großer Protestkollektive hat wiederum den Überraschungsmoment, der dazu führt ‚nicht greifbar zu sein‘.

4.7.3 Kollektivität als Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein

In Kapitel 4.2.3 wurde auf Plessners anthropologischen Grundtenor rekuriert, dass es für den Menschen nicht nur die Notwendigkeit gibt, sein eigenes Leben zu führen, sondern dass dies auch bedeutet, dass er das Vermögen dazu hat. Der Mensch ist zu sich selbst ermächtigt. Erst dieses Vermögen befähigt ihn überhaupt zur Selbst-Disziplinierung oder anders ausgedrückt: Selbst-Disziplinierung ist eine Form, Macht über sich selbst auszuüben (vgl. Kapitel 4.5.1). Im vorliegenden Kapitel wird nun dargelegt, inwiefern (massenhafte) kollektive Praktiken von den Interviewten als sowohl individuelles als auch kollektives Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein verstanden werden. Carla merkt bereits am Interviewanfang an:

„es hat diese Demosache gar nicht mehr so, dass ich denke, dass man damit unglaublich viel bewirkt. Das war auch damals schon nicht so. Sondern mehr das selbstkonstituierende Moment. Also dieses Gefühl, ich bin nicht alleine. Also ich brauch dieses Gefühl, dass ich mit meinen Anliegen und mit meinen- mit meiner Unruhe dem System gegenüber und meinem extrem tief sitzenden Gefühl von Ungerechtigkeit- Das ich damit einfach- dass ich- dass da dreihundert, tausend, zweitausend, viertausend Leute sind, die das auch so finden. Und das ist für mich viel wichtiger an den Demos häufig, mittlerweile, als dass ich denke, dass ich sozusagen was damit bewirken kann, ist sozusagen das Gefühl oh guck doch mal links und rechts. Denen geht's genauso. Also ich glaub für mich ist es häufig so 'n Auftanken. So ein Gefühl, wie wir sind nicht alleine. Wir sind viele.“ (Carla)

Für Carla sind Demonstrationen in erster Linie ‚selbstkonstituierend‘. Sie spricht dabei vom singulären Selbst, das aufgrund des Wissens, dass die eigenen Sichtweisen von vielen geteilt werden, sich bestätigt und bestärkt fühlt. Das Kollektiv wirkt damit an der Konstitution des Selbst mit oder anders ausgedrückt: Das Selbst bleibt von der Wahrnehmung, nicht alleine zu sein, nicht unberührt, sondern diese Wahrnehmung unterstützt die Form, in der das eigene Leben geführt wird. Die Bezeichnung des

„Auf tankens“ verweist darauf, dass eine solche Selbstvergewisserung von Zeit zu Zeit notwendig ist. Die Gewissheit über geteilte Ansichten und Gefühle muss immer wieder hergestellt werden. Bedeutsam scheint dabei, dass es nicht um ein kleines Kollektiv geht, sondern um eine große Menge. Dies drückt sich in den letzten zwei Sätzen dieser Sequenz aus, in der sie nicht mehr nur vom singulären Selbst spricht, sondern von „wir“, die nicht alleine, sondern viele seien. Johanna beschreibt das Miterleben der Proteste gegen den →G8-Gipfel 2007 als in erster Linie konstitutiv für ein kollektives Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein:

„Und auch das Miteinander, ich glaube, was mich am meisten beeindruckt hat insgesamt also nicht nur an unserer Aktion, sondern an der gesamten Demonstration und auch an den Tagen danach in Rostock und Umgebung ist, dass es doch eine ganze Menge Leute gibt in Deutschland, die sich mit wichtigen Themen auseinandersetzen auch, Alternativvorschläge dazu haben. Ich hab für mich, für meinen Teil ich bin ja schon ein bisschen älter und ich glaube meine Generation ist jetzt auch ein bisschen so in so ein Loch gefallen naja mein Gott wir haben damals gegen die Atomkraftwerke demonstriert und letztendlich sind sie doch gebaut worden. Wir haben gegen Pershings demonstriert und letztendlich haben sie sie doch stationiert. Also es gab ja viel Proteste und die wenigsten der Proteste haben wirklich etwas nachhaltig bewirkt. Und dann denk ich war- so in den letzten Jahren hab ich gedacht, naja, meine Generation ist ermüdet und die Jugend von heute ist auch- ist nicht mehr so politisch [...] Wenn man sich auch nicht in bestimmten Kreisen aufhält, kriegt man es natürlich auch nicht mit. Und das fand ich, glaub ich, eine ganz wichtige Erfahrung, dass es sehr wohl sehr viele Menschen gibt, die sich kritisch damit auseinandersetzen.“ (Johanna)

Anders als Carla, für die Demonstrationen nie in erster Linie der Umsetzung einer politischen Forderung dienten, beschreibt Johanna die Resignation ‚ihrer Generation‘ angesichts der ‚Wirkungslosigkeit‘ und mangelnden ‚Nachhaltigkeit‘ von Demonstrationen. Insofern waren für Johanna die Proteste 2007 die überraschende und motivierende Erfahrung, dass es – anders als sie angenommen hatte – doch ein großes Protestkollektiv gibt. Dass es sich um erlebte bzw. erfahrene Kollektivität handelt und nicht einfach nur um „viele Menschen [...]“, die sich kritisch [...] auseinandersetzen“, wird bereits an der Formulierung deutlich, dass es das „Miteinander“ war, dass sie „am meisten beeindruckt“ hat. Ähnlich wie für Carla ist die beschriebene Erfahrung für Johanna individuell sehr wichtig. Sie beschreibt sie als „persönliche Bereicherung“ (Johanna 115). Die Erfahrung kann damit als Bestärkung des individuellen Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins verstanden werden. Gleichzeitig gibt es auch das Moment der kollektiven Motivation, wie in ihrem Bezug auf Generationen impliziert ist. Bei Thomas wird dies explizit herausgestellt:

„Aber dass es auch um die Leute zu motivieren war, das hat auch prima geklappt. Also einfach so, komm wir machen mal eine Aktion, Politik kann auch Spaß machen, wir malen uns alle bunt an und gehen schwimmen.“ (Thomas)

Kollektive Praktiken haben in dieser Darstellung den Effekt, ihrerseits für weitere kollektive Praktiken zu motivieren. Sie stellen damit so etwas wie ein kollektives Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein dar: Das Kollektiv wählt selbstbestimmt die eigene Protestform

und zwar nicht nur in Hinblick auf die Außenwirkung und damit bezogen auf die Verletzungsmacht nach außen, sondern auch bezogen auf das gemeinsame, kollektive Erleben als „Spaß“. Auch in dem, was Steffen als Entschlossenheit eines politischen Kollektivs bezeichnet, ist der Wunsch erkennbar, als Kollektiv über sich selbst bestimmen zu können:

„was ich da ganz wichtig find an dem Punkt ist einfach zu sehen, es gibt hier 'nen (1) politisches Kollektiv oder 'ne Bewegung oder wie auch immer was und die hat irgendwie was vor und die ist aber auch in der Lage zu agieren und das zu machen. Man hat sich vorher das überlegt, man hat diskutiert, man hat die Kampagne vorgestellt, und am Schluss kommt man an den Punkt und sagt ‚jetzt geht's drum, das zu machen‘ und man macht das auch und man lässt sich nicht von dem ersten Streifenwagen, der um die Ecke biegt irgendwie einschüchtern und läuft dann heulend nach Hause oder so. Das ist diese Entschlossenheit als Gruppe ist das eine. Das andere ist aber halt einfach auch dann nach Hause zu gehen und zu denken ‚hihihi, man hat's dem politischen Gegner heute mal gezeigt‘ oder so. Irgendwie. Man kann da auch nicht alles- man kann nicht alles machen. Es gibt da irgendwie einfach auch 'ne Bewegung, die (1) die kann 'nen Stachel sein, der auch mal pikst oder so.“ (Steffen)

Kollektives Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein ist hier verstanden als die Fähigkeit, gemeinsam zu agieren aufgrund vorheriger Abstimmung des kollektiven Handelns. „Entschlossenheit als Gruppe“ beinhaltet darüber hinaus, dann eben auch tatsächlich so zu agieren, wie vorher abgestimmt. Das bedeutet eben gerade auch ein kollektives Agieren und nicht ein Auseinanderfallen in singuläre Praktiken. Es ist diese Entschlossenheit, die im Vermögen begründet ist, auch als Kollektiv über sich selbst zu bestimmen, die dazu führt, dass mit dem kollektiven Handeln auch Verletzungsmacht nach außen ausgeübt wird, „'nen Stachel [zu] sein, der auch mal pikst“. Damit legt Steffen nahe, dass das Ausmaß der kollektiven Selbstbestimmung letztlich auch bestimmend ist für das Ausmaß der Verletzungsmacht über das politische Gegenüber. Letzteres ist schließlich auch das, was dem Wunsch nach Selbstvergewisserung, ‚viele zu sein‘, also der Bestätigung der eigenen Kollektivität, zugrunde liegt: Politischer Aktivismus beschränkt sich eben nicht auf Demonstrationen. Aktivist_innen ziehen aber aus massenhaften Protesten immer wieder auch Motivation für ihre alltägliche politische Arbeit. Die Sichtbarmachung von Kollektivität durch Straßenproteste spielt daher insbesondere auch für die Innenwirkung eine wesentliche Rolle. Darauf geht das folgende Kapitel detaillierter ein.

4.7.4 Sichtbarkeit von Kollektivität

Wie in der Darstellung der Analysedimensionen ausgeführt, zu denen auch Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit gehören, ist die Sichtbarmachung von Meinungen und Forderungen zentraler Beweggrund für Straßenproteste (vgl. Kapitel 3.3.1). Das Verhältnis zu massenmedialer Berichterstattung stellt ein eigenes Spannungsfeld dar zwischen gezielter Inszenierung für die Medien und dem Misslingen der Sichtbarmachung aufgrund medialen Desinteresses. Auffällig ist, dass Massenmedien, bzw. der Umgang mit ihnen, in

den Interviews eine geringere Rolle spielen als zunächst vermutet. Die Sichtbarmachung in den Medien und generell die Sichtbarmachung nach außen wird verhältnismäßig wenig thematisiert, wenn man bedenkt, dass insbesondere kreative Formen des Protests in erster Linie medialer Aufmerksamkeitslogik geschuldet sind bzw. zu sein scheinen. Nur bei Thomas und den Aktionen, an denen er teilgenommen hat, steht die jeweilige mediale Resonanz auch im Interview im Fokus. In anderen Interviews ist der Bezug auf mediale Repräsentation von Straßenprotesten zumeist ein ausschließlich negativer, dergestalt, dass Massenmedien ohnehin meist nicht auf die Weise berichten, wie sich Aktivist_innen dies erhoffen und insofern nicht erste Adressatinnen sein sollten, um der zu erwartenden Enttäuschung zu entgehen (Carla, Johanna, Anke). Wenn es um Sichtbarkeit und Sichtbarmachung geht, wird in den Interviews primär die selbstgerichtete Sichtbarmachung thematisiert: Was im vorherigen Kapitel als kollektives Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein beschrieben wurde, bedarf einer Sichtbarmachung. Hierbei spielen auch die in Kapitel 4.6 erläuterten Bedeutungen des Raum-Zeit-Gefüges eine wesentliche Rolle, insbesondere die Symbolik, die bestimmten Räumen zugeschrieben wird. Räume werden dabei zum Teil mit bestimmten Kollektiven assoziiert (vgl. Kapitel 4.6.1). Die Sichtbarmachung von kollektivem Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein wird aber auch ganz grundsätzlich thematisiert:

„natürlich empfinde ich's auch als so einen Seismographen. Also sagen wir mal, wenn ich auf 'ner Demo bin wie Recht auf Stadt und es kommen bei der ersten Demo viertausend Leute zusammen, dann denk ich okay, wir können das.“ (Carla)

Hier geht es zunächst um eine grundsätzliche Sichtbarmachung von Masse. Es ist die schiere Anzahl der Beteiligten, die ein Empfinden der eigenen kollektiven Handlungsmächtigkeit erzeugt. Die Demonstration wird zum „Seismographen“, zum Gradmesser dieser Handlungsmächtigkeit erklärt. Dies ist vorrangig für Aktivist_innen selbst wichtig:

„wir müssen uns auch gegenseitig zeigen, dass wir da sind. Also mehr ein Zeichen als dass ich wirklich das Gefühl hab, es bewirkt was.“ (Carla)

Durch Straßenproteste wird eben diese Kollektivität sichtbar und dadurch für die Beteiligten nachvollziehbar. Die Nachvollziehbarkeit ist für die Beteiligten ein kollektiv geteiltes Erleben. Kollektivität wird damit leiblich spürbar. Deutlich wird in Carlas Aussage auch die Priorisierung der gegenseitigen Sichtbarmachung gegenüber der Wirkung nach außen. Ähnlich erklärt Steffen:

„letztlich fand ich aber auch die- diese Demos oder diese Aktionen oder so auch immer 'ne gute Sache um zu sehen, ‚wow, wir sind vielleicht doch nicht ganz so wenig‘. [...] Das war eigentlich neben der konkreten Demothematik eigentlich schon auch was sehr Wichtiges. Oder auch Leute zu treffen und das hatte schon auch so was- so 'ne Art von sich selbst vergewissern, dass man irgendwie auf der richtigen Seite steht“ (Steffen)

An früherer Stelle wurde bereits ausgeführt, dass Steffen das kollektive Erleben in Straßenprotesten als Gegensatz zu seinem sonstigen Alltag versteht oder – um in Carlas Bild des „Seismographen“ zu bleiben – als Erschütterung seines Alltagserlebens, das diese Erfahrungen nicht ermöglicht (vgl. Kapitel 4.3.2). Der jeweilige Anlass der Straßenproteste wird hier allerdings prioritär gesetzt. Die Selbstversicherung kommt an zweiter, aber eben auch wichtiger Stelle. ‚Auf der richtigen Seite stehen‘ beinhaltet zugleich die Abgrenzung des Kollektivs nach außen. Die Selbstversicherung bezieht sich auf das Erleben eines Kollektivs, das bei Straßenprotesten insbesondere in seiner Größe erlebt wird.

Neben diesem allgemeinen „Seismographen“, der nicht nur nach außen, sondern eben gerade auch den beteiligten Aktivist_innen Kollektivität vermittelt, werden verschiedene Zeichen und Symboliken benannt, die innerhalb von Protesten Kollektive von Aktivist_innen sichtbar voneinander abgrenzen. So lassen sich meist die verschiedenen Blöcke auf Demonstrationen nicht nur durch Requisiten wie Fahnen oder Transparente voneinander unterscheiden, sondern auch aufgrund körperlicher Marker, allen voran die jeweilige Kleidung. Die Frage nach Sichtbarmachung von Kollektiven bzw. Kollektivität öffnet dabei insbesondere den Blick auf Uniformierungen. Anke, die ausführlich über die →Rebel Clowns Army spricht, verweist auf die ‚Multiformen‘ der Clowns (vgl. Kapitel 4.5.2). Die Frage der Uniformität, die das Individuum im Kollektiv aufgehen (bzw. untergehen) lässt, wird mit dieser Bezeichnung reflektiert aufgegriffen: Aus den Uniformen werden durch individuelle Accessoires ‚Multiformen‘. Es ist also einerseits offensichtlich erwünscht, auch nach außen sowohl Kollektivität sichtbar zu machen als auch auf Individualität zu verweisen. Es ist damit vor allem die Spannung zwischen beiden, die in den ‚Multiformen‘ der Clowns sichtbar wird. Die Art der ‚Multiformierung‘ macht darüber hinaus ein weiteres Spannungsverhältnis sichtbar: Die militärische tarnfarbene Uniform wird mit clownesken Accessoires wie der roten Nase, bunten Perücken, Staubwedeln, bunten Strümpfen etc. kombiniert. Die Selbstbezeichnungen der →Rebel Clowns als Krieger_innen und eben als ‚Armee‘ findet in der militärischen Kleidung ihren Ausdruck und wird gleichsam gebrochen. Die →Rebel Clowns Army ist eben keine Armee, sondern persifliert sie. Untereinander signalisieren die ‚Multiformen‘ der →Rebel Clowns die Möglichkeit gemeinsamer Praktiken in Form gemeinsamer ‚Spiele‘, ‚Übungen‘ oder z.B. dem von Anke angesprochenen Marschieren (vgl. Kapitel 4.6.1). Bei Steffen ist die Abgrenzung zu anderen Aktivist_innen ebenfalls Thema, wenn er über Vermummung spricht:

„es ist natürlich auch so 'ne Art (2) sich selber zu dem entschlossensten Block einzureihen oder so. Das ist natürlich schon auch- ja auch wieder so diese Art (1) der Zugehörigkeit oder so. Also das fällt mir auch heute auf Demos auf, wo ich nicht mehr unbedingt im schwarzen Block mitlaufe, wie da eigentlich Zugehörigkeiten und Nichtzugehörigkeiten innerhalb der Demo verhandelt werden und da

ist natürlich dieses Ding, wer läuft ver mummt, ist natürlich schon auch sowas- hat auch was sehr Ausschließendes gegenüber dem Rest der Demo.“ (Steffen)

Kleidung bzw. bestimmte Accessoires werden eingesetzt um ‚Entschlossenheit‘ zu signalisieren. ‚Entschlossenheit‘ beinhaltet dabei weder die tatsächliche Form des Protests noch notwendigerweise ein hohes Eskalationsniveau wie man es als Zuschreibung zum ‚Schwarzen Block‘ typischerweise erwartet. ‚Entschlossenheit‘ meint zunächst einmal die bewusste Entscheidung für eine bestimmte Protestform und die weitgehend unumstößliche Verfolgung des damit verbundenen Handlungsziels. Eben dies wird dieser Darstellung nach sichtbar gemacht durch Vermummung bzw. schwarze Kleidung und zwar sowohl nach außen als auch nach innen. Steffen bezeichnet zudem die Abgrenzung, die hier vollzogen wird, als ausschließend gegenüber anderen Aktivist_innen. Damit ist die sichtbare Abgrenzung keine einfache Unterscheidung mehr, sondern es geht darum, dass Vermummung als Errichtung von Zugangsbarrieren wahrgenommen wird. Bei Simone findet sich ein Verweis auf eine quasi ausschließlich nach innen gerichtete Sichtbarmachung von Kollektivität:

„Also es gab zumindest mal so ein schönes Zitat oder so eine Blockade, wo alle Leute ihre Zahnbürste an die Jacken gebunden hatten, weil es irgendwie hieß- es gab so ein Zitat von Martin Luther King, der seinen Anhängern gesagt hat ‚ja, wenn ihr ins Gefängnis kommt, dann dürfen sie euch alles abnehmen außer der Zahnbürste. Die müssen sie euch lassen. Und deshalb tragt immer eure Zahnbürste bei euch zum Zeichen, dass ihr bereit seid, für eure Überzeugung ins Gefängnis zu gehen‘. Und das war halt- irgendwann stand das mal so- oder irgendwann wurde das mal so rumerzählt beim Castor und das hatte dann zur Folge, dass halt alle Leute so an ihre Regenjacken ihre Zahnbürsten gebunden haben, die bei der Blockade waren.“ (Simone)

Die Zahnbürste fungiert gewissermaßen als Geheimcode, da davon auszugehen ist, dass deren Symbolik nur für wenige, keinesfalls aber für eine breite Öffentlichkeit entschlüsselbar ist – zumindest nicht ohne Erläuterung, die in der konkreten Situation nicht erfolgt ist. Das Zeichen der Zahnbürste an der Jacke ist damit vor allem nach innen gerichtet und hier gleichsam nicht verschiedene Gruppierungen unterscheidend wie in Steffens Deutung von Vermummung, sondern für alle Aktivist_innen in einer Protestsituation verbindend. Vermummung und die an die Jacke gebundene Zahnbürste haben gemeinsam, dass sie Zeichen der Entschlossenheit sind. Sie sind damit Zeichen der gegenseitigen Motivation und der gegenseitigen Bestärkung der eigenen Handlungsmächtigkeit, die verletzungsmächtige kollektive Praktiken ermöglicht. Die bei Simone in dieser Sequenz beschriebene Verletzungsmacht besteht dabei wiederum in dem Einsatz von Verletzlichkeit in dem Sinne, eine Gefängnisstrafe oder Gewahrsamnahme in Kauf zu nehmen. Wenn die Zahnbürste das Einzige ist, was einem nicht genommen werden darf, verweist dieses Zeichen auf das bloße Leben, das hier für Protest eingesetzt wird. Ein weiterer Aspekt, der eine wesentliche Rolle spielt bei der Form des Einsatzes des Körpers, wird hier deutlich: die Sichtbarmachung mittels Zeichen und Symboliken,

die historische Bezüge herstellen. Die Zahnbürste an der Jacke stellt den Protest gegen Castortransporte hinsichtlich der Entschlossenheit, für die eigene „Überzeugung ins Gefängnis zu gehen“ in die Tradition der US-amerikanischen Schwarzen Bürgerrechtsbewegung. Felix stellt ebenfalls historischen Bezug zu anderen Protesten her, wenn er erhobene, weiß angemalte Hände als Zeichen für Gewaltfreiheit erläutert:

„Auch in Genua war das 'n Zeichen und das hat 'n ganz starkes Bild, wenn alle die Hand so heben.“
(Felix)

Der Städtenamen Genua steht für die Proteste gegen den dort stattgefundenen G8-Gipfel 2001. Es ist die Erfahrung einer als gelungen angesehenen Protestperformance, die Felix dazu bewogen hat, Aktivist_innen bei den Protesten gegen den →G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 die Hände weiß anzumalen. Gleichzeitig handelt es sich hier ebenfalls darum, sich in eine historische Linie mit früheren Protestsituationen zu stellen. Diese historischen Bezugnahmen stellen die einzelnen Protestereignisse in einen größeren Kontext und erweitern damit zugleich den Umfang der Kollektivität: Für die eigene Überzeugung ins Gefängnis zu gehen verbindet, auch wenn es offensichtlich um verschiedene Protestanlässe und -situationen geht. Für globalisierungskritische Proteste, wie sie hier durch die Proteste gegen die →G8-Gipfel in Genua und Heiligendamm erwähnt werden, sind die gegenseitigen Bezugnahmen mittels Protestformen, verwendeten Symboliken und Zeichen wesentlich um Kollektivität auch jenseits von den jeweiligen Protestereignissen zu generieren.

4.7.5 Bezugsgruppen

Die Bildung von Bezugsgruppen, die aus ca. fünf bis zehn Aktivist_innen bestehen, stellt einen wesentlichen Umgang mit dem Spannungsverhältnis von Kollektivität und Individualität dar. Dies wird in folgender Sequenz aus dem Interview mit dem Aktionstrainer David besonders deutlich, der auf Situationen in Aktionstrainings verweist, in denen über Bezugsgruppen gesprochen wird:

„das ist wirklich so ,ja, das sind wir. Wir achten aufeinander. Jeder Einzelne hat da 'nen besonderen Wert Stellenwert und sucht sich auch deshalb seine Bezugsgruppenleute aus. Also das muss zueinander passen. Und damit koordinieren wir uns- darüber koordinieren wir uns mit den anderen‘. Das wird immer gleich von allen auch mitgedacht. Also dieses Prinzip ist ganz tief drin auch bei den Leuten. Ich glaub, das ist auch was sehr Eindrucksvolles immer (1) für jeden auch, der das zum ersten mal erlebt dieses ‚wir koordinieren uns über Sprecher_innenräte‘.“ (David)

In sehr ähnlicher Weise stellt Simone die zwei grundlegenden Aspekte von Bezugsgruppen dar, weshalb sie hier direkt anschließend zitiert werden soll:

„es ist auch einfach ein Sicherheitsgefühl, dass die anderen auf einen achten und dass man eben nicht irgendwie einfach alleine irgendwo vergessen wird so ungefähr. Dann ist es natürlich für die Art und Weise, wie Entscheidungen getroffen werden total wichtig, weil man halt einfach, wenn man als Einzelperson da rumläuft und nicht in den Sprecher_innenrat geht, einfach nicht mitkriegt, was

passiert und in Folge dessen auch nicht beteiligt sein kann an den Entscheidungen. Also eigentlich ist die Idee bei diesen BlockG8 oder X-tausendmal-quer-Blockaden die, dass alle Leute in Bezugsgruppen organisiert sind, weil sie sonst nicht teilnehmen können an den Entscheidungen, aber alle sollen an den Entscheidungen teilnehmen.“ (Simone)

Die Bezugsgruppe ist einerseits dafür da, aufeinander acht zu geben und auch auf den die Einzelne einzugehen und andererseits um sich im großen Kollektiv über Sprecher_innenräte zu koordinieren. Diese Doppelfunktion von Bezugsgruppen sei stark verinnerlicht. „Dieses Bezugsgruppensystem“ – so David an anderer Stelle – sei „total anerkannt und es wird auch immer nur berichtet, dass es positiv war.“. Dieses Sonderwissen hinsichtlich Bezugsgruppen kann damit als ein inkorporiertes kulturelles Kapital verstanden werden (Bourdieu). Individualität wird in der Sequenz aus dem Interview mit David betont mit dem Verweis „[j]eder Einzelne hat da 'nen besonderen Wert Stellenwert“. Jede_r entscheidet für sich, mit welchen anderen Aktivist_innen er_sie eine Bezugsgruppe bilden will. Das individuelle „Sicherheitsgefühl“ beruht auf Vertrauen in ausgewählte andere. Kollektivität spielt vor allem eine Rolle hinsichtlich Entscheidungsprozessen. Die Form sind die Sprecher_innenräte. Dabei handelt es sich um basisdemokratische Entscheidungsstrukturen: Von den Bezugsgruppen werden jeweils Sprecher_innen in den Rat entsandt. Dort geäußerte Überlegungen, Diskussionen und Vorschläge werden von den Sprecher_innen in die Bezugsgruppen getragen um Entscheidungen zu treffen, die dann wiederum in den Rat getragen werden, wo das gemeinsame Agieren aufeinander abgestimmt wird. Das Agieren in der Masse ist damit weniger willkürlichen Massendynamiken ausgesetzt, sondern dem Individuum werden über die Organisation in Bezugsgruppen und darüber in Sprecher_innenräten direktere Einflussmöglichkeiten auf das kollektive Agieren aller beteiligten Aktivist_innen zugesprochen. Die Sprecher_innenräte haben auch die Funktion, Informationen – z.B. hinsichtlich des beabsichtigten Vorgehens der Polizei – transparent zu machen. Die Konsequenz davon, nicht in Bezugsgruppen organisiert und damit auch nicht am Sprecher_innenrat beteiligt zu sein, ist – laut Simone – nicht mitzubekommen, was passiert und an Entscheidungen nicht beteiligt zu sein. Das Individuum ist damit jenseits der Organisation in Bezugsgruppen von kollektiven Entscheidungsprozessen ausgeschlossen. Thomas schildert diese Konsequenz aus eigener Erfahrung: In einer Situation, in der er eben nicht in einer Bezugsgruppe organisiert war und deshalb „manche Informationen gar nicht mitbekommen“ hat, die eben über den Sprecher_innenrat kommuniziert wurden, habe er sich „wie fehl am Ort gefühlt“. Weiter heißt es bei ihm:

„Das war zwar auch mal ganz nett zwischen verschiedenen Blockaden. Und dann kannst du einfach wenn du Lust hast wieder rausgehen und zu einer anderen Blockade. Aber ich hab nachher das Gefühl gehabt, ich hab nicht so richtig mitgemacht, war nicht so richtig dabei.“ (Thomas)

Hier wird die Ambivalenz zwischen Individualität und Kollektivität nochmals deutlich. Individuelles Handeln wird als frei von jeglichen Zwängen dargestellt. Man könne zwischen verschiedenen Blockaden je nach „Lust“ wechseln, impliziert Beliebigkeit. Es fehlt die Entschiedenheit, die Entschlossenheit sich auf eine bestimmte Weise zu beteiligen. Dies erklärt auch das Gefühl, dem Thomas Ausdruck verleiht: „ich hab nicht so richtig mitgemacht, war nicht so richtig dabei“. In der Gesamtsequenz wird der Umkehrschluss deutlich gemacht, dass eben das Agieren in der Bezugsgruppe das Gefühl des ‚Dabei-Seins‘ ermöglicht. An dieser Stelle sei auch auf die Ausführungen in Kapitel 4.3.1 verwiesen: Die dort dargestellten unterschiedlichen Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘ sind demnach auch dem jeweiligen Organisationsgrad geschuldet.

Wenn es um die konkrete Bezugsgruppenfindung geht, wird von den Interviewten sehr Ähnliches thematisiert. Exemplarisch seien hier Thomas und David zitiert:

„Bezugsgruppe ist dafür da, dass man gemeinsam auf die Aktion geht, sich auch davor gemeinsam vorbereitet, sich mal Gedanken macht, dass man das mit denen macht, mit denen man das Gefühl hat 'ne Einschätzung und ähnliche Wünsche für die Aktion zu haben, ähnliche Ängste auch zu haben, ähnlich weit gehen zu wollen in der Aktion“ (David)

„Das ist immer so ein bisschen- meistens so nach Sympathie, wen man kennt, mit wem man sich wohl fühlt, mit wem man ungefähr ähnliche Interessen hat oder ähnlich weit gehen würde“ (Thomas)

Aktivist_innen finden sich in Bezugsgruppen zusammen aufgrund beabsichtigter ähnlicher Praktiken. Diese Praktiken sind bedingt von geteilter Wahrnehmung über die Aktion, Wünschen bezüglich der Aktion als Ganzes sowie Ängsten, die ihrerseits beeinflussen, auf welches Eskalationsniveau man sich einlassen will. Die Formulierung „ähnlich weit gehen zu wollen in der Aktion“ legt neben dem geteilten Eskalationsniveau die Frage nach möglichen Exit-Optionen nahe. Auffällig ist, dass Davids Beschreibung auf eine Vorbereitung verweist, die bereits gemeinsam in der Bezugsgruppe stattfindet und sich auf die Praktiken während einer Aktion bezieht, nicht jedoch auf mögliche Konsequenzen und damit gemeinsame Praktiken nach der eigentlichen Aktion, wie z.B. juristische oder polizeiliche Repressionen im Nachfeld. In Davids Darstellung ist der Ausgangspunkt für die Bezugsgruppenfindung die Funktionalität für die jeweilige Aktion: Man sucht sich andere Aktivist_innen, mit denen die Wahrscheinlichkeit ähnlicher Praktiken möglichst hoch ist. Bei Thomas scheint hingegen die gegenseitige Vertrautheit Ausgangspunkt zu sein, um von dort aus zu sondieren, mit wem man darüber hinaus auch innerhalb einer Aktion ähnlich agieren würde. Zwischen diesen zwei Ausgangspunkten changieren die Darstellungen in den Interviews: Ähnlichkeit in den Praktiken und persönliche Vertrautheit. Bezugsgruppen, die auf diesen Aspekten beruhen, würden Steffens Erfahrung nach „ganz schön was reißen können auf Demos“. Er verweist damit explizit darauf, dass diese Aspekte die Handlungsmächtigkeit von Bezugsgruppen ausmachen. Diese zwei Ausgangspunkte – Ähnlichkeit in den beabsichtigten Praktiken

und persönliche Vertrautheit – werden auch in einer weiteren Funktion deutlich, die Bezugsgruppen zugeschrieben wird:

„Ich such mir immer 'ne Bezugsgruppe. Ich find das total wichtig. Ich will ja nicht, dass ich verhaftet werde oder was weiß ich was mir irgendwo 'n Bein breche oder 'n Bulle irgendwas mit mir macht und es niemand mitbekommt. Also das find ich total wichtig. [...] 'ne Bezugsgruppe müssen ja nicht die Leute sein, die du wahnsinnig gut kennst, sondern es muss 'n Gefühl da sein für mich, dass da Leute sind, die auf mich aufpassen und denen ich vertrauen kann.“ (Carla)

„damit immer klar ist, die Leute haben immer andere Leute, die auf sie aufpassen (...). Man kann sich untereinander absprechen und auch sagen, ‚so, das ist jetzt der Punkt, wo ich nicht mehr weitergehe, wo ich jetzt aussteige‘.“ (Thomas)

„Dass man sich aufgehoben fühlt und dass man so- dass man weiß, da sind andere um (1) um einen rum, die auf einen Acht geben. So dieses Gefühl irgendwo aufgehoben zu sein und nicht- (1) die Kontrolle auch damit ein Stückweit zu haben über das was abläuft, und die Möglichkeit sich auch mit anderen nochmal zu besprechen“ (David)

„weil es einfach wichtig ist dass Leute aufeinander achten und schauen (1) ob nicht irgendjemand untergeht oder wenn jemand irgendwie schwächelt dass es dann andere gibt die mit der Person rausgehen können und und und. (1) Sonst gehst Du ja unter.“ (Doris)

Es geht darum, dass andere auf einen „aufpassen“, man sich selber „aufgehoben fühlt“. Hier wird stark vom Individuum her gedacht. Der_die Einzelne soll das Sicherheitsgefühl haben, nicht alleine gelassen zu werden und Unterstützung insbesondere in individuell schwierigen Situationen zu bekommen. Bei Carla wird hier wie auch im restlichen Interview ein sehr pragmatischer Umgang mit Bezugsgruppen deutlich. Für sie ist das persönliche Kennen nicht vorrangig. Gleichwohl spricht sie von einem „Gefühl“, denjenigen, mit denen sie eine Bezugsgruppe bildet, vertrauen zu können. Worauf dieses Vertrauen beruht, wird an dieser Stelle nicht klar. Im restlichen Interview wird jedoch deutlich, dass Carla fast immer bei Protesten andere Aktivist_innen kennt, denen sie sich oftmals auch spontan anschließt. Die gemeinsame Vorbereitung scheint ihr bei einer bloßen Teilnahme nicht sehr wichtig. Die Bezugsgruppe hat für sie vorrangig die Funktion, im Falle einer Gewahrsamnahme sicher zu sein, dass dies bekannt wird und dass sich jemand um sie kümmert angesichts einer physischen Verletzung. Damit wird die Bezugsgruppe für Carla nur im Falle einer tatsächlichen Verletzung relevant. Im Interview stellt sie immer wieder heraus, dass sie über diesen Aspekt hinaus nicht unbedingt einen Rückhalt in einer Gruppe braucht, um sich selbst sicher zu fühlen. Thomas spricht hingegen an, dass mit Hilfe einer Bezugsgruppe ein Umgang mit einer grundsätzlicheren Verletzlichkeit gefunden wird: ‚Aufeinander aufpassen‘ heißt für ihn auch, in der Protestsituation selbst Ängste und Bedenken aussprechen zu können und um ein möglicherweise auch nur individuell wahrgenommenes Verletzungsrisiko zu vermeiden, eine Exit-Option wählen zu können, die auch von den anderen in der Bezugsgruppe mitgetragen wird. Auch bei David und Doris ist der Umgang mit Verletzlichkeit grundsätzlicher: Es ist die Rede von „aufgehoben zu sein“ und nicht ‚unterzugehen‘.

Hierbei handelt es sich um vor allem leiblich Gespürtes, das bei David gekoppelt ist an stärker rationalistische Dimensionen, wie „Kontrolle [...] zu haben“ und die Möglichkeit verbaler Auseinandersetzung. Doris' doppelte Formulierung, darauf zu achten, „ob nicht irgendjemand untergeht oder wenn jemand irgendwie schwächelt“ verweist zudem nochmals auf die Ambivalenz von einerseits dem Bewusstsein über grundsätzliche Verletzlichkeit und andererseits dem Funktionierenwollen in Protestkontexten bzw. einsatzfähig zu sein für Proteste. Der konkrete Umgang mit Situationen, in denen jemand die Exit-Option⁸⁶ wählt oder schlichtweg nicht mehr in der Lage ist, sich weiter an der jeweiligen Aktion zu beteiligen, kann die Absprache enthalten, als Bezugsgruppe in so einem Fall geschlossen die Situation zu verlassen, um dem Bedürfnis einer einzelnen Person nachzukommen oder aber, dass der_die →Tandempartner_in oder →buddy mit der betreffenden Person die Protestsituation verlässt.

„Das ist eigentlich jetzt in den letzten (2) drei vier Jahren fünf Jahren vielleicht stärker geworden, dass man eigentlich Tandems bildet. [...] Eine Begründung dafür war zu sagen, wenn Leute (1) in Gewahrsam kommen, dass die Tandems gleichgeschlechtlich sein sollen, so dass man dann zusammenbleibt in Gewahrsam. [...] auch immer natürlich argumentiert wird die ganze Gruppe muss nicht zurückbleiben, wenn irgendjemand nicht mehr kann oder will. Mindestens eine Person bleibt dann eben, nämlich der Tandempartner bleibt dann da. [...] Ich glaub, dass es (1) dass es den Leuten nochmal 'ne Sicherheit gibt. So das Gefühl, da ist auf jeden Fall noch jemand, mit dem lauf ich fast Hand-in-Hand. Die Person ist wirklich immer ganz nah bei mir. Ich glaub, dass das- (1) dass das eher psychisch auch was ausmacht dieses Wissen umeinander.“ (David:)

In Davids Ausführungen über die Sinnhaftigkeit von Tandems wird deutlich, dass das jeweilige Benennen einer konkreten ersten Bezugsperson innerhalb der Bezugsgruppe sowohl einen Umgang mit Verletzlichkeit als auch mit Verletzungsmacht bedeutet. Durch Tandempartner_innen wird die Sorge für den_die Einzelne gewährleistet. Dieses Füreinander-Sorgen kann auch beinhalten als Tandempartner_in mit in Gewahrsam zu gehen. Dies deutet darauf hin, dass eine Vereinzlung und Isolierung unter möglichst vielen Umständen verhindert werden soll. Es sei nicht nur ein „Sicherheitsgefühl“ – wie Simone es nennt (s.o.) – sondern die Sicherheit selbst, die das Bilden von Tandems gäbe. Eine konkrete Bezugsperson innerhalb der Bezugsgruppe zu haben, scheint damit ein noch effektiverer Umgang mit individueller Verletzlichkeit zu sein als das bloße Bilden von Bezugsgruppen. Zum anderen handelt es sich um eine in den letzten Jahren zugenommene Form der Optimierung hinsichtlich des Umgangs mit eigener (kollektiver) Verletzungsmacht: Die Bezugsgruppe bleibt aktionsfähig, auch wenn eine einzelne Person sich nicht weiter beteiligen will oder kann, denn in diesem Falle bleibt nur der_die Tandempartner_in mit zurück. David spricht damit vor allem die kollektive Verletzungsmacht an. Bei Anke wird zudem deutlich, dass es auch für den_die Einzelne

86 Vgl. zur (individuell entschiedenen) Exit-Option im Spannungsverhältnis zwischen Individualität und Kollektivität auch Kapitel 4.7.1.

einen empfundenen Zuwachs von individueller Verletzungsmacht geben kann durch den_die Tandempartner_in. Das Agieren mit einer Tandem-Partner_in schildert sie im Unterschied zu ihren bis dato gemachten Demonstrationserfahrungen:

„Und das war halt jetzt ganz anders. Das erste Mal durch die Partnerin, die ich hatte. Die war vielleicht ein bisschen demoerfahrener oder auch- weiß nicht- hat sich mehr in dem Umfeld bewegt so. Und dann waren wir halt wirklich ganz vorne“ (Anke)

Anke gewinnt grundlegend an Handlungssicherheit aufgrund des Erfahrungswissens ihrer Tandempartnerin. Dies führt dazu, dass sie anders als bei vorherigen Protestteilnahmen, bei denen sie sich „eher so ein bisschen weiter hinten“ (Anke) aufgehalten hat, nun „wirklich ganz vorne“ war, sich also eher auf eine Konfrontation mit der Polizei einlassen kann. In Kapitel 4.3.1 wurde deutlich gemacht, dass das Erfahrungswissen grundsätzlich als Sonderwissen Darstellung findet, das zudem verschiedene Abstufungen des ‚Dabei-Seins‘ beinhaltet. Ankes Hinweis auf die Bedeutung ihrer Tandempartnerin gibt in dieser Hinsicht ein Beispiel, wie dieses Sonderwissen weitergegeben werden kann, nämlich durch das gemeinsame Agieren. Für die Unerfahrenere wird das Sonderwissen spürbar. Das folgende Kapitel widmet sich der Frage nach der Vermittlung von Sonderwissen ausführlich.

4.7.6 Zwischenfazit

Deutlich geworden ist, dass auch das Handeln im Kollektiv jeweils Entscheidungen des_der Einzelnen geschuldet sind. Dem liegt zum einen die Betonung individueller Autonomie zugrunde. Zum anderen wird hervorgehoben, dass individuelle Handlungsentscheidungen auch für das Kollektiv notwendig sind: Je entschlossener die_der Einzelne in der kollektiven Aktion, desto verletzungsmächtiger wird das Kollektiv als Ganzes. Kollektivität bedeutet dabei neben dem machtvollen Auftreten nach außen ein Gefühl des kollektiven Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins. Eine große Anzahl an Demonstrant_innen wird von mehreren Interviewees als Bestätigung genannt, ‚viele zu sein‘. Gleichzeitig vermittelt kollektives Agieren in Straßenprotesten auch der Einzelperson ein Gefühl des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein – das Vermögen, zumindest in Grenzen über sich selbst (hier: in Abgrenzung zur Polizei) bestimmen zu können. Dieses Vermögen des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein wird insbesondere im Rahmen massenhafter Regelüberschreitungen, wie z.B. bei Blockaden deutlich. Vor allem massenhaftes kollektives Handeln in Straßenprotesten dient dabei auch der Sichtbarmachung. In den Interviews wird dabei vorwiegend auf die gegenseitige Sichtbarmachung verwiesen, Straßenprotest als selbstkonstituierend dargestellt. Die mediale Sichtbarmachung spielt in den Interviews nur eine nachgeordnete Rolle, was jedoch – das sei hier nochmals betont – stark der Form der Interviews geschuldet ist, die

stärker auf die Bedeutungen für das Selbst fokussiert. Des Weiteren wird deutlich, dass kollektives Agieren vor allem auch jenseits der klassischen Demonstration thematisiert wird. Die Kollektivität in der Zerstreung und im Schwarmhaften macht zwar zunächst die einzelnen Aktivist_innen verletzlichler als wenn sie im Pulk bzw. in Block-Formation auftreten würden. Das Schwarmhafte macht sie gleichwohl weniger greifbar als Kollektiv und insofern zumindest im Kollektiv verletzungsmächtiger. Wesentliche Scharnierfunktion zwischen dem Individuum und dem Kollektiv sind die Bezugsgruppen, die von allen Interviewees ausführlich benannt werden. Auch David, der jahrelange Erfahrung als Aktionstrainer hat, bestätigt, dass das Bezugsgruppensystem „total anerkannt“ sei. Die zwei Funktionen gegenseitigen Aufeinander-Achtens und Organisation im Sprecher_innenrat werden direkt nebeneinander gestellt. Bei der Frage der Bildung von Bezugsgruppen lässt sich bei den Interviewees ein Kontinuum feststellen zwischen vorheriger Vertrautheit unter den jeweiligen Aktivist_innen einerseits und andererseits einem stärker an Gemeinsamkeit der beabsichtigten Praktiken orientiertes situatives kollektives Handeln.

4.8 Vermittlung des Sonderwissens

Erfahrung, als reflexive Verarbeitung des Erlebens in Straßenprotesten, stellt ein leibgebundenes Wissen dar. Es wird von den Interviewten insofern als Sonderwissen gedeutet, als dass sich Erfahrungen in Straßenprotesten zum einen vom eigenen Alltag als auch vom Alltag von Nicht-Aktivist_innen unterscheiden. Zum anderen wird explizit auf die Erlebnisqualität abgestellt, indem unterschiedliche Stufen des ‚Dabei-Seins‘ unterschieden werden, die je nach Intensität eine stärkere Besonderung zugeschrieben bekommen (vgl. Kapitel 4.3.1). Das in Straßenprotesten generierte Erfahrungswissen hat wesentliche Bedeutung für den Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit und Verletzungsmacht. Protesterfahrungen erleichtern den Umgang mit grundsätzlicher Handlungsunsicherheit und die Fähigkeit Handlungsentscheidungen treffen zu können. Protestsituationen werden weniger als Gefahr, sondern als kalkulierbares Risiko wahrgenommen. Eigene Handlungsentscheidungen werden damit als relevant eingestuft; das eigene Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein im Sinne grundlegender Handlungsermächtigung erkannt. Insofern ist dieses Erfahrungswissen auch konstitutiv für den strategischen sowohl individuellen als auch kollektiven Körpereinsatz. Ausgangspunkt, dem nachzugehen die vorliegende Arbeit sich zum Ziel gesetzt hat, war nun eben insbesondere die Feststellung, dass unter Aktivist_innen ein hoher Grad an Reflexivität festzustellen ist, der sich vordergründig vor allem in der fortwährenden Weiterentwicklung von Protestformen sowie der Zunahme an Aktionstrainings zeigt, die auf Straßenproteste vorbereiten. Aktionstrainings ergänzen dabei eine Vielzahl von

Informationsveranstaltungen und -broschüren, die sich mit juristischen Fragen und – auch dies ist eher neu – mit emotionalen Fragen bezüglich politischem Aktivismus auseinandersetzen.

Den empirischen Teil abschließend soll deshalb an dieser Stelle näher auf die Bedeutung der Vermittlung von Sonderwissen im Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht eingegangen werden. Es geht dabei um die Frage, wie inkorporiertes kulturelles Kapital weitergegeben werden kann. Dabei wird zunächst kurz darauf Bezug genommen, inwiefern Erfahrungswissen von Aktivist_innen in Straßenprotestsituationen selbst unmittelbar *mit-geteilt* wird, also in direkten Interaktionen mit anderen Aktivist_innen. Umfangreicher wird dann insbesondere anhand der Ausführungen des Aktionstrainers David auf die Wissensvermittlung in Trainings eingegangen, deren Fokus auf dem Nacherleben und Nachspüren von Protesterfahrungen liegt (Kapitel 4.8.1). In diesem Zusammenhang wird dann auch auf die stärker kognitive Wissensvermittlung, wie sie auch klassischen Informationsveranstaltungen oder -broschüren eigen ist, zumindest kurz eingegangen. Aktionstrainings werden hier deshalb in den Vordergrund gestellt, weil zum einen an ihnen die Frage der leibkörperlichen Reflexivität besonders anschaulich wird und sie zum anderen zur Standardvorbereitung größerer Protestereignisse geworden sind. Abschließend wird dargelegt, wie auch von den Aktivist_innen selbst die Einschränkungen der Vermittlung von Sonderwissen thematisiert werden (Kapitel 4.8.2).

4.8.1 Erfahrungen nachspüren

In Protestsituationen geben erfahrenere Aktivist_innen ihr Wissen unmittelbar weiter, indem sie z.B. durch entschlossenes Auftreten Handlungsmöglichkeiten aufzeigen. So wurde bereits in Kapitel 4.7.5 mit einer Sequenz aus dem Interview mit Anke darauf hingewiesen, inwiefern gerade →Tandempartner_innen eine solche Funktion erfüllen können: Mit der „demoerfahrener[en]“ Tandempartnerin ist Anke „wirklich ganz vorne“ während sie sich sonst „so ein bisschen zurückgehalten“ hat (Anke). Bedeutsam scheint hier, dass es sich um eine vertraute Person handelt. Ein anderes Beispiel für ein solches Aufzeigen von Handlungsmöglichkeiten benennt Simone, als sie in Bezug auf eine Blockadesituation schildert:

„plötzlich stockte dieser Strom von Leuten, die nachkamen, obwohl die Reihen genau so locker waren wie vorher. Ich hatte das Gefühl, da fehlten so ein paar Entschlossene, die da durchgehen und zeigen, dass es möglich ist einfach durchzulaufen.“ (Simone)

Deutlich wird in Simones Aussage, dass es nicht ausreicht, theoretisch zu wissen, dass es möglich ist, durch lockere Polizeiketten durchzugehen. Vielmehr wird hier unterstrichen, dass das Mit-Erleben der Umsetzung praktischen Erfahrungswissens eine wesentliche Rolle spielt: Würden die ‚Entschlossenen‘ das Durchlaufen der Polizeiketten vormachen,

fänden sie leicht Nachahmer_innen – so Simones Einschätzung.

Aktionstrainings stellen eine grundlegende oder aktionsspezifische Vorbereitung für Straßenproteste dar, bei denen Erfahrungswissen insbesondere durch das Nachstellen von typischen Protestsituationen vermittelt wird. Aktionstrainings sind zumindest in Teilen der geplanten Protestform angepasst: Für eine Kletteraktion werden andere Praktiken geübt als für eine Großpuppenperformance. Im Folgenden geht es spezifischer um Blockadetrainings, die von allen Interviewten am häufigsten thematisiert werden und auf die auch das Interview mit David zugespielt ist. Die Zunahme von Blockadetrainings und die Erweiterung des politischen Spektrums, in dem diese Trainings nachgefragt werden, stellt David ausführlich dar, indem er auf seine eigene Geschichte als Trainer seit 1998 zurückblickt. Während anfangs vor allem anlässlich von Castortransporten und dementsprechend in der Anti-Atom- und Umweltbewegung →Blockadetrainings stattfanden, habe sich das politische Spektrum durch die Gipfelproteste erweitert, mit besonderem Höhepunkt anlässlich des →G8-Gipfels in Deutschland 2007:

„Weil da eben mit dieser ganz breiten Mobilisierung klar war und auch dieser Kampagne BlockG8, dass (1) wir massiv drauf setzen, dass möglichst viele vor dem Gipfel schon Trainings machen. Und da war das dann wirklich von Jugendverbänden wie Pfadfindern, (1) über Umweltverbände, die davor auch während der Castorzeit das noch nicht gemacht haben, bei denen eher Demonstrieren oder klassische Formen angesagt waren, die aber vor dem G8-Gipfel dann da auch mit draufgesehen haben. Dann Linkspartei, also auch in das Spektrum rein, Gewerkschaften, autonome Gruppen, postautonome Gruppen. (3) Ja, so im weitesten dieses linke Spektrum bis so in diesen Bürgerrechtsbereich rein. Und es gab dann auch immer wieder Kongresse, die dann auch nochmal breiter von den veranstaltenden Gruppen waren [...] Da war das dann oftmals auch so im Begleitprogramm vielleicht auch mal so ein Schnuppertraining, das man gesagt hat, mal 'ne Stunde irgendwie draußen vor der Halle oder vor dem Veranstaltungsraum bietet man mal an, dass Leute es kennenlernen können und verweist dann aber drauf, dass das jetzt noch kein vollständiges Training war, aber so Möglichkeiten dann, dass sie daran teilnehmen können. Und das hat dann nochmal ganz andere Leute dann glaub ich auch erreicht.“ (David)

Neben der Diffusion in ein größeres Spektrum politischer Gruppen zeigt David hier auf, dass es auch um möglichst niedrighschwellige Angebote der Wissensvermittlung geht, wie das Beispiel der ‚Schnuppertrainings‘ zeigt. Der Kreis derjenigen, die an einem Training teilnehmen, wird so nochmals erweitert und dies, indem das Sonderwissen an Aktivist_innen herangetragen wird, statt darauf zu warten, dass es erfragt wird. Dies macht das Bestreben deutlich, das Sonderwissen möglichst seiner Exklusivität zu entheben. Gleichwohl macht David in einer anderen Interviewsequenz auch deutlich, dass das in Aktionstrainings vermittelte Wissen eben ein besonderes Wissen ist, das bei den Teilnehmenden auch Überraschung auslöst. Typische Kommentare am Ende seiner →Blockadetrainings gibt er folgendermaßen wieder:

So ‚vielen Dank. Cool ich glaub ich hab da einiges erfahren was ich vorher gar nicht wusste‘ das ist so die eine Rückmeldung dass Leute nochmal so sagen ‚Bezugsgruppen. Konsens. Entscheidungen. Ich wusste gar nicht dass Aktionen so organisiert sind. Das ist mir völlig unklar gewesen. Wow jetzt versteh ich das mal. Und ja, jetzt fühl ich mich schon ganz anders wenn ich da hingeh, wenn ich weiß ich hab da meine Bezugsgruppe‘ und ja und so. Also diese Rückmeldung von tatsächlich ganz unerfahrenen

Leuten, die so rundum einfach sagen ‚wow ich hab ganz viel erfahren das war mir gar nicht klar‘. Bis hin dann zu so Feinheiten und das Leute sagen ‚ja das wusste ich bisher nicht. Sonst wusste ich alles‘ (1) oder diese Rückmeldung (1) dass es immer wieder gut ist das einfach mal zu wiederholen und (1) dass Leute dann auch sagen ‚gut ich war jetzt halt mit Neuen da, die es noch nicht kannten, die in meiner Bezugsgruppe sein werden und das war gut für uns als Gruppe das zu machen‘. (David)

Gerade Aktivist_innen, die die in den Trainings vermittelten Erfahrungen selber noch nicht gemacht haben, schildern diese neuen Erkenntnisse als eben überraschendes Sonderwissen. In den Kommentaren, die David wiedergibt, fällt auf, dass davon die Rede ist, dass neues Wissen „erfahren“ wurde. Das ‚Verstehen‘ beruht auf einem leibkörperlich nachvollzogenen Wissen. Es führt zudem zu einem veränderten Empfinden: „ich fühl mich schon ganz anders wenn ich da hingeh“. Die Erlebnisqualität des vermittelten Wissens spiegelt sich damit auch – zumindest nach der Darstellung Davids – in den Einschätzungen der Teilnehmenden wider. Auch für erfahrenere Aktivist_innen gibt es „Feinheiten“, die sie dazulernen und es wird positiv hervorgehoben, bereits Erlerntes zu wiederholen. Dieser Kommentar deutet zusätzlich auf das Optimierungsbestreben bei der Teilnahme an →Aktionstrainings. Als dritter Punkt wird die Bedeutung für die Bezugsgruppe genannt: Angesichts der Zusammensetzung der Bezugsgruppe aus erfahreneren und weniger erfahrenen Aktivist_innen, dient das →Blockadetraining der Annäherung der unterschiedlichen Wissensstände. Dies hat nicht zuletzt den Effekt, dass die Chance auf bezugsgruppeninterne Hierarchien aufgrund unterschiedlicher Wissensstände minimiert wird.

In den →Blockadetrainings greift David explizit auch auf das Erfahrungswissen der Teilnehmenden zurück:

„meistens ist jemand dabei im Aktionstraining, der oder die mindestens schon mal gesehen hat, wie mit dem Körper blockiert wird.“ (David)

Im Weiteren stellt er heraus, dass er die Teilnehmenden bittet, ihre jeweiligen Erfahrungen *mit-zuteilen*. David verweist damit auf die Form von Aktionstrainings, in denen er oftmals gewissermaßen eher eine moderierende Rolle einnimmt beim Austausch und der gegenseitigen Mitteilung von Erfahrungen.

Einen Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit und Verletzungsmacht wird im Blockadetraining vor allem durch Rollenspiele und -übungen gelernt. Es werden konkrete Interaktionen zwischen Aktivist_innen und Polizist_innen nachgespielt. Simone kommentiert dies folgendermaßen:

„es ist schon sehr gut einfach mal die Polizistenrolle gespielt zu haben. Also ich glaub wirklich, diese Technik, wie man sich wegetragen lässt, das ist eins so, dass man so paar Tipps kriegt oder einfach auch mal ausprobieren kann, wie fühlt sich das an, wenn mich Leute anfassen und wegetragen. Das hat man ja im Alltag auch nicht so oft, dass man angefasst wird von fremden Menschen. Oder gegen seinen Willen irgendwo hinbewegt wird von fremden Menschen. Das mal so zu üben, ist ganz gut. Aber auch wirklich so die Polizistenrolle einzunehmen, auch gerade, wenn diese ganzen Demonstranten auf einen zuströmen, mal so zu erleben, wie das ist, wenn man plötzlich so steht, hinter sich irgendwas, was man verteidigen soll, vor einem irgendwie so eine möglicherweise aggressive Menschenmenge, die auf einen

zu- möglicherweise gerannt kommt.“ (Simone)

Simone deutet darauf hin, dass es bestimmte Techniken gäbe, sich von Polizist_innen aus einer Blockade tragen zu lassen. Diese Techniken sind an anderer Stelle ausgeführt: unterschieden wird grundsätzlich zwischen dem Paketsitz oder einer liegenden Position. Beim Paketsitz sind die Arme unter den vor dem Oberkörper angewinkelten Beinen verschränkt, so dass zwei Polizist_innen in der Lage sind, die betreffende Person relativ einfach aus einer Blockade zu tragen. In der liegenden Position geht es darum, insbesondere durch grundsätzliche Muskelentspannung sich so passiv wie möglich zu machen und damit das Wegtragen zu erschweren. Letztere Technik macht aber auch wesentlich verletzlicher, weil der eigene Körper schutzlos preisgegeben ist. Insbesondere bei Anwesenheit von Massenmedien kann dies aber zugleich eine Form der „manufactured vulnerability“ (Doherty 1999) sein, als dass die eigene Verletzlichkeit für eine mediale Öffentlichkeit besonders zur Schau gestellt wird. Im Englischen findet sich dafür neben dem Ausdruck ‚going limp‘ auch die Beschreibung ‚playing dead‘, was auf die Sichtbarmachung einer existentiellen Verletzlichkeit verweist. Zusätzlich zu diesen zwei grundlegenden Körperhaltungen in einer Räumungssituation kommen verschiedene Techniken, wie z.B. sich mit anderen unterzuhaken. Bedeutsam ist für Simone, nachspüren zu können, „wie fühlt sich das an, wenn mich Leute anfassen und wegtragen“. Sie stellt die Außeralltäglichkeit heraus, dass es fremde Personen seien, die sie „anfassen und wegtragen“. Beides scheint im Alltag einen gewissen Vertrautheitsgrad vorauszusetzen. Geht man davon aus, dass in Aktionstrainings zum Teil ganze Bezugsgruppen teilnehmen, also Aktivist_innen, die sich zumindest zum Teil schon vorher kennen, wird deutlich, dass ein →Aktionstraining auch einen gewissen Schutzraum darstellt, in dem diese Körpertechniken ausprobiert werden. Dies heißt zugleich, dass nur bedingt nachgespürt werden kann, was es heißt, von „fremden Menschen“ berührt und weggetragen zu werden. Die Rahmung dieser Sequenz ist der Verweis auf den Erkenntnisgewinn, den es mit sich bringe, wenn man die Polizist_innenrolle einnimmt. Die Polizist_innenrolle einzunehmen ist nicht nur dem Umstand geschuldet, in das Rollenspiel ein Gegenüber mit einzubauen, das gewissermaßen Reibungsfläche für die eigenen Praktiken ist, sondern es wird als wichtig betrachtet, auch mal die Polizist_innenrolle zu spielen. Die jeweiligen Körperhaltungen und -techniken werden nicht nur nach-empfunden, indem sie selbst eingenommen werden, sondern auch durch die Einnahme der Rolle des damit konfrontierten Gegenübers. Es ist ein leibkörperliches Wahrnehmen par excellence: Dem leiblichen Spüren einer bestimmten (eigenen) Körperhaltung wird gewissermaßen eine Außenwahrnehmung dieser Körperlichkeit zur Seite gestellt. Genauso beschreibt David sein Vorgehen in Blockadetrainings:

„Und dann lass ich das in Bezugsgruppen nochmal von allen ausprobieren, dass sie jeweils ihre Erfahrungen machen können, sich also einmal als Päckchen wegtragen zu lassen von den anderen, und sich dann einmal eben locker zu machen. Und dass sie das dann eben mal so durch rotieren, dass jeder mal die Rolle des Polizisten Polizistin kennenlernt. Da ist diese Situation ich trag mal den Körper weg und wie schwer das ist und wie anstrengend das sein kann“ (David)

Das Erspüren der eigenen Verletzlichkeit durch das Wegtragenlassen wird ergänzt durch die Wahrnehmung der eigenen Verletzungsmacht aufgrund der Einnahme der Rolle des_der Wegtragenden. Die Bedeutung der Interaktion für die Vermittlung des Sonderwissens wird auch in folgenden Ausführungen von David deutlich, in denen er auf die Anpassung des Rollenspiels an die jeweilig zu erwartende Protestsituation eingeht. Bezogen auf Trainings, die im Gegensatz zu den Aktionen von →BlockG8 2007 auf innerstädtische Blockaden vorbereiten, sagt er:

„dann (1) machen wir gleich 'ne engere Situation (1) auch für die Polizeikette, dass die schon (1) nicht Schulter-an-Schulter stehen, aber dass da enger diejenigen stehen, die die Polizei spielen und dass da (1) mehr Körperkontakt auch beim Durchfließen stattfindet. Oder dass es auch einfach mal schwieriger wird oder dass Leute auch merken, da gibt's 'ne (1) klare Grenze sozusagen, wenn die Polizei dicht an dicht steht, dann kommen wir mit der (1) Strategie dann auch nicht mehr durch.“ (David)

Die möglichst realitätsnahe Nachstellung von Interaktionen soll die Erfahrung ebenso realitätsgetreu nacherlebbar machen. Das Körperliche des Erlebens wird dabei explizit herausgestellt. Vermittelt wird auch die Erfahrung mit bestimmten Körpertechniken an physische Grenzen zu stoßen. Ob dies bedeutet, von Vornherein darauf vorbereitet zu sein auch andere Strategien einzusetzen, wird von David nicht näher ausgeführt.

Dieses Nachspüren durch das leibkörperliche Erleben von Protestsituationen kann als „Reflexion im Vollzug“ verstanden werden (Gutmann 2004: Bd. 2, 701ff). David stellt dar, wie diese leibkörperliche „Reflexion im Vollzug“ durch Verbalisierung begleitet ist und unmittelbar in eine „Reflexion nach dem Vollzug“ (ebd.) übergeht:

„Die (1) Erfahrungen im Training werden so reflektiert, dass die Leute in ihren Bezugsgruppen schon ganz viel reden während sie das Blockieren spielen. Da findet also ganz viel Reden statt. So ‚oh bist Du schwer‘, ‚oh, hier muss nochmal jemand mithelfen‘, ‚lass mich bloß nicht fallen‘, ‚au, das tut weh am Arm‘, ‚oh, das ist ja gar nicht so übel dich rumzutragen‘, ‚oh, das Leichtmachen ist-‘ so. Da findet ganz viel Reden dabei statt. Und das ist auch interessant, weil (1) die sind fertig mit- also jeder hat sich mal wegtragen lassen und dann bleiben diese Grüppchen immer stehen und reden noch. Da ist ganz viel Austausch da.“ (David)

Mit „Bezugsgruppen“ sind an dieser Stelle Gruppen gemeint, die zu Übungszwecken in dem Training selbst gebildet wurden. Diese Gruppen üben jede für sich mit intern verteilten Rollen die Körpertechniken in Räumungssituationen. Davids Darstellung nach werden die leibkörperlichen Erfahrungen im Rollenspiel jeweils laut kommentiert. Das Rollenspiel scheint damit nahtlos überzugehen in die Verbalisierung des Erlebten. Der „Austausch“ findet sowohl in der sprachlich begleiteten körperlichen Interaktion statt als auch dadurch, im Nachhinein darüber zu sprechen. ‚Reflexion im Vollzug‘ und ‚Reflexion nach dem Vollzug‘ gehen scheinbar unmittelbar ineinander über. Anschließend werden die

Erfahrungen in der großen Runde (weiter) reflektiert:

„Also ‚wie war das jetzt‘, ‚wie habt ihr euch gefühlt beim Wegtragen‘, ‚was war leichter für euch‘. Das sind so Fragen, die ich noch einwerfen kann, wenn die Sachen nicht sowieso kommen. So Leute halt von sich aus sagen schon sagen ‚haja, so als Päckchen, das ist für die Polizei tatsächlich ja leicht das wegzutragen. Da weiß man, wo man anfasst‘, oder Leute sagen dann ‚ja, ich fühl mich komisch, wenn ich da am Boden sitze und plötzlich stehen (1) welche vor mir so. Wenn ich mir vorstelle, das macht dann die Polizei, ist das schon angsteinflößend‘.“ (David)

Diese ‚Reflexionen nach dem Vollzug‘ bringen die empfundene Verletzlichkeit, indirekt aber auch Möglichkeiten, sich weniger verletztlich zu machen – also z.B. eine Stehblockade einer Sitzblockade vorzuziehen – zur Sprache. Ebenso ist mit der Feststellung, dass es „leicht“ sei für die Polizei, Blockierende im „Päckchen“ wegzutragen, umgekehrt eine potentielle Erschwerung der Räumungssituation und damit ein situativer Zugewinn eigener Verletzungsmacht mitgedacht. Gleichzeitig zeigt David hier auf, dass die Vermittlung von Erfahrungswissen nicht unbedingt bedeutet, unmittelbar handlungssicherer zu werden und das Einsetzen der eigenen Verletzungsmacht zu optimieren, sondern Unsicherheiten überhaupt zu erkennen und Ängste zu reflektieren. So reflektiert David seine negativen Erfahrungen des Verletztwerdens („diese Gefühle von Hilflosigkeit von Ausgesetztsein dieser Gewalt (1) und diese Opfersituation“) um diese Erfahrungen in zukünftigen →Blockadetrainings anderen zu vermitteln:

„Ich würde dem jetzt aber immer noch mehr Raum geben. Entweder dass ich das tatsächlich erzähle anhand von Beispielen, einfach schildere, was ich da schon erlebt hab, wie Leute rauskamen, auch von mir selber, wie ich das erlebt hab [...] und das zu thematisieren anhand von konkreten Beispielen, so dass ich sag ‚ich hab das so erlebt und ich weiß von anderen‘ so das zu schildern, dass die Leute jetzt sich da nochmal mental klarer drauf einlassen können. Das wär' so die Hoffnung, dass indem sie das auch nochmal gedanklich durchspielen und sich klar machen das ist 'ne Situation in der sind sie da strukturell auf jeden Fall drin, also sie sind ausgeliefert.“ (David)

David setzt hier neben dem Nacherleben im Rollenspiel zusätzlich auf die kognitive Vermittelbarkeit des eigenen Erfahrungswissens. Die Zielsetzung, dass Teilnehmende seiner →Aktionstrainings „sich da nochmal mental klarer drauf einlassen“ verweist wiederum darauf, wie die Wahrnehmung von Verletzlichkeit und Verletzung (hier das ‚Ausgeliefertsein‘) sich durch Reflexion verändern kann: Das Ausgeliefertsein wird grundsätzlich mitbedacht. Im Bewusstsein dessen, dass sie „strukturell“ in der Situation sind, „ausgeliefert“ zu sein, begeben sie sich trotzdem in genau diese Situation. Dies wiederum ist eine Form der Handlungsermächtigung, ein Gewährwerden des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins: Ich habe mich entschieden, „ausgeliefert“ zu sein. Es wird das Risiko eingegangen, sich einer Gefahr auszusetzen (vgl. Kapitel 4.4.3).

Auch Doris setzt auf die kognitive Vermittlung von Erfahrungswissen, wenn sie die Frage nach einer möglichen Vorbereitung auf den „Bruch“ zwischen Protestsituation und Alltag beantwortet, der zuvor als eine Rückkehr aus einem „Ausnahmezustand“ beschrieben wurde (Doris, vgl. Kapitel 4.3.2):

„Na indem man drüber redet. Und was ich gerade gesagt hab, bewusst macht, was da mit einem passiert und was das ist und wo der Unterschied ist und (1) aber auch das es okay ist, dass es da 'nen Unterschied gibt.“ (Doris)

Doris stellt zum Teil ähnlich wie David die Bewusstwerdung über die eigene Verletzlichkeit in den Vordergrund. Sie legt damit nahe, dass ein Empfinden verletzt worden zu sein gerade dadurch stärker wird, dass es keine ausreichende Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit gibt. Im Bewusstsein dessen, dass es einen „Unterschied“ bzw. „Bruch“ zwischen Protestsituation und Alltag gäbe, ließe sich dieser besser aushalten.

Die hier genannten Reflexionen – sowohl ‚im Vollzug‘ als auch ‚nach dem Vollzug‘ – finden in den →Aktionstrainings nicht nur kollektiv, sondern auch je individuell statt, wie von David im Folgenden betont wird:

„Und das ist auch das Zentrale eigentlich in den Trainings immer klar zu machen individuell ist es sehr unterschiedlich, wie (1) Blockaden auch- wie sie im Training im Spiel erlebt werden. Die eine Person findet was unangenehm und komisch oder kann sich was nicht vorstellen real nachher, was 'ne andere Person sagt ‚ja das ist genau mein Ding‘. Und diesen Unterschiedlichkeiten auch (3) 'nen Raum zu geben, dass die gesagt werden, [...] Und dann auch klar zu machen, dass es notwendig ist, dass das jeder für sich (1) auch reflektiert und klarkriegt. Also dass das die Vorbereitung auch dieses Trainings oder in dem Training ja auch ist. Dass die Personen für sich klar kriegen müssen, wie wollen sie sich dann in der realen Situation tatsächlich verhalten. Und da auch mitzukriegen ‚ja vielleicht fühl ich mich mit dem einen wohl oder mit dem andern, aber ich hab die Option. Ich kann da wählen.“ (David)

Es handelt sich gewissermaßen nicht um Trainings im Sinne vereinheitlichender Bewegungsabläufe. Vielmehr werden in den →Aktionstrainings eine Auswahl an Handlungsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt, aus der je individuell – gleichwohl in Abstimmung mit der tatsächlichen Bezugsgruppe – gewählt werden kann. So kann es von Bedeutung sein, möglichst vorab zu wissen, wenn jemand in der eigenen Bezugsgruppe bei Blockaden lieber stehen bleibt als sich hinzusetzen, sich lieber mit den jeweiligen Nachbar_innen unterhakt oder nicht etc. Das →Aktionstraining versucht für die je eigenen Bedürfnisse, Wahrnehmungen von Verletzlichkeit oder Ängste zu sensibilisieren, um von dort ausgehend zunächst individuelle Handlungsentscheidungen zu treffen. Diese machen letztlich die jeweiligen Bezugsgruppen handlungsfähiger, weil im Idealfall alle wissen, was der Handlungsspielraum der anderen ist. Hat jemand in der Bezugsgruppe z.B. Angst vor Hunden und würde daher individuell eine Protestsituation unmittelbar verlassen sobald Polizeihunde eingesetzt werden, lässt sich dies zum Teil durch Abstimmung in der Gruppe auffangen, indem Abmachungen getroffen werden, dass mit Hunden Erfahrene in solch einer Situation eine Schutzfunktion innerhalb der Gruppe übernehmen. Die Reflexion und Artikulation individueller Bedürfnisse und damit einhergehend die Bewusstwerdung des je eigenen Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins im Sinne eines Vermögens über sich selbst entscheiden zu können wird hier also zum Ausgangspunkt kollektiver Handlungsfähigkeit (vgl. auch Kapitel 4.7.3).

4.8.2 Grenzen der Vermittelbarkeit

In den Interviews wird gleichwohl auch darauf hingewiesen, dass die Vermittlung von Erfahrungswissen an Grenzen stößt und nie vollständig möglich ist. Thomas sagt über die tatsächliche Blockadesituation im Unterschied zum →Blockadetraining:

„Also es ist vor allem irgendwie viel mehr, viel reichhaltiger. Also der Unterschied- es ist nicht so, dass das Blockadetraining einen falschen Eindruck vermitteln würde, sondern das ist so, wie wenn du irgendwie- also das Blockadetraining ist wie eine mit Bleistift gemachte Skizze und die Blockade selber ist dann wie ein komplett mit Farben ausgemaltes Bild im Vergleich dazu. Also auch wenn es das gleiche darstellt, aber, was halt bei so einer Blockade- wie die Atmosphäre ist, wie dieser Sprecher_innenrat letzten Endes wirklich funktioniert, wie Entscheidungen getroffen werden, wie man sich fühlt, wie die Polizei agiert und all das, das ist im Blockadetraining nicht vermittelbar, sondern nur so grob, welche Strategien gibt es, auf welche Fälle muss man sich vorbereiten, was sind rechtliche Konsequenzen eventuell und nur so ein Rahmen vermittelt wird.“ (Thomas)

Die „mit Bleistift gemachte Skizze“ im Unterschied zum „komplett mit Farben ausgemalte[n] Bild“; der „Rahmen“, der im Training vermittelt wird, die „viel reichhaltiger[e]“ Realität: Thomas' Wahrnehmung nach lassen sich viele Facetten des Erlebens der realen Blockadesituation nicht vermitteln. Dies betrifft sowohl die Ebene individuellen als auch kollektiven Erlebens. Auf der individuellen Ebene nennt er die eigene Befindlichkeit („wie man sich fühlt“) und daserspüren der „Atmosphäre“. Auf der kollektiven Ebene nennt er das tatsächliche Funktionieren des Sprecher_innenrates. Damit wird auch in dieser Nennung deutlich, dass beiden Ebenen in der Blockadesituation maßgebliche Bedeutung beigemessen werden. In der Aufzählung wird außerdem das Agieren der Polizei erwähnt, das in einem Blockadetraining nicht vermittelbar sei. Genau dieses beeinflusst aber seinerseits die anderen genannten Faktoren. Thomas macht deutlich, dass die dadurch entstehende Handlungsunsicherheit nur verringert werden kann durch Blockadetrainings und auch dies nur in relativ engen Grenzen. Insofern spiegelt diese Darstellung von Thomas auch das Bewusstsein über die grundsätzliche, nicht aufhebbare Handlungsunsicherheit wider. Simone stellt bezüglich des Unterschieds zwischen realer Blockadesituation und →Blockadetraining fest:

„da können schon interessante Sachen passieren bei so Blockadetrainings irgendwie, die dann natürlich irgendwie noch mal eine ganz eigene Dynamik haben können im Vergleich zu einer Blockade so tatsächlich.“ (Simone)

Sie bezieht sich hier auf eine Situation, bei der ein Aktivist in einem Rollenspiel die Polizistenrolle übernommen und einer Aktivistin den Arm auf den Rücken gedreht hatte. Sie gibt seine Erklärung für diese Handlungsweise mit folgenden Worten wider:

„ja, das war so und wir hatten diese Pappschlagstöcke und ich konnte einfach nicht damit zuschlagen und ich bin Rettungsschwimmer und Leuten den Arm auf den Rücken zu drehen ist halt das, was ich mache, wenn ich Leute aus dem Wasser ziehe und das war das, was ich kann und was mir vertraut war und das hab ich dann halt gemacht.“ (Simone)

Im Rollenspiel sind nur bedingt tatsächliche Praktiken von Polizist_innen nachstellbar,

weil diese wiederum auf ein eigenes Training zurückgehen – z.B. die Anwendung eines Schmerzgriffs in der Polizeiausbildung. Stattdessen vermischt sich hier die Rolle des Spiels mit einer Rolle aus der Realität des_der Handelnden. Hier ist es der Handgriff eines Rettungsschwimmers, der von der Betroffenen als „total krass“ wahrgenommen wird (Simone), weil er in der Situation des Rollenspiels nicht als helfend oder schützend wahrgenommen wird, sondern als verletzend. Die „ganz eigene Dynamik“, als die Simone diesen Umstand beschreibt, ist darin begründet, dass in Rollenspielen nicht nur die Rolle eben nur gespielt wird und damit nur bedingt dem ‚Original‘ entspricht, sondern auch darin, dass Praktiken in das Rollenspiel einfließen, deren Begründung außerhalb der nachgestellten Situation liegen („Rettungsschwimmer“). Eine allgemeinere Kritik formuliert Doris in folgender Sequenz zur Frage des Umgangs mit Angst:

„Angst denk ich mir ist ein großes Thema was aber nicht kollektiv bearbeitet wird. Ich mein es gibt in diesen gewaltfreien Trainings wird Angst so ein bisschen thematisiert, was ich auch okay finde oder gut finde, aber es wird auf der Ebene thematisiert, dass du funktionierst. Bei dieser gewaltfreien Aktion. Dass du dich hinsetzen kannst, denkst du hast deine Angst bekämpft, du hast das ja im Training irgendwie zumindest benannt, ‚ich habe Angst‘, und damit funktionierst du. (3) Weil du das Ziel hast, du willst ja auch tatsächlich blockieren. Was also in dem Moment auch okay sein kann. Aber es ist nicht ein wirkliches Bearbeiten von Angst. Das gibt es finde ich gibt es so kollektiv nirgendwo. Das gibt's manchmal individuell oder in kleineren Gruppen, aber nicht breiter groß in großem Maßstab. Und das ist ein Fehler.“ (Doris)

In dieser Sequenz macht Doris die Ambivalenz deutlich zwischen einem „wirkliche[n] Bearbeiten von Angst“ und einem Umgang mit Angst, der dazu führt zu ‚funktionieren‘. Die funktionale Logik, den Körper im Protest einzusetzen, ist ihr bewusst und sie stellt es als logische Konsequenz des Willens zu blockieren dar. Was nun im →Blockadetraining vermittelt wird, ist ihres Erachtens ein eben funktionaler Umgang mit Angst und kein grundlegender Umgang mit Angst. Ihrer Darstellung nach ist diese Thematisierung von Angst in Trainings eine rein verbale. Man hat darüber gesprochen, aber die Angst ist nicht als Erfahrungswissen nacherlebbbar gemacht. Es gibt keine leiblich spürbare Nachvollziehbarkeit dessen, was es bedeutet in Protestsituationen Angst zu haben. In Doris' Darstellung kann diese in →Blockadetrainings stattgefundenen verbale Thematisierung der eigenen Angst sogar trügerisch sein, als dass der Eindruck entsteht, man sei entsprechend auf den Umgang mit Angst vorbereitet, was ihrer Meinung nach nicht der Fall ist. Es helfe eben höchstens für ein situatives Übergehen dieser Angst um das eigene ‚Funktionieren‘ nicht zu gefährden. Doris hält es für angebracht, Angst grundsätzlich zu bearbeiten, was aber vor allem im Großen noch ausstehe: Das Thema Angst sei „ein großes Thema“ und müsse als solches und vor allem auf kollektiver Ebene bearbeitet werden. Wie angesichts eines grundlegenden Umgangs mit Ängsten dann noch ein offenbar auch gewünschtes ‚Funktionieren‘ gewährleistet sein kann, bleibt hier jedoch unklar.

4.8.3 Zwischenfazit

Neben den zahlreichen Informationsveranstaltungen, Internetquellen und Informationsbroschüren, die – oftmals als ‚graue‘ Literatur – in Bewegungskreisen kursieren, spielen für die Vermittlung des in Straßenprotesten generierten Erfahrungswissens insbesondere solche Praktiken eine Rolle, die dieses leibkörperlich nachvollziehbar machen. In den Interviews wurden vor allem letztere thematisiert. Es handelt sich dabei zum einen um ein Aufzeigen von Handlungsmöglichkeiten in der Situation selbst durch protestererfahrenere Aktivist_innen, die zur unmittelbaren Nachahmung von Praktiken anregen. Zum anderen wird in →Aktionstrainings versucht, Erfahrungswissen zu vermitteln und damit der Exklusivität eines Sonderwissens zu entheben. Leibkörperliches Erleben spielt in diesen Trainings eine wesentliche Rolle. Dies soll durch die Einnahme der Rolle von Aktivist_innen als auch – komplementär dazu – der Rolle der Polizist_innen ermöglicht werden. Es handelt sich dabei sowohl um individuelle Vorbereitung auf Protestsituationen, indem z.B. bestimmte Körperhaltungen ausprobiert werden, als auch um kollektive Vorbereitung, z.B. beim Training der →Fünf-Finger-Taktik. →Aktionstrainings dienen damit sowohl der Reflexion des individuellen als auch des kollektiven Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein. Das Training selbst enthält dabei Elemente von ‚Reflexionen im Vollzug‘, also während dem Nachstellen von Protestsituationen, sowie von ‚Reflexionen nach dem Vollzug‘ (Gutmann 2004: Bd. 2, 701ff). Die Interviewees thematisieren jedoch auch in Bezug auf →Aktionstrainings die Grenzen der Vermittelbarkeit von Erfahrungswissen. Dessen leibkörperliche Gebundenheit bedeutet, dass immer ein Bruch bleiben wird zwischen dem Nachstellen von Protestsituationen und dem tatsächlichen Erleben von Protestrealität.

4.9 Wesentliche Ergebnisse der empirischen Untersuchung

In den Interviews wurde deutlich, dass psychische und emotionale Verletzlichkeit als schwerwiegender empfunden wird als physische Verletzlichkeit (Kapitel 4.2). Letztere wird zwar vordergründig hauptsächlich thematisiert, als belastend werden aber insbesondere solche physischen, von der Gegenseite intendierten Verletzungen beschrieben, die mit Gefühlen von Ohnmacht und Ausgeliefertsein einhergehen. Das Handeln des – in erster Linie: polizeilichen – Gegenübers wird als entgrenzte Gefahr wahrgenommen. Im Unterschied dazu wird das grundsätzliche Risiko des Verletztwerdens durchaus bewusst eingegangen – aber eben als kalkulierbare potenzielle Verletzung. Dabei spielt das Empfinden eines Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins insofern eine wesentliche Rolle, als dass Strategien entwickelt werden um sich trotz des Empfindens von Gefährdung an Protesten zu beteiligen. Neben dem Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein als Selbstsorge wird der Wunsch deutlich, Verletzungsmacht gegen das Gegenüber ausüben zu können. Dies meint sowohl ein machtvolleres Eingreifen in Handlungsabläufe als auch den Wunsch nach Ausübung von Aktionsmacht (Popitz) gegen die Polizei. Ein auffälliges Deutungsmuster ist dabei trotz der vordergründigen Entsagung vom ‚Straßenkampf‘ seitens der Interviewees eben genau dieses: Häufig werden Auseinandersetzungen bei Straßenprotesten als ‚Straßenkampf‘ und/oder mit Kriegsmetaphern dargestellt. Dieses Deutungsmuster verknüpft sich insofern mit der Darstellung des eigenen Erfahrungswissens als Sonderwissen (Kapitel 4.3), als dass das Miterleben von Straßenprotesten als außeralltäglich beschrieben wird und sowohl dem eigenen Alltag als auch dem Alltag Nichtbeteiligter gegenübergestellt wird. Wissen, wie es ist, sich bei Straßenprotesten zu beteiligen, könnten demnach nur Aktivist_innen. Der Grad der Involviertheit wird zudem als ausschlaggebend erachtet. Das als Sonderwissen gerahmte Erfahrungswissen ist konstitutiv für den Umgang von Aktivist_innen mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht (Kapitel 4.4). So würde weitaus mehr als die reflexive Bewusstmachung sowohl der Gefahr als auch des Risikos verletzt zu werden, die tatsächliche Verletzungserfahrung zur Sensibilisierung für Verletzlichkeit führen – dies vor allem auch deshalb, weil zum physischen Verletztwerden eben Gefühle von Ohnmacht und Ausgeliefertsein hinzutreten. Eine solche Verletzungserfahrung hat bei den Interviewees zumeist einen partiellen Rückzug zur Folge – als dass die eigenen Protestformen verändert werden oder bestimmte eigene Praktiken zukünftig ausgeschlossen werden. Mit zunehmender Erfahrung in Straßenprotesten lässt sich in den Interviews auch eine Gewöhnung an die Fragilität von Handlungssicherheit feststellen. Unsicherheitskonstellationen werden zunehmend unproblematischer eingeschätzt und es zeichnet sich mit zunehmender Erfahrung das Handlungsmuster ab, das Risiko einzugehen, sich einer unkalkulierbaren Gefahr auszusetzen. Diese Handlungs- und

Deutungsmuster sind zu weiten Teilen individualisiert. Sich selbst gut zu kennen und einschätzen zu können wird als Voraussetzung dafür verstanden, den eigenen Körper machtvoll einzusetzen (Kapitel 4.5). Selbst-Disziplinierung – also Verletzungsmacht gegen sich selbst – ist dabei Grundlage jeglichen Körpereinsatzes für Protest. Selbst-Disziplinierung beinhaltet die zeitweise Unterdrückung von Gefühlen. Als Strategie wird dabei z.B. als Clown bei Protesten die Abspaltung dieser Gefühle in eine andere Rolle gewählt. Verletzungsmacht gegen sich selbst und gegen andere ist also miteinander verknüpft. Der strategische Einsatz des objekthaften Körpers für Protest wird vor allem in dreierlei Hinsicht in den Interviews thematisiert: Der Körper dient in schierer physischer Präsenz zur Sichtbarmachung. Diese schiere Präsenz wird zum Teil als aktive Passivität dargestellt. Aber auch bei Blockaden, wo der Körper zum Hindernis wird, spielt diese aktive Passivität eine wesentliche Rolle. Der Einsatz des eigenen Körpers wird schließlich als hilfreich für das eigene Kollektiv thematisiert.

Wesentlich für das Verständnis des Körpereinsatzes ist das jeweilige Raum-Zeit-Gefüge (Kapitel 4.6). Zum einen wird dabei deutlich, dass Aktivist_innen nicht nur zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem unterscheiden, sondern dass sie zur Bewältigung der Protestsituationen Alltägliches und Außeralltägliches miteinander verschränken, indem z.B. bei mehrtägigen Blockaden versucht wird, ein alltägliches Freizeitverhalten zu integrieren. Zum anderen besteht die Verletzungsmacht von Aktivist_innen auch in einer besonderen „kinästhetischen Intelligenz“ (Parviainen 2010, vgl. auch Kapitel 2.1.3), als dass sie mit vermeintlich zeitlich-räumlich unangemessenen Bewegungsformen Aufmerksamkeit erlangen: z.B. durch Sitzen auf für Autoverkehr vorgesehenen Straßen oder in der für hiesige Proteste ungewohnten militärischen Bewegungsform des Marschierens, die zusätzlich gebrochen ist durch das Tragen von Clownsnasen. ‚Kinästhetische Intelligenz‘ kann aber auch darin bestehen, durch gewählte Demonstrationsrouten bestimmten Orten eine ungewohnte Symbolik zu verleihen. Mit dem Blick auf das je spezifische Raum-Zeit-Gefüge und die damit verbundene ‚kinästhetische Intelligenz‘ seitens Aktivist_innen wird deutlich, wie Verletzlichkeit verletzungsmächtig werden kann.

Die (individuelle) Selbst-Disziplinierung wird nicht nur als Voraussetzung für individuelles, sondern auch für kollektives Handeln verstanden. Zudem dient sie auch dem Körpereinsatz fürs eigene Kollektiv. Die Interviewees stellen dabei die Entscheidungen, die zum Handeln im Kollektiv führen, als individualisiert dar (Kapitel 4.7). Individuelle Autonomie wird immer wieder betont. Je entschlossener der_die Einzelne ist, desto verletzungsmächtiger sei auch das Kollektiv. Andersherum schafft Verletzungsmacht als Kollektiv auszuüben gleichsam das Gefühl des Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein für den_die Einzelne_n. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die nicht nur

nach außen, sondern auch nach innen gerichtete hergestellte Sichtbarkeit, mit der die_der Einzelne Selbstvergewisserung erfährt – und sei es nur im Sinne eines ‚wir sind viele‘. Hinsichtlich der Verletzungsmacht des Kollektivs wird der Schwarmhaftigkeit von Protestpraktiken besondere Bedeutung beigemessen. Eine wesentliche Scharnierfunktion zwischen dem_der Einzelnen und dem Kollektiv sind die Bezugsgruppen. Deren Funktion ist sowohl Fürsorge bezüglich der Verletzlichkeit der einzelnen Mitglieder als auch eine eben dadurch gestärkte sowohl individuelle als auch kollektive Handlungsfähigkeit.

Der hohe Grad der Reflexivität – des Denkens durch den Körper – wird auch an den vielfachen Überlegungen zu Formen der Vermittlung des als Sonderwissen gerahmten, durch Protest generierten Erfahrungswissens deutlich (Kapitel 4.8). →Aktionstrainings sind so zum wesentlichen Bestandteil der Vorbereitung auf Proteste geworden. Das körperliche Einüben von Protestpraktiken und Nachempfinden bestimmter Körperhaltungen sind Versuche, Erfahrungswissen weiterzuvermitteln und ihm damit den Status des Sonderwissens zu nehmen. Dabei geht es sowohl um individuelle als auch kollektive Reflexion des körperlich Erfahrenen. In den Interviews wird gleichzeitig ein Bewusstsein für die Grenzen der Weitergabe von Erfahrungswissen aufgrund seiner leibkörperlichen Gebundenheit deutlich.

Insgesamt wird in den Interviews eine hochgradig körperbezogene Reflexion deutlich: selbst in Bezug auf scheinbar ungefährliche, fast alltägliche Protestformen wie der Demonstration wird die leibkörperliche Erlebens- und Erfahrendimension von den Interviewees bewusst mitberücksichtigt.

5 Denken durch den Körper: Rückblick und Ausblick

Straßenproteste und der damit verbundene Einsatz des eigenen Körpers sind wesentlich durch ein Denken durch den Körper gekennzeichnet: Frühere Protesterfahrungen und daraus resultierendes leibkörperlich gebundenes Erfahrungswissen sind maßgeblich für die Selbstwahrnehmung von Aktivist_innen sowie deren Umgang mit Situationen und Handlungsanforderungen im Protest. Die Feststellung, dass es in zeitgenössischen Protesten einen hochgradig reflektierten Umgang mit der eigenen Körperlichkeit gibt, war Ausgangspunkt dieser Arbeit. Grundlegend zu untersuchen waren die konkreteren Ausgestaltungen dessen, was diese Selbstwahrnehmungen – verstanden als Denken durch den Körper – ausmacht. Dabei lassen sich auch jenseits von Praktiken des Straßenprotestes allgemeinere Rückschlüsse hinsichtlich einer Konzeptionalisierung eines körpergebundenen Wissens ziehen.

Zunächst wurde in dieser Arbeit aufgrund der empirischen Beobachtung, dass zeitgenössische Straßenproteste im globalen Norden seit Beginn des 21. Jahrhunderts in großem Maße durch die Entwicklung kreativer Protestformen gekennzeichnet sind, die ihrerseits auf grundlegenden Auseinandersetzungen mit den eigenen Protestpraktiken beruhen, ein Körperverständnis entwickelt, das diese Reflexivität mit einbezieht. Einer der maßgeblichen soziologischen Ansätze, die die Körperlichkeit von Akteur_innen berücksichtigen, ist Bourdieus Praxeologie. Bourdieu fällt jedoch in der Frage nach der Körpergebundenheit von Reflexivität hinter seine eigene Theorie zurück. Aus diesem Grunde wurde hier auf dessen phänomenologische Wurzeln zurückgegriffen und mit Merleau-Ponty auf die Körpergebundenheit jeglicher Wahrnehmung verwiesen. Plessner geht insofern noch einen Schritt weiter, als dass er neben dem wahrnehmenden Leib auch den wahrgenommenen Körper und insbesondere die Verschränkung zwischen beiden thematisiert. Das Wissen um Plessners Verschränkungsthese erleichtert gewissermaßen auch die Lektüre von Merleau-Pontys fragmentarisch gebliebenen Ausführungen über das ‚Fleisch‘ und den ‚Chiasmus‘, in denen er die Ambiguität von wahrnehmendem und wahrgenommenem Körper-Leib zu fassen suchte. Die Verschränkung von zuständigem, spürendem Leib und gegenständlichem, gespürtem Körper impliziert zugleich das Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein des Menschen: Der Mensch macht sich immer erst zu dem, was er schon ist. Er ist nicht nur gezwungen, sondern vermag auch, sein Leben zu führen. Auf das Plessnersche Machtverständnis aufbauend, spricht Popitz von Verletzungsmacht und Verletzungsoffenheit als anthropologische Grundkonstanten. Popitz spricht jedoch ausschließlich von Verletzungsmacht über Dritte. Mit Rekurs auf Plessner wird deutlich, dass der Mensch auch Verletzungsmacht über sich selbst ausüben kann. Formen der Selbst-Disziplinierung, wie sie im gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskurs vor

allem mit Bezug auf Foucault thematisiert werden, sind demnach mit dem Plessnerschen Ansatz bereits erfassbar. Plessner ermöglicht somit nicht nur einen überzeugenden wissenssoziologischen Zugang zum Körper, sondern schlägt gleichzeitig mit seinem Machtverständnis auch die Brücke zur politischen Soziologie. Diese Verknüpfung von politischer Soziologie, Körper- und Wissenssoziologie ist in der gegenwärtigen soziologisch-philosophischen Plessner-Rezeption bisher allenfalls marginal, stellt aber auch für andere Fragestellungen als die hier bearbeitete sicherlich ein weiterzuführendes lohnendes Unterfangen dar. Für die vorliegende Studie ist diese Konzeptionalisierung insofern ein Gewinn, als dass der Feststellung, dass Aktivist_innen ihre Verletzlichkeit verletzungsmächtig einsetzen, mit Hilfe eines konkretisierten, theoretisch fundierten Verständnisses von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht nachgegangen werden konnte. Dabei war nicht Untersuchungsfrage, *ob* Aktivist_innen ihre Verletzlichkeit einsetzen als Verletzungsmacht, sondern *wie* sie dies aufgrund ihrer Selbstwahrnehmung tun und allgemeiner, welchen Umgang sie mit ihrer eigenen Verletzlichkeit und Verletzungsmacht haben. Dabei stand explizit das Verschränkungsverhältnis und damit die Frage nach der Bedeutung von Reflexivität im Fokus. Entsprechend den methodologischen Überlegungen hinsichtlich eines zyklisch-iterativen Forschungsprozesses, bei dem sich Induktion, Deduktion und Abduktion abwechseln, enthält diese Studie zweierlei: einerseits die Entwicklung eines Analyseinstrumentariums für die Dateninterpretation, zum anderen anhand der Dateninterpretation eine Veranschaulichung des Erkenntnisgewinns, den die Konzeptionalisierung des Körpers im Sinne einer Leib-Körper-Verschränkung und eines Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins bedeutet. Die körperlich-leibliche Dimension von Straßenprotesten scheint für eine solche Veranschaulichung besonders prädestiniert.

Zentrale Ergebnisse der Dateninterpretation werden im Folgenden dargelegt. Um angesichts der Zwischenfazite am Ende der einzelnen Kapitel sowie dem Kapitel 4.9 nicht allzu redundant zu werden, sind die Erkenntnisse hier insbesondere entlang der Analysekatoren, die in Kapitel 3.3 vorgestellt wurden, allerdings in veränderter Reihenfolge systematisiert. Neu hinzugekommen ist durch die Dateninterpretation das Spannungsverhältnis von Alltäglichem und Außeralltäglichem.

Die ***Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht*** – so wurde in der Arbeit gezeigt – wird auf vielfache Weise thematisch. Verletzlichkeit wird insbesondere individualisiert gedeutet. Zur Frage kollektiver Verletzlichkeit wäre eine andere methodische Herangehensweise notwendig. Es ließe sich z.B. an Gruppendiskussionen denken. Darüber hinaus könnten aber auch Dokumente, wie z.B. Publikationen der →Roten Hilfe, für eine solche Fragestellung herangezogen werden. Deutlich wurde in den Interviews, dass eine Sensibilisierung für die eigene Verletzlichkeit oftmals erst durch die

Erfahrung von Verletzung erreicht wird. Das Denken durch den Körper ist damit unmittelbar an das Spüren der tatsächlichen Verletzung gebunden. Häufig ist es erst diese Intensität leibkörperlicher Erfahrung, die die Reflexion der eigenen Verletzlichkeit ermöglicht.

Insbesondere hinsichtlich physischer Verletzungen lässt sich feststellen, dass diese Erfahrungen zu einer Desensibilisierung führen und mögliche physische Verletzungen als weniger bedrohlich empfunden werden. Anders verhält es sich bei Erfahrungen, die stärker auch mit psychischen und emotionalen Verletzungen verknüpft sind, wie z.B. die von David geschilderte Erfahrung des Ausgeliefertseins angesichts des Erlebens eines sogenannten Schmerzgriffes. In den Interviews wird deutlich, dass solche Erfahrungen des Ausgeliefertseins eher zu (partiell)em Rückzug führen als rein physische Verletzungen. Grundsätzlich lässt sich in den Interviews feststellen, dass solche Verletzungserfahrungen, in denen physische Verletzungen mit emotional-psychischen verknüpft sind, als die ausschlaggebenderen verstanden werden in Bezug auf gegenwärtige und zukünftige Handlungsentscheidungen. Man könnte auch sagen, das Denken geht durch den Körper hindurch und bleibt nicht an seiner Oberfläche stehen. Die Reflexion darüber, wie die eigene Körperlichkeit sowohl geschützt als auch eingesetzt wird, kann so als Teil dessen verstanden werden, was Plessner als Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein bezeichnet hat: Die Notwendigkeit, die eigenen Praktiken zu bestimmen und das Vermögen dazu spiegeln sich in der Verschränkung von Selbstsorge und Selbst-Disziplinierung. Sich selbst gut einschätzen zu können und die eigenen Grenzen zu kennen, heißt sowohl achtsam mit sich umzugehen als auch die Möglichkeit, diese eigenen Grenzen teilweise (selbst-)bewusst zu überschreiten. Dies zeigt sich z.B. daran, dass die unberechenbare Gefahr des Ausgeliefertseins bewusst als Risiko mit einkalkuliert wird.

Neben dieser Verletzungsmacht über sich selbst spielt auch die Verletzungsmacht über andere eine Rolle. Diese Verletzungsmacht über Dritte bleibt in den Interviews oftmals eine eher indirekte, als dass es um den Eingriff in Handlungsabläufe oder um die Verhinderung bestimmter Praktiken geht.

Als grundlegend für den Umgang mit Verletzlichkeit und Verletzungsmacht, so wurde gezeigt, wird in den Interviews Erfahrungswissen verstanden. Vielfach wird herausgestellt, dass das beschriebene Wissen nur durch ein leibkörperliches Erleben und die Reflexion darüber angeeignet werden kann. Darüber hinaus wird das Erfahrungswissen als ein Sonderwissen dargestellt. Das Denken durch den Körper wird damit durch ein weiteres Spannungsverhältnis bestimmt, das sich neu aus der Dateninterpretation ergeben hat, nämlich jenem zwischen *Alltäglichem* und *Außeralltäglichem*. Erfahrung wird in den Interviews differenziert in Alltagserfahrungen und außeralltägliche Erfahrungen. Straßenprotestererfahrungen werden dabei zum einen als außeralltäglich beschrieben –

insbesondere hinsichtlich des Bruchs bei der Rückkehr in den Alltag. Dieser Bruch sei teilweise so erschütternd, dass es sich um eine traumatische Erfahrung handle. Zum anderen wird aber auch auf eine Verschränkung von Alltag und Außeralltäglichem verwiesen, wenn dargestellt wird, inwiefern alltägliche Praktiken insbesondere bei länger andauernden Straßenprotesten, wie mehrtägigen Blockaden, in den außeralltäglichen Protestalltag integriert werden. Protestcamps stellen des Weiteren eine solche Integration von Alltäglichem und Außeralltäglichem in Straßenprotesten dar. Zudem sind auch die jeweiligen Alltagssituationen der Aktivist_innen unterschiedlich weit von den Protestsituationen entfernt. Gemeint ist damit die Frage nach der jeweiligen beruflichen Tätigkeit (z.B. David als Aktionstrainer) oder der alltäglichen Wohnform (z.B. in einem politischem Hausprojekt). Angesichts dessen, dass der Bruch zwischen dem Agieren in Straßenprotesten und der Rückkehr in den Alltag teilweise als traumatisierend beschrieben wird, lassen sich solche Integrationspraktiken auch als Praktiken der Abmilderung dieses Bruches verstehen. Inwieweit dafür auch Übergangsrituale eine Rolle spielen, wie sie z.B. bei den →Rebel Clowns angedeutet werden, die mit Hilfe bestimmter Übungen und Schlüsselsätze sowie mit dem verdeckten Auf- und Absetzen der Clownsnase den Übergang vom Alltagsmenschen in die Clownsrolle markieren, wäre weiter zu untersuchen.

Aus der Reflexion über mögliche Protestpraktiken leiten sich verschiedene Strategien der **Sichtbarmachung** ab. In erster Linie wird Sichtbarmachung dabei als Praxis der Selbstvergewisserung thematisiert. Die schiere Anzahl der Akteur_innen spielt dabei eine Rolle, aber auch die Demonstration von ‚Entschlossenheit‘, die körperlich zum Ausdruck gebracht wird. Eingesetzt wird dabei der Körper, der auch in den entsprechenden Erzählkontexten vor allem als Objekt benannt wird. Um den gegenständlichen Körper sichtbar zu machen, wird die eigene Verletzlichkeit besonders exponiert, z.B. in einer Sitzblockade. Die Aufmerksamkeitsgenerierung mittels einer solchen Exponierung der eigenen Verletzlichkeit setzt beim Gegenüber bzw. bei dem_der Betrachter_in voraus, sich selbst als verletzlich verstehend, sich in die Verletzlichkeit eines_r anderen hineinversetzen zu können. Insofern ist es also nicht nur ein gegenständlicher Körper, der sichtbar gemacht wird, sondern zum Teil wird auch darauf abgestellt, dass die zuständige Leiblichkeit nachspürbar wird. Oder anders gesagt: Der instrumentelle Einsatz des gegenständlichen Körpers geschieht auch mittels der Nachvollziehbarkeit leiblich gespürter Verletzlichkeit, die jedem Menschen eigen ist.

Des Weiteren spielt Sichtbarkeit eine wesentliche Rolle bei der Aneignung und Redefinition des Raum-Zeit-Gefüges: Nicht nur sind Straßenproteste dadurch gekennzeichnet, dass die Aneignungen von Räumen in einer bestimmten Zeit physisch stattfinden, es lässt sich auch in den spezifischeren Ausdrucksformen eine Redefinition

von Raum-Zeit-Gefügen feststellen. So versetzen die →Rebel Clowns militärische Praktiken ironisiert in einen neuen Kontext. Neben der militärischen Uniformierung, werden mittels des von Anke erläuterten Marschierens Räume neu erschlossen und Bewegung – als Verhältnis von Raum und Zeit – zu einem Ausdruck von Entschlossenheit. Auch die Veränderung der Strategien zum Überwinden von Polizeiabsperungen setzt unter anderem auf die Sichtbarmachung von Entschlossenheit. Sie drückt sich in der →Fünf-Finger-Taktik durch einen gegenüber früheren Strategien verlangsamten Bewegungsablauf aus, der zugleich in der kontinuierlichen, gleichförmigen Bewegung des zügigen Gehens in Richtung Polizei im Gesamtkontext die Veränderung des Raum-Zeit-Gefüges unaufhaltsam erscheinen lässt. Umgekehrt lässt sich hier fragen, inwiefern Entschlossenheit nicht auch erst durch diese Praktiken des Marschierens bzw. der gleichförmigen Bewegung in der →Fünf-Finger-Taktik hergestellt wird. Denken durch den Körper bedeutet ja eben auch, dass die leibkörperliche Erfahrung ein bestimmtes Denken erst ermöglicht oder anders gesagt: Die Deutung, es handle sich um den Ausdruck von Entschlossenheit, wie sie zumindest bei Anke als Selbstdeutung vorgenommen wird, entsteht erst aufgrund der leibkörperlichen Erfahrung.

Selbst-Disziplinierung ist dabei die Voraussetzung für einen solchen strategischen Einsatz des Körpers. Besonders anhand der individuellen Vorbereitungen auf Straßenproteste wurde gezeigt, wie die Reflexion sowohl früherer Erfahrungen als auch des jeweils gegenwärtigen leibkörperlichen Befindens zu Entscheidungen führt, welche (individuellen) Praktiken jeweils als angemessen empfunden werden. Eine solche Reflexion bedeutet gleichzeitig ein Gewährwerden des eigenen Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins, denn sich selbst zu beherrschen heißt eben auch, Macht über sich selbst zu haben bzw. das Vermögen, eigene Praktiken zu bestimmen. In der Ambivalenz von Selbst-Disziplinierung und **Kontrollverlust** kommt dem Verhältnis von Gefahr und Risiko eine wesentliche Rolle zu. Das Unkontrollierbare der Gefahr, was in den Interviews häufig als Formen des Ausgeliefertseins gegenüber der Polizei oder Ohnmachtsgefühlen beschrieben wird, bleibt durch Erfahrungswissen nicht mehr lediglich als Gegensatz zum kalkulierbaren Risiko stehen, sondern wird gewissermaßen in dieses integriert. Mit zunehmendem Erfahrungswissen wird die Gefahr nicht geringer, aber das Unvorhersehbare wird mit einkalkuliert. In den Interviews finden sich Reflexionen darüber, den zeitweisen Kontrollverlust einzukalkulieren, also das Risiko einzugehen, sich auch unkalkulierbaren Gefahren auszusetzen. An diesem Umgang mit Gefahr und dessen Integration in Risikoabwägungen lässt sich das Plessnersche Theorem der exzentrischen Positionalität veranschaulichen: Der Mensch ist in der Lage, von sich Abstand zu nehmen, sich von außen zu betrachten, um seine zentrische Position wissend, ohne diese dabei je gänzlich durchdringen oder ablegen zu können. Aktivist_innen wissen aufgrund ihrer

Erfahrungen um mögliche Gefahren. Sie können sie aber nicht auflösen, sondern sich ihnen allenfalls selbst-bewusst stellen. Dies ist eines der Themen in →Aktionstrainings, die ihrerseits eine wesentliche Form der Selbst-Disziplinierung unter Aktivist_innen darstellen. Angesichts der Ausführungen der Interviewees stellt sich die Frage, ob nicht →Aktionstrainings statt nur zur Vorbereitung auf Proteste auch als Nach- und Aufarbeitung, eben als kollektives „praktisches Reflektieren“ (Bourdieu) von Straßenprotesterlebnissen angewandt werden könnten. Das Nachstellen von tatsächlich Erlebten ist nicht nur eine Vorbereitung für Dritte, sondern ermöglicht eben auch eine leibkörperliche Reflexion des selbst Erlebten.

In den Interviews wird vorrangig auf *individuelle Erfahrungen* Bezug genommen. Dies ist zumindest zum Teil dem methodischen Zugang mittels individueller Interviews geschuldet, die einen Fokus auf Bedeutungen für das Selbst legen. Auffällig sind gleichwohl die individualisierenden Deutungsmuster, die vor allem auf die Individualität von Handlungsentscheidungen verweisen. Diese Handlungsentscheidungen beruhen wiederum auf individualisiertem Erfahrungswissen. Auch für kollektive Praktiken sind diese individuellen Entscheidungen grundlegend. Je entschlossener der_die Einzelne, desto verletzungsmächtiger das Kollektiv – so eine häufig gezogene Schlussfolgerung der Interviewees. Dem entspricht auch, wie oben dargestellt, die Entschlossenheit mittels kollektiver Praktiken für den_die Einzelne_n überhaupt erst spürbar herzustellen. *Kollektivität* und kollektive Leib-Körper-Erfahrung wird neben der klassischen Demonstration und massenhaften Aktionen, wie Sitzblockaden anlässlich von Castortransporten oder des →G8-Gipfels in Heiligendamm, bei denen es auch um das Empfinden eines kollektiven Zu-sich-selbst-ermächtigt-Seins geht, insbesondere in zwei weiteren Formen thematisiert: zum einen als Kollektivität in der Zerstreuung und zum anderen in der kleinteiligeren Kollektivform der Bezugsgruppe. Kollektivität in der Zerstreuung kann dabei unter anderem bedeuten, als Kleingruppen gleichzeitig in einem bestimmten räumlichen Kontext mit ähnlichen Praktiken, die auf das Gemeinsame und damit das Kollektiv als Ganzes verweisen, aktiv zu sein, wie bei der Protestform des →Radioballetts. Die →Fünf-Finger-Taktik zum Überwinden von Polizeiabsperungen ist ein weiteres Beispiel für eine Kollektivität in der Zerstreuung: Schwarmintelligenz nutzend geht es auch hier darum, nicht greifbar zu sein. Es stellt damit gewissermaßen den Gegenpol zu – und damit auch eine Form des Umgangs mit – dem Empfinden des Ausgeliefertsein dar. Insbesondere an der →Fünf-Finger-Taktik lässt sich die Ambivalenz von Nicht-greifbar-Sein und Ausgeliefertsein aufzeigen und zugleich nochmals die Ambivalenz von Gefahr und Risiko: Wenn es darum geht, sich bei der direkten Konfrontation mit Polizeiketten möglichst breit aufzufächern und nicht im Pulk, sondern letztlich einzeln bzw. in kleinen Gruppen entstehende Lücken zwischen Polizist_innen zu

nutzen, ist das Kollektiv dadurch weniger greifbar, dass Einzelne sich bewusst dazu entscheiden, sich der Gefahr auszuliefern, von der Polizei festgehalten zu werden. Sie setzen damit ihren individuellen Körper strategisch für die Handlungsmächtigkeit des Kollektivs ein.

Anhand der unter Aktivist_innen immer selbstverständlicher werdenden Bildung von Bezugsgruppen wird die Verknüpfung von individuellen Bedürfnissen und kollektiven Strategien sichtbar. In mehreren Interviews werden als die zwei zentralen Funktionen von Bezugsgruppen zum einen genannt, aufeinander zu achten und dafür zu sorgen, dass es dem_der Einzelnen gut geht, zum anderen sich im Sprecher_innenrat zu organisieren und damit die Handlungsfähigkeit des Kollektivs sicherzustellen und zu optimieren.

Gleichwohl bleibt als bedeutsame Erkenntnis der Dateninterpretation, dass auch in Bezug auf kollektives Handeln immer wieder individualisierende Deutungsmuster bemüht werden. Dies steht im Spannungsverhältnis zu dem unter Aktivist_innen oft geäußerten Wunsch nach kollektiver Vorbereitung wie z.B. in Aktionstrainings, gemeinsamer Nachbereitung und solidarischem Umgang mit Repressionen. Für emotional nachhaltigen Aktivismus wird die Einbindung in kollektive Deutungs-, Entscheidungs- und Handlungsprozesse als grundlegend erachtet – worauf auch Doris sowohl auf Basis ihrer langjährigen aktivistischen Biographie, als auch aufgrund ihrer therapeutischen und beraterischen Praxis im Interview hinweist.

Das empirische Forschungsfeld und die Forschungsfrage verknüpfen Zugänge aus den drei Teildisziplinen der Körpersoziologie, der Wissenssoziologie und der Politischen Soziologie. Der jeweilige über die empirischen Ergebnisse hinausgehende Erkenntnisgewinn für die drei Teildisziplinen und deren mögliche Verknüpfungen soll hier abschließend zusammengefasst werden.

Insbesondere die Arbeiten von Gesa Lindemann und Ulle Jäger sind hervorzuheben, wenn es um die Vermittlung des Plessnerschen Körperverständnisses in die **Körpersoziologie** geht. Während mit der mittlerweile weit verbreiteten Unterscheidung zwischen gegenständlichem Körper und spürendem Leib die Gefahr besteht, dem cartesianischen Dualismus, der zwischen Geist und Körper unterschied, mit einem neuen Dualismus zu entgegnen, lässt sich dies mit Plessners Verschränkungsthese grundlegend überwinden. Dass Plessners Verschränkungsthese erst in jüngerer Zeit Eingang in die Körpersoziologie gefunden hat, ist insofern erstaunlich, als dass er einen der avanciertesten Ansätze in der Konzeption des Körpers bereits vor einem knappen Jahrhundert vorgelegt hat, dessen auch sprachliche Präzision die vorrangig in der Körpersoziologie rezipierten Theoretiker wie Bourdieu oder Foucault zumindest in der Frage der grundlegenden Überwindung des Dualismus nicht erreichen. Zudem wurde darauf verwiesen, dass Merleau-Pontys fragmentarisch gebliebenes Spätwerk zum

‚Fleisch‘ und ‚Chiasmus‘ durch eine parallele Lektüre Plessners verständlicher werden kann. Die Frage, inwiefern die Verknüpfung von Merleau-Pontys Spätwerk mit Plessners Verschränkungsthese beider Grundidee noch anschaulicher verdeutlichen könnte, bleibt eingehender zu verfolgen.

Mit der vorliegenden Arbeit wurde gezeigt, dass die Verschränkungsthese auch in der empirischen Forschung zum Umgang mit Körperlichkeit eine plausible Konzeption darstellt. Mit der Verschränkungsthese konnte hier gezeigt werden, auf welche Weisen die gespürte Verletzlichkeit reflektiert Eingang in die instrumentelle Verwendung des Körpers findet. Die Auseinandersetzung mit der Plessnerschen Verschränkungsthese steht innerhalb der Körpersoziologie erst am Anfang, stellt aber sowohl konzeptionell als auch für empirische Studien ein lohnendes und deshalb voranzutreibendes Unterfangen dar.

Die Arbeit verknüpft körpersoziologische mit **wissenssoziologischen** Fragestellungen, indem sie nach der Verkörperung von Wissen fragt. Zunächst ausgehend von Bourdieu, der zeitgenössisch oftmals für die Frage nach praktischer Reflexivität und „Körperliche[r] Erkenntnis“⁸⁷ konzeptionell herangezogen wird, wurden in der vorliegenden Arbeit unter Bezug auf Merleau-Pontys Wahrnehmungsphänomenologie und insbesondere Plessners Verschränkungsthese Leerstellen in Bourdieus Konzeption gefüllt. Die Körpergebundenheit jeglicher Reflexivität rückt damit in den Mittelpunkt statt implizite wissenssoziologische Grundannahme zu bleiben. Mit Plessners Verschränkungsthese kann gezeigt werden, dass es nicht ein vorsozialer Körper ist, der Grundlage von Reflexivität ist, denn der Mensch muss sich zu dem was er ist, immer erst machen – so eine von Plessners paradoxen Formulierungen. Das Spüren des Leibes ist immer abhängig von der Wahrnehmung des gegenständlichen Körpers und umgekehrt. Der Bedeutung von Plessners historisch-politischer Anthropologie für die Wissenssoziologie ist bis dato nur wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden.⁸⁸ Dabei könnte mit Plessners Ansatz ein Denken durch den Körper grundsätzlich gefasst werden, nämlich als ein Denken mittels des Körpers, das gleichsam den Körper durchdringt.

Das Plessnersche Machtverständnis hat vor allem vermittelt durch Popitz' Klassiker über „Phänomene der Macht“ (1992) Eingang in die **politische Soziologie** gefunden. Ein Rekurs auf Plessners eigene Studien zu dem Thema zeigt, wie eng in seinen konzeptionellen Entwürfen Körper, Wissen und Macht miteinander verknüpft sind. Die vorliegende Arbeit hat diese Verknüpfung dargelegt und diese Konzeption zugleich in einer empirischen Studie angewandt. Es wurde zudem gezeigt, dass sich zwar verschiedene Arbeiten in der Protestforschung mit der Verletzlichkeit von Aktivist_innen

87 So auch der Buchtitel von Bockrath et al. 2008.

88 Verwiesen sei hier jedoch auf Heike Delitz' programmatischen Aufsatz zu „Helmuth Plessners Wissenssoziologie“ (2006).

beschäftigen sowie mit der Frage, wie diese Verletzlichkeit strategisch eingesetzt wird. Der Vorzug eines vor allem an Plessner orientierten Forschungsansatzes ist es jedoch, das Spannungsverhältnis von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht aufzuzeigen. Die dahinter stehende grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von strukturell Gegebenem und Handlungsmächtigkeit von Akteur_innen wird dabei greifbar. Wird Macht in der vorliegenden Arbeit zwar zunächst vor allem auf der Ebene des Selbst rekonstruiert, was zu großen Teilen der Fragestellung und der damit verbundenen methodischen Herangehensweise geschuldet ist, verweisen die entsprechenden Ausführungen immer auch auf die Frage nach kollektiver Handlungsmächtigkeit. Kollektives Handeln und damit verbundene Machtausübung als zentrale Thematik politischer Soziologie und hier insbesondere der Protest- und Bewegungsforschung in der Spannung zu kollektiver Verletzlichkeit zu sehen, stellt den Gewinn einer an Plessner orientierten Konzeption dar. Der explorative Charakter dieser Arbeit, bei dem ganz grundsätzlich nach dem reflektierten Umgang von Aktivist_innen mit ihrer Körperlichkeit gefragt wurde, bedeutet, dass auch eine Reihe von Aspekten keine Berücksichtigung fanden. Ein interessanter Ansatzpunkt für weitergehende empirische Studien wäre sicherlich die Frage, inwieweit dieser Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit und Verletzungsmacht vergeschlechtlicht ist oder auch durch andere Determinanten sozialer Ungleichheit bestimmt wird. Auch allgemeiner fehlen bisher Studien zum Verhältnis von Männlichkeit, Körper und Protest (vgl. Kapitel 2.1.1). So deutet sich in den Interviews an, dass vor allem Männer bezugnehmend auf ihr Erfahrungswissen körperliche Verletzung als weniger problematisch einschätzen als damit verbundene psychisch-emotionale Verletzung (David, Steffen). Lena und Anke beschreiben Situationen, in denen sie polizeiliche Reaktionen als vergeschlechtlicht wahrnehmen. Thomas stellt zumindest die Vermutung an als Mann anders behandelt zu werden als als Frau.

Des Weiteren ist die Rolle der Medien in Bezug auf den reflektierten Umgang mit der eigenen Verletzlichkeit und Verletzungsmacht kaum thematisiert in den Interviews. Angesichts der ansonsten diesbezüglich umfangreichen Literatur ist zu vermuten, dass auch für die Interviewees die Bedeutung von Massenmedien als selbstverständliche Folie verstanden wird, vor deren Hintergrund Straßenproteste überhaupt stattfinden. Gleichwohl heben die Interviewees heraus, dass Straßenproteste in starkem Maße sowohl der individuellen, als auch kollektiven Selbstvergewisserung dienen. In welchem Verhältnis diese Funktion von Straßenprotesten zu der der öffentlichkeitswirksamen Vermittlung von Protestanliegen steht, wäre weiter zu erforschen. Daraus ließe sich dann gegebenenfalls auch ableiten, aus welcher Perspektive und aufgrund welcher Aspekte, Straßenproteste als erfolgreich gewertet werden.

Ein weiterer Aspekt, der in der vorliegenden Analyse an verschiedenen Stellen auftaucht,

aber mit einer eigenständigen Arbeit genauer verfolgt werden könnte, sind die Analogien zwischen Protest und kriegerischen Auseinandersetzungen, Protestpraktiken und militärischen Praktiken. Angesichts von Formulierungen, die z.B. Protestsituationen als ‚Ausnahmestand‘ beschreiben, verspricht eine metaphernanalytische Herangehensweise hier Erkenntnisgewinn. Weiter wären Protestpraktiken wie die der →Rebel Clown Army, bei der militärische Anleihen explizit aufgegriffen und gleichzeitig ironisch gebrochen werden, genauer in den Blick zu nehmen. Zudem könnte sich als spannend erweisen, die →5-Finger-Taktik, die vor allem durch die Blockaden des →G8-Gipfels 2007 bekannt wurde, mit den ebenfalls an Schwarmmodellen orientierten Empfehlungen für militärische Operationen, wie sie insbesondere durch John Arquilla und David Ronfeldt (2000) prominent gemacht wurden, zu vergleichen (siehe auch Werber 2013, insbes. 125ff).

Darüber hinaus ist Verletzlichkeit nicht nur in der unmittelbaren Situation des Straßenprotests und allenfalls noch im Übergang zum Alltag ein essentielles Thema, sondern auch im Alltag selbst. Die Frage von teilweise noch Jahre später zu führenden gerichtlichen Prozessen aufgrund von Straßenprotesten spielt eine wesentliche Rolle, wenn es um reflektierte Entscheidungen für bestimmte Protestpraktiken geht: Wer sich an →Castor? Schottern! beteiligte, wusste im Voraus, dass er_sie dafür rechtlich belangt werden könnte und möglicherweise einen Prozess zu führen habe. Nicht zuletzt sei die alltägliche Verletzlichkeit genannt, mit der Aktivist_innen einen Umgang finden müssen, nämlich die einzukalkulierende Gefahr von z.B. Hausdurchsuchungen oder Überwachungen jedweder Art. Gerade in solchen Fragen nach der menschlichen Verletzlichkeit zu fragen und das Verhältnis zur menschlichen Verletzungsmacht auszuloten, erkennt Aktivist_innen als Akteur_innen an, verweist also nicht nur auf ihre Begrenzungen, sondern auch auf ihre Handlungsmächtigkeit, auf ihr Zu-sich-selbst-ermächtigt-Sein. Dass ihre Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata verkörpert sind (Bourdieu), bedeutet eben zugleich auch – wie mit Plessner konzeptionell und empirisch anhand von Straßenprotesten gezeigt werden konnte, dass Akteur_innen zu ihrer eigenen leiblichen Zentrierung Abstand nehmen können, ohne diese je ganz zu hintergehen. Sie können aber bis zu einem bestimmten Grad Macht über sich selbst ausüben, sich selbst beherrschen statt beherrscht zu werden – ‚nicht dermaßen regiert zu werden‘, wie es bei Foucault heißt. Denken durch den Körper als Verschränkung von Verletzlichkeit und Verletzungsmacht kann dann auch bedeuten – wie Simone in Bezug auf die Teilnahme bei einer Blockade feststellt:

„ich war irgendwie so müde und konnte irgendwie nur so dasein. Und das war irgendwie so lustig, dass dieses Dasein gerade eine politische Tat war“.

Literaturverzeichnis

- Abraham, Anke (2002): Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Accarino, Bruno/Schlossberger, Matthias (Hg.) (2008): Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Band 1, Berlin: Akademie-Verlag.
- Alexandre, Michèle (2006): Dance Halls, Masquerades, Body Protest and the Law: The Female Body as a Redemptive Tool Against Trinidad's Gender-Biased Laws, in: Duke Journal of Gender Law & Policy, Jg. 13, Heft 1, S. 177–202.
- Alkemeyer, Thomas (2006): Rhythmen, Resonanzen und Missklänge. Über die Körperlichkeit der Produktion des Sozialen im Spiel, in: Gugutzer, Robert (Hg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld: Transcript, S. 265-296.
- Amann, Marc (Hg.) (2005): go.stop.act! Die Kunst des kreativen Straßenprotests. Geschichten – Aktionen – Ideen, Frankfurt (M): Trotzdem Verlag.
- Anderson, Patrick (2010): So Much Wasted: Hunger, Performance, and the Morbidity of Resistance, Durham: Duke University Press Books.
- Andretta, Massimiliano/Della Porta, Donatella/Mosca, Lorenzo/Reiter, Herbert (2003): No Global - New Global. Identität und Strategien der Antiglobalisierungsbewegung, Frankfurt (M) / New York: Campus.
- Arlt, Gerhard (1996): Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmuth Plessners, München: Fink.
- Arnold, Sabine R./Fuhrmeister, Christian/Schiller, Dietmar (Hg.) (1998): Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert – Zur Sinnlichkeit der Macht, Wien: Böhlau.
- Arquilla, John/Ronfeldt, David (2000): Swarming and the Future of Conflict, Santa Monica: Rand.
- Atkinson, Michael (2006): Straightedge Bodies and Civilizing Processes, in: Body & Society, Jg. 12, Heft 1, S. 69–95.
- Azzellini, Dario 2001/2002: Von den Tute Bianche zu den Ungehorsamen, in: arranca! – linke Zeitschrift 23, online: <http://www.azzellini.net/akademische-veroeffentlichungen/von-den-tute-bianche-zu-den-ungehorsamen>, [26.05.2014].
- Behnke, Cornelia/Meuser, Michael (1999): Geschlechterforschung und qualitative Methoden, Opladen: Leske+Budrich.
- Bek, Thomas (2011): Helmuth Plessners geläuterte Anthropologie. Natur und Geschichte: Zwei Wege einer Grundlegung Philosophischer Anthropologie verleblichter Zweideutigkeit, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Belliger, Andréa/Krieger, David J. (1998): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bermes, Christian (1998): Maurice Merleau-Ponty. Zur Einführung, Hamburg: Junius
- Blackman, Lisa (2007): Psychiatric Culture and Bodies of Resistance, in: Body & Society Jg. 13, Heft 2, S. 1–23.

- Bockrath, Franz/Boschert, Bernhard/Franke, Elk (Hg.) (2008): Körperliche Erkenntnis. Formen reflexiver Erfahrung, Bielefeld: Transcript.
- Bourdieu, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch, Frankfurt (M): Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2001): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1999a): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1999b): Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität, in: Berg, Eberhard / Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt (M): Suhrkamp, S. 365-374.
- Bourdieu, Pierre (1997a): Die männliche Herrschaft, in: Dölling, Irene / Kraus, Beate (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt (M): Suhrkamp, S. 153-217.
- Bourdieu, Pierre (1997b): Der Tote packt den Lebenden. Schriften zu Politik und Kultur 2, Hamburg: VSA.
- Bourdieu, Pierre (1992): Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg: VSA
- Bourdieu, Pierre (1990): In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1988): Homo Academicus, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1985): Sozialer Raum und „Klassen“ / Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Sonderband 2 Göttingen, S. 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc (2006): Reflexive Anthropologie, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Boykoff, Jules (2006): Framing Dissent: Mass-Media Coverage of the Global Justice Movement, in: New Political Science, Jg. 28, S. 201-228.
- Brandstetter, Gabriele (2007): Schwarm und Schwärmer. Übertragungen in/als Choreographie, in: dies./Brandl-Risi, Bettina/van Eikels, Kai (Hg.): SchwarmEmotion. Bewegung zwischen Affekt und Masse, Freiburg et al.: Rombach, S. 65-91.
- Breuer, Franz (2000): Wissenschaftliche Erfahrung und der Körper/Leib des Wissenschaftlers. Sozialwissenschaftliche Überlegungen, in: Haas, Stefan/Wischermann, Clemens (Hg.): Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung, Stuttgart: Franz Steiner, S. 33-50.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt (M): Suhrkamp.

- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2000): Gouvernamentalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung, in: dies.: Gouvernamentalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt (M): Suhrkamp, S. 7-40.
- Brown, Gavin/Pickerill, Jenny (2009): Space for emotion in the spaces of activism, in: Emotion, Space and Society, Jg. 2, Heft 1, S. 24-35.
- Bryant, Antony/Charmaz, Kathy (2007): Introduction – Grounded Theory Research: Methods and Practices, in: dies. (Hg.): The SAGE Handbook of Grounded Theory, Los Angeles et al.: Sage, S. 1-28.
- Cassurino, Chiara/Martelloni, Frederico (2001): Die „Tute Bianche“ = Weiße Overalls (Interview), in: arranca! – linke Zeitschrift 22, <http://www.azzellini.net/zapatisten/die-tute-bianche-weise-overalls>, [27.05.2013].
- Caysa, Volker (2003): Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports, Frankfurt (M): Campus
- Cohen-Cruz, Jan (Hrsg.) (1998): Radical Street Performance. An International Anthology, London and New York: Routledge.
- Cottle, Simon/Lester, Libby (Hg.) (2011): Transnational Protests and the Media, New York: Peter Lang.
- Cox, Laurence (2011): How do we keep going? Activist burnout and personal sustainability in social movements, National University of Ireland Maynooth , Into-ebooks: <http://into-ebooks.com>, Helsinki
- Cox, Laurence (2009): „Hearts with one purpose alone“? Thinking personal sustainability in social movements , in: Emotion, Space and Society, Jg. 2, Heft 1, S. 52-61.
- Crossley, Nick (2006): Reflexive Embodiment in Contemporary Society: Sociology and Social Change, Berkshire: Open University Press.
- Crossley, Nick (2004): Ritual, body technique, and (inter)subjectivity, in: Schilbrack, Kevin (Hg.): Thinking Through Rituals. Philosophical Perspectives, New York/London: Routledge, S. 31-51.
- Crossley, Nick (2003a): From Reproduction to Transformation. Social Movement Fields and the Radical Habitus, in: Theory, Culture & Society, Jg. 20, Heft 6, S. 43-68.
- Crossley, Nick (2003b): Even Newer Social Movements? Anti-Corporate Protests, Capitalist Crises and the Remoralization of Society, in: Organization, Jg. 10, S. 287-305.
- Crossley, Nick (2001): The Social Body. Habit, Identity and Desire, London et al.: Sage.
- Dabashi, Hamid (2012): Corpus anarchicum: Political protest, suicidal violence, and the making of the posthuman body, New York and NY: Palgrave Macmillan.
- Daphi, Priska (2011): Soziale Bewegungen und kollektive Identität. Forschungsstand und Forschungslücken, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Heft 4, S. 13-25.
- Delitz, Heike (2006): Helmuth Plessners Wissenssoziologie. Zur potenzierten Reflexivität klassischer Wissenssoziologie, in: Sociologia Internationalis, Jg. 44, Heft 2, S. 167-191.
- DeLuca, Kevin Michael (1999): Unruly Arguments: The Body Rhetoric of Earth First!, ACT UP, and Queer Nation, in: Argumentation and Advocacy, Jg. 36, Heft 1, S. 9-21.

- Demmerling, Christoph/Landweer, Hilge (2007): Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Doherty, Brian (1999): Manufactured Vulnerability: Eco-Activist Tactics in Britain, in: Mobilization, Jg. 4, Heft 1, S. 75-89.
- Dreyfus, Hubert L./Dreyfus, Stuart E. (1999): The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science, in: Gail Weiss/Honi Fern Haber (Hrsg.), Perspectives on embodiment: the intersections of nature and culture, New York/London: Routledge, S. 103-120.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1987): Michel Foucault - Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault, Frankfurt (M): Athenäum
- Ebrecht, Jörg (2002): Die Kreativität der Praxis. Überlegungen zum Wandel von Habitusformationen, in: ders./Hillebrandt, Frank (Hg.): Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 225-241.
- Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.) (2005): Mythen, Masken und Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland, Münster: Unrast-Verlag.
- Elias, Norbert (2003): Zivilisation, in: Schäfers, Bernhard (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie, Opladen: Leske+Budrich, 8. Auflage, S. 446-450.
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bd., Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Emotion, Space and Society (2009): Special Issue: Activism and Emotional Sustainability, Jg. 2, Heft 1.
- Endreß, Martin (2013): Grundlagenprobleme einer Soziologie der Gewalt. Zur vermeintlichen Alternative zwischen körperlicher und struktureller Gewalt, in: Staudigl, Michael (Hg.): Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht, München: Fink, S. 59-82.
- Endreß, Martin (2010): Vertrauen – soziologische Perspektiven, in: Maring, Matthias (Hg.): Vertrauen – zwischen sozialem Kitt und der Senkung von Transaktionskosten, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing, S. 91-113.
- Engelen, Eva-Maria (2007): Gefühle, Stuttgart: Reclam.
- Entwistle, Joanne (2000): The Fashioned Body. Fashion, Dress and Modern Social Theory, Cambridge: Polity Press.
- Eyerman, Ron (2005): How social movements move: emotions and social movements, in: Flam, Helena/King, Debra (Hg.): Emotions and Social Movements, New York et al.: Routledge, S. 41-56.
- Faust, Wolfgang (2007): Abenteuer der Phänomenologie: Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Feigenbaum, Anna/Frenzel, Fabian/McCurdy, Patrick (2013): Protest Camps, London: Zed Books.
- Feldman, Allen (1991): Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland, Chigago/London: University of Chicago Press.

- Fischer, Joachim (2009): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München: Verlag Karl Alber.
- Fischer, Joachim (2008): Ekstatik der exzentrischen Positionalität. „Lachen und Weinen“ als Plessners Hauptwerk, in: Accarino, Bruno/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 253-270.
- Fischer, Joachim (2006): *Philosophische Anthropologie - Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, Heft 5, S. 322-347.
- FJNSB (Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen) 1994, Jg.7, Heft 4: *Bewegungen von rechts? Analyse und Kritik*.
- Flam, Helena (2005): *Emotions' Map: A Research Agenda*, in: dies./King, Debra (Hg.): *Emotions and Social Movements*, New York et al.: Routledge, S. 19-40.
- Flam, Helena/King, Debra (Hrsg.) (2005): *Emotions and Social Movements*, New York et al.: Routledge.
- Flam, Helena (2002): *Soziologie der Emotionen: eine Einführung*, Konstanz: UVK-Verlag.
- Flesher Fominaya, Cristina (2010): *Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates*, *Sociology Compass*, Jg. 4, Heft 6, S. 393-404.
- Foster, Susan Leigh (2003): *Choreographies of Protest*, in: *Theatre Journal*, Jg. 55, Heft 3, S. 395-412.
- Foucault, Michel (1993): *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*, in: *Political Theory*, Jg. 21, Heft 2, S. 198-227.
- Foucault, Michel (1987): *Das Subjekt und die Macht - Nachwort*, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault - Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault*, Frankfurt (M): Athenäum, S. 243-261.
- Foucault, Michel (1978): *Wahrheit und Macht. Interview von A. Fontana und P. Pasquino*, in: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve, S. 21-54.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Fremaux, Isabelle/Ramsden, Hilary (2007): *We disobey to love: rebel clowning for social justice*, labofii.net/docs/wedisobeytolove.doc, [25.5.2014]
- Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hg.) (1995): *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt (M): Peter Lang.
- Gamm, Gerhard/Gutmann, Mathias/Manzei, Alexandra (Hg.) (2005): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld: Transcript.

- Gamson, William (2004): Bystanders, Public Opinion, and the Media, in: Snow, David/Soule, Sarah/Kriesi, Hanspeter (Hg.): Blackwell Companion to Social Movements, Malden, MA: Blackwell, S. 242-261.
- Gitlin, Todd (1980): The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left, Berkley: University of California Press.
- Glantz, Margo (1995): Die Kunst der Maskierung, in: Huffschmid, Anne (Hg.): Subcommandante Marcos. Ein maskierter Mythos, Berlin: Elefanten Press, S. 170-176.
- Glaser, Barney G. (1978). Theoretical Sensitivity. Advances in the Methodology of Grounded Theory, Mill Valley, Ca.: The Sociology Press.
- Goffman, Erving (1983): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München: Piper.
- Goodwin, Jeff/Jasper, James M./Polletta, Francesca (Hg.) (2001): Passionate Politics: Emotions and Social Movements, Chicago: University of Chicago Press.
- Goodwin, Jeff/Jasper, James M./Poletta, Francesca (2000): The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory, in: Mobilization, Jg. 5, Heft 1, S. 65-84.
- Grob, Marion (1988): Kleidung als Protest, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jg. 1, Heft 1, S. 43-49.
- Grojean, Olivier (2007): Violence against the self: The case of a Kurdish noon-islamist group, in: Blom, Amelie/Bucaille, Laetitia/Martinez, Luis (Hg.): The Enigma of Islamist Violence, New York: Columbia University Press, S.105-120.
- Gugutzer, Robert (2004): Soziologie des Körpers, Bielefeld: Transcript.
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität, Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Gutmann, Mathias (2004). Erfahren von Erfahrungen. Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie, 2 Bände, Bielefeld: Transcript.
- Hardt, Yvonne (2004): Politische Körper: Ausdruckstanz, Choreographien des Protests und die Arbeiterkulturbewegung in der Weimarer Republik, Münster: Lit.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt (M)/New York: Campus.
- Harth, Dietrich (2006): Ritual and Other Forms of Social Action, in: Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Stausberg, Michael (Hg.): Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Leiden/Boston: Brill, S. 15-36.
- Heßdörfer, Florian/Pabst, Andrea/Ullrich, Peter (Hg.) (2010): Prevent and Tame. Protest under (Self)Control, Berlin: Karl Dietz Verlag, <http://www.rosalux.de/publication/37206/>, [20.5.2014].
- Hill, Julia Butterfly (2002): Die Botschaft der Baumfrau, München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Hitzler, Ronald/Kliche, Thomas (1995): Zwischen Sozialtechnologie und Heiligkeit: Symbolpolitik und Symbolisierende Politik. Ein konzeptkritischer Feldbericht, in: Zeitschrift für politische Psychologie, Jg. 3, Heft 4, S. 359-384.

- Honer, Anne (2008): Verordnete Augen-Blicke. Reflexionen und Anmerkungen zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers, in: Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter/Dreher, Jochen/Schnettler, Bernt (Hg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden: VS-Verlag, S. 379-387.
- Hunt, Scott A./Benford, Robert D. (2004): Collective Identity, Solidarity, and Commitment, in: Snow, David A./Soule, Sarah A./Kriesi, Hanspeter (Hg.): The Blackwell companion to social movements, Malden et al.: Blackwell, S. 433-457.
- Informal Group (2001): A Busload of Lies Exposed, by an Informal Group of People Wearing the White Overall, July 2001, <http://nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/genova/busload.htm>, [25.05.2014].
- Inheteen, Katharina (2004): Gewalt, Körper und Vergemeinschaftung in Subkulturen, in: Liell, Christoph/Pettenkofer, Andreas (Hg.): Kultivierungen von Gewalt. Beiträge zur Soziologie von Gewalt und Ordnung, Würzburg: Ergon, 43-62.
- Inheteen, Katharina (1997): Gesellige Gewalt. Ritual, Spiel und Vergemeinschaftung bei Hardcorekonzerten, in: von Trotha, Trutz (Hg.): Soziologie der Gewalt, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 37, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 235-260.
- Jäger, Ulle (2006): Plessner, Körper und Geschlecht. Exzentrische Positionalität im Kontext konstruktivistischer Ansätze, in: Hans-Peter Krüger/Lindemann, Gesa (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verlag, S. 215-234.
- Jäger, Ulle (2005): Die Rede vom Menschen - die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu, in: Gamm, Gerhard/Gutmann, Mathias/Manzei, Alexandra (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmut Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld: Transcript, S. 99-121.
- Jäger, Ulle (2004): Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung, Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag.
- Jaggar, Alison M. (1989): Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology, in: Bordo, Susan R./Jaggar, Alison M. (Hg.): Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstructions of Being and Knowing, Rutgers: State University, S.145-171.
- Jasper, James M. (2007): The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements, in: Goodwin, Jeff/Jasper, James M. (Hg.): Social Movements. Critical Concepts in Sociology, Volume IV: Culture and Emotion. London/NY: Routledge, S.585-612 (erstmalig erschienen in: Sociological Forum 1998, Jg. 13, Heft 3, S. 397-424).
- Joas, Hans (1992): Die Kreativität des Handelns. Suhrkamp, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Juris, Jeffrey (2008): Networking Futures: The Movements against Corporate Globalization, Durham: Duke UP.
- Kämpf, Heike (2006): Der Mensch als historisches Wesen. Perspektiven einer philosophischen Anthropologie im Anschluss an Diltheys Hermeneutik, in: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verlag, S. 235-253.

- Kämpf, Heike (2001): Helmuth Plessner. Eine Einführung, Düsseldorf: Parerga
- Kaschuba, Wolfgang (1991): Von der „Rotte“ zum „Block“. Zur kulturellen Ikonographie der Demonstration im 19. Jahrhundert, in: Warneken, Bernd Jürgen (Hg.): Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration, Frankfurt/New York, NY: Campus, S. 68-96.
- Kelle, Udo (2005): „Emergence“ vs. „Forcing“ of Empirical Data? A Crucial Problem of „Grounded Theory“ Reconsidered [52 paragraphs], in: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 6(2), Art. 27, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0502275>, [20.05.2014].
- Kelle, Udo/Kluge, Susann (1999): Vom Einzelfall zum Typus, Opladen: Leske+Budrich.
- Kershaw, Baz (1999): The Radical in Performance. Between Brecht and Baudrillard, London/New York: Routledge.
- King, Anthony (2000): Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A „Practical“ Critique of the Habitus, in: Sociological Theory, Jg. 18, Heft 3, S. 417-433.
- Klein, Gabriele (2012): The (Micro-)Politics of Social Choreography. Aesthetic and political Strategies of Protest and Participation, in: Siegmund, Gerald/Hölscher, Stefan (Hg.): Dance, Politics and Co-Immunity, Diaphanes: Berlin, S. 193-208.
- Knoblauch, Hubert (2007): Ethnografie und Soziologie - eine verspätete Danksagung an Roland Girtler, in: Soziologische Revue, Jg. 30, Heft 3, S. 223-231.
- Korgel, Lorenz (2006): Links anziehen, rechts marschieren, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 2, S. 157-159.
- Kracauer, Siegfried (1963): Das Ornament der Masse, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Kraus, Dorothea (2007): Theater-Protteste: Zur Politisierung von Straße und Bühne in den 1960er Jahren, Frankfurt (M)/New York: Campus.
- Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.) (2006): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verlag.
- Kühberger, Leo (2004): We make history, Graz: Grüne Akademie.
- Kuhn, Armin/Schumacher, Juliane (2007): G8 und Gipfelproteste. Symbolpolitik im Kampf um Hegemonie, in: WeltTrends, Heft 55, S. 25-35.
- Laware, Margaret L. (2004): Circling the Missiles and Staining Them Red: Feminist Rhetorical Invention and Strategies of Resistance at the Women's Peace Camp at Greenham Common, in: NWSA Journal, Jg. 16, Heft 3, S. 18-41.
- Le Bon, Gustave (1968): Psychologie der Massen, Stuttgart: Kröner (französisches Original: 1895).
- Lindemann, Gesa (2005): Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners, in: Gamm, Gerhard/Gutmann, Mathias/Manzei, Alexandra (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld: Transcript, S. 83-98.
- Lindemann, Gesa (1999): Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 28, Heft 3, S. 165-181.

- Lindemann, Gesa (1995) Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrungen, Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner, Frankfurt (M): Peter Lang, S. 133-139.
- Lindemann, Gesa (1993): Das paradoxe Geschlecht: Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl, Frankfurt (M): Fischer.
- Lunceford, Brett (2012): Naked Politics: Nudity, Political Action, and the Rhetoric of the Body, Lanham: Lexington Books.
- Marcoulatos, Iordanis (2001): Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance, in: Journal for the Theory of Social Behaviour 31, S. 1-27.
- Martin, Randy (2006): Toward a Kinesthetics of Protest, in: Social Identities, Jg. 12, Heft 6, S. 791-801.
- Martin, Randy (1998): Introduction: iterations of dance and politics, in: ders.: Critical Moves. Dance studies in theory and politics. Durham: Duke UP, S. 1–27.
- McGuire, Danielle L. (2010): At the dark end of the street: Black women, rape, and resistance a new history of the civil rights movement from Rosa Parks to the rise of black power, New York: Alfred A. Knopf.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): Die Verflechtung – Der Chiasmus, in: ders.: Das Sichtbare und das Unsichtbare (hrsg. von Lefort, Claude), München: Wilhelm Fink Verlag, S. 172-203.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): Die Struktur des Verhaltens, Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: Walter de Gruyter.
- Merleau-Ponty (1959): Der Philosoph und sein Schatten, in: Bermes, Christian (Hg.) (2003): Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 243-274.
- Merleau-Ponty, Maurice (1951/1952): Schrift für die Kandidatur am ‚Collège de France‘, in: Bermes, Christian (Hg.) (2003): Das Auge und der Geist. Philosophische Essays, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 99-110.
- Meuser, Michael (2006): Körper-Handeln. Überlegungen zu einer praxeologischen Soziologie des Körpers, in: Gugutzer, Robert (Hg.): body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports, Bielefeld: Transcript, S. 95-116.
- Mobilization (2002): Special Issue: Emotions and Contentious Politics, Jg. 7, Heft 2.
- Moser, Annalise (2003): Acts of Resistance: the performance of women's grassroots protest in Peru, in: Social Movement Studies, Jg. 2, Heft 2, S. 177-190.
- Müller, Gini (2008): Possen des Performativen. Theater, Aktivismus und queere Politiken, Wien: Turia+Kant.
- O'Keefe, Theresa (2011): Flaunting Our Way to Freedom? SlutWalks, Gendered Protest and Feminist Futures, in: New Agendas in Social Movement Studies, November 2011, National University of Ireland Maynooth, <http://eprints.nuim.ie/3569/>, [20.5.2014].
- Orbach, Susie (1986): Hunger Strike: The Anorectic's Struggle as a Metaphor for Our Age, New York: Norton.

- Pabst, Andrea (i.E.): The Body, in: Fahlenbrach, Kathrin/Klimke, Martin/Scharloth, Joachim (Hg.): Protest Cultures: A Companion, Bd. 1: Elements of Protest, New York: Berghahn Books.
- Pabst, Andrea (2012): Ziviler Ungehorsam – Annäherung an einen umkämpften Begriff, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APUZ), Jg. 62, Heft 25-26, 18.6.2012, S. 23-29, <http://www.bpb.de/apuz/138281/ziviler-ungehorsam-annaeherung-an-einen-umkaempften-begriff?p=all>, [25.5.2014].
- Pabst, Andrea (2011): *Protesting Bodies and Bodily Protest - A plea for a ‚thinking through the body‘ in social movement research*, in: Anton, Lorena/Brown, Timothy S. (Hg.): *Between the Avant Garde and the Everyday: Subversive Politics in Europe, 1958-2008* (Series on Social Protest and Cultures of Dissent in the 20th Century), New York: Berghahn Books, S. 191-200.
- Pabst, Andrea (2010): *Protestkörper und Körperprotest - Eine politische Soziologie des Körpers*, in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Unsichere Zeiten. Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008*, Wiesbaden: VS-Verlag, CD-Rom.
- Pabst, Andrea (2009): „Der Körper sind wir und jeder von uns“ – Deutungen der globalisierungskritischen Protestform Tute Bianche, in: Rohwerder, Jan/Volk, Christian (Hg.): *Junge politikwissenschaftliche Perspektiven. Dokumentation der Aachener Herbstgespräche*, Hamburg: Dr. Kovac (Schriftenreihe POLITICA, Band 77), S. 133-148.
- Pabst, Andrea (2008a): *Vom zivilen zum sozialen Ungehorsam und zurück*, in: Kastner, Jens/Spörr, Elisabeth Bettina (Hg.): *nicht alles tun/cannot do everything - Ziviler und sozialer Ungehorsam an den Schnittstellen von Kunst, radikaler Politik und Technologie/Civil and social disobedience at the interfaces between art, radical politics, and technology*, Münster: Unrast-Verlag, S. 97-106.
- Pabst, Andrea (2008b): *Gesten des Protests*, in: Bara, Tina/D'Urbano, Alba (Hg.): *Eine Frage (nach) der Geste*, (2 Bd.), Salzburg: Fotohof Edition, Bd. 2, S. 63-68.
- Pabst, Andrea (2008c): *Wir und wir anderen, Vortrag auf der Tagung „Können Marginalisierte (wi(e)der)sprechen?“*, im Panel „Wir und die anderen – zum Verhältnis von Forschendem und Beforschtem“, Freie Universität Berlin, 28.-30.7.2008.
- Pabst, Andrea (2007a): *Body Politics. Körper und Straßenprotest*, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, Jg. 20, Heft 1, S. 94-98.
- Pabst, Andrea (2007b): *The Body as Subject and Object – Participant Observation and the Meanings of Corporeality in Transnational Street Protests*, Vortrag im Panel „Participant Observation of Transnational Movement Activities“, ECPR General Conference, Pisa (Italien), 6.-8.9.2007.
- Pabst, Andrea (2005): *Reflexive Körperlichkeit. Eine empirische Untersuchung zur Bedeutung von Körperlichkeit im Rahmen globalisierungskritischen Straßenprotests*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Tübingen: Eberhard-Karls-Universität/Institut für Soziologie.
- Pabst, Andrea/Pabst, Betty (2010): *Re-enactment als sozialwissenschaftliche Methode, Postersession beim 34. Kongress der DGS, Jena, 6.-10.10.2008*, in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Unsichere Zeiten, Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008*, Bd.2, Wiesbaden: VS-Verlag, CD-Rom.

- Paris, Rainer (1998): Vermummung, in: Stachel und Speer. Machtstudien, Frankfurt (M): Suhrkamp, S. 90–110.
- Parkins, Wendy (2000): Protesting like a girl. Embodiment, dissent and feminist agency, in: *Feminist Theory*, Jg. 1, Heft 1, S. 59-78.
- Parr, Hester (2001): Feeling, Reading, and Making Bodies in Space, in: *Geographical Review*, Jg. 9, Heft 1/2, S. 158-167.
- Parviainen, Jaana (2010): Choreographing Resistances: Spatial-Kinaesthetic Intelligence and Bodily Knowledge as Political Tools in Activist Work, in: *Mobilities*, Jg. 5, Heft 3, S. 1-22.
- Perucci, Tony (2009): What the Fuck is That? The Poetics of Ruptural Performance, in: *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, Jg. 5, Heft 3, S. 1-18.
- Peterson, Abby (2001): *Contemporary Political Protest: Essays on political militancy*, Aldershot: Ashgate.
- Pettenkofer, Andreas (2010): *Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*, Frankfurt (M): Campus.
- Pfadenhauer, Michaela (2005): Ethnography of Scenes. Towards a Sociological Life-world Analysis of (Post-traditional) Community-building [31 paragraphs], in: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 43, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0503430>, [20.05.2014].
- Plessner, Helmuth (1997): Zur deutschen Ausgabe (Einleitung), in: Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt (M): Fischer, S. IX-XVI.
- Plessner, Helmuth (1969): *Homo absconditus*, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1983): *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 8, S. 353-366.
- Plessner, Helmuth (1961): Die Frage nach der *Conditio humana*, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1983): *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 8, S. 136-217.
- Plessner, Helmuth (1950): Das Lächeln, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1982): *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 7, S. 419-434.
- Plessner, Helmuth (1948): Zur Anthropologie des Schauspielers, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1982): *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 7, S. 399-418.
- Plessner, Helmuth (1941): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1982): *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 7, S. 201-387.
- Plessner, Helmuth (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (2003): *Gesammelte Schriften*, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 5, S. 135-234.

- Plessner, Helmuth (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: Dux, Günter/Marquard, Odo/Ströker, Elisabeth (Hg.) (1981): Gesammelte Schriften, 10 Bde., Frankfurt (M): Suhrkamp, Bd. 4.
- Poletta, Francesca/Jasper, James M. (2001): Collective Identity and Social Movements, in: Annual Review of Sociology, Jg. 27, S. 283-305.
- Popitz, Heinrich (1992): Phänomene der Macht, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Puar, Jasbir K./Rai, Amit S. (2002): Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots, in: Social Text 72, Jg. 20, Heft 3, S. 117-148.
- Reiss, Matthias (2007): The Street as Stage. Protest Marches and Public Rallies since the Nineteenth Century, Oxford: UP.
- Richter, Norbert Axel (2005): Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault, Frankfurt (M): Campus.
- Roth, Roland (1997): „Die Macht liegt auf der Straße“. Zur Bedeutung des Straßenprotests für die neuen sozialen Bewegungen, in: Hohm, Hans-Jürgen (Hg.): Straße und Straßenkultur: interdisziplinäre Beobachtungen eines öffentlichen Sozialraumes in der fortgeschrittenen Moderne, Konstanz: UVK, S. 195-214.
- Rucht, Dieter (2003): Die medienorientierte Inszenierung von Protest. Das Beispiel 1.Mai in Berlin, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 53, S. 30-38.
- Ryan, Susan Elizabeth (2007): Dress for Stress: Wearable Technology and the Social Body, abrufbar unter: http://www.intelligentagent.com/archive/ia8_1_Social_Fabrics_DressForStress_Ryan.pdf [31.1.2013].
- Sasse, Sylvia/Wenner, Stefanie (Hg.) (2002): Kollektivkörper. Kunst und Politik von Verbindung, Bielefeld: Transcript.
- Sasson-Levy, Orna/Rapoport, Tamar (2003): Body, Gender, and Knowledge in Protest Movements. The Israeli Case, in: Gender & Society, Jg. 17, Heft 3, S. 379-403.
- Scharloth, Joachim (2007): Ritualkritik und Rituale des Protests. Die Entdeckung des Performativen in der Studentenbewegung der 1960er Jahre, in: Klimke, Martin/Scharloth, Joachim (Hg.): 1968. Ein Handbuch zur Kultur- und Mediengeschichte der Studentenbewegung, Köln: Böhlau, S. 75-87.
- Schechner, Richard (1993): The street is the stage, in: The Future of Ritual. Writings on Culture and Performance. London/New York: Routledge.
- Schechner, Richard (1988): Performance Theory, London/New York: Routledge.
- Schirato, Tony/Webb, Jen (2003): Bourdieu's Concept of Reflexivity as Metaliteracy, in: Cultural Studies Jg. 17, Heft 3/4, S. 539-552.
- Schlossberger, Matthias (2006): Die Ordnung des menschlichen Gefühlslebens, in: Krüger, Hans-Peter/Lindemann, Gesa (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin: Akademie-Verlag, S. 254-273.
- Schmitt, Lars (2010): Bestellt und nicht abgeholt. Soziale Ungleichheit und Habitus-Struktur-Konflikte im Studium, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Schmitz, Hermann (1992): Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, herausgegeben von Gausebeck, Hermann/Risch, Gerhard, Paderborn: Junfermann-Verlag.

- Scholl, Christian (2013): *Two Sides of a Barricade. (Dis)order and Summit Protest in Europe*, Albany: SUNY Press
- Schwingel, Markus (1995): *Bourdieu. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Schwingel, Markus (1993): *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg: Argument-Verlag.
- Shepard, Benjamin Heim (2010): *Queer political performance and protest: Play, pleasure and social movement*, New York: Routledge.
- Skeggs, Beverly (1997): *Gender and Class*, London et al.: Sage.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): *Rituale des Antiritualismus - Materialien für Außeralltägliches*, in: ders.: *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Frankfurt (M): Suhrkamp, S. 102-129.
- Strauss, Anselm L. (1998): *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, München: Fink (UTB).
- Strübing, Jörg (2004): *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Sutton, Barbara (2010): *Bodies in crisis: Culture, violence, and women's resistance in neoliberal Argentina*, New Brunswick and New Jersey: ebrary, Inc.
- Sutton, Barbara (2007): *Naked Protest: Memories of Bodies and Resistance at the World Social Forum*, in: *Journal of International Women's Studies*, Jg. 8, Heft 3, S. 139-148.
- Szerszynski, Bronislaw (2005): *Beating The Unbound: Political Theatre in the Laboratory Without Wall*, in: Giannachi, Gabriella/Stewart, Nigel (Hg.): *Performing Nature: Explorations in Ecology and the Arts*, New York: Peter Lang, S. 181-197.
- Szerszynski, Bronislaw (2003): *Marked Bodies. Environmental Activism and Political Semiotics*, in: Corner, John/Pels, Dick (Hg.): *Media and the Restyling of Politics: Consumerism, Celebrity and Cynicism*, London: Sage, S. 190-206.
- Szerszynski, Bronislaw (2002): *Ecological Rites. Ritual Action in Environmental Protest Events*, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 19, Heft 3, S. 51-69.
- Taylor, Charles (1986): *Leibliche Vernunft*, in: Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 194-217.
- Tilly, Charles (2008): *Contentious Performances*, Cambridge: UP.
- Turner, Victor/Turner, Edith (1982): *Performing Ethnography*, in: *The Drama Review*, Jg. 26, Heft 2, S. 33-50.
- Vanderford, Audrey (2003): *Ya Basta! - „A mountain of bodies that advances, seeking the least harm possible to itself“*, in: Opel, Andy/Pompper, Donnalyn (Hg.): *Representing Resistance. Media, Civil Disobedience, and the Global Justice Movement*. Westport and Connecticut/London: Praeger, S.16-26.
- Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor (1993): *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

- Villa, Paula-Irene (2004): ‚Sich bewegen, um die Verhältnisse zu verändern.‘ Räumliche, subjektbezogene und politische Dimensionen des Bewegungsbegriffs in der feministischen Theorie und Praxis, in: Klein, Gabriele (Hg.): Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte, Bielefeld: Transcript, S. 239-262.
- van Eikels, Kai (2007): Diesseits der Versammlung. Kollektives Handeln in Bewegung: Ligna, Radioballett, in: Brandstetter, Gabriele/Brandl-Risi, Bettina/van Eikels, Kai (Hg.): SchwarmEmotion. Bewegung zwischen Affekt und Masse, Freiburg et al.: Rombach, S. 101-124.
- von Trotha, Trutz (1997): Zur Soziologie der Gewalt, in: ders. (Hg.): Soziologie der Gewalt, KZfSS Sonderheft 37, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 9-56.
- Wacquant, Loïc (2006): Vorwort und Erster Teil: Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus, in: ders./Bourdieu, Pierre: Reflexive Anthropologie, Frankfurt (M): Suhrkamp, S. 10-93.
- Wacquant, Loïc (2003): Leben für den Ring, Konstanz: UVK.
- Waldenfels, Bernhard (2002): Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2000): Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, Frankfurt (M): Suhrkamp.
- Warneken, Bernd Jürgen (1991): Massenmedium Straße. Zur Kulturgeschichte der Demonstration, Frankfurt (M) / New York: Campus.
- Weiss, Stephanie (2008): Körper. Kommunikation. Konflikt. Zu Geschichte, Taktiken und Aktionsformen der Tute Bianche und der Disobbedienti in Italien, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Jg. 25, S. 15, <http://www.grundrisse.net/grundrisse25/koerperKommunikationKonflikt.htm>, [20.5.2014].
- Werber, Niels (2013): Ameisengesellschaften. Eine Faszinationsgeschichte, Frankfurt (M): Fischer.
- Wieczorek, Wanda (2005): Radioballett und Radiodemo. Zerstreung im Zusammenhang, in: Amann, Marc (Hg.): go.stop.act! Die Kunst des kreativen Straßenprotests. Geschichten – Aktionen – Ideen, Frankfurt (M): Trotzdem Verlag, S. 174-183.
- Williams, Simon J./Bendelow, Gillian A. (1996): The ‚Emotional‘ Body. Review Article, in: Body & Society, Jg. 2, Heft 3, S. 125-139.
- Woltersdorff, Volker alias Logorrhöe, Lore (2003): Queer Theory und Queer Politics, in: UTOPIE kreativ, Heft 156, S. 914-923, http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/156_woltersdorff.pdf, [20.5.2014].
- Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (2001): Das Soziale als Ritual: Perspektiven des Performativen, in: Wulf, Christoph/Althans, Birgit/Audehm, Kathrin/Bausch, Constanze/Göhlich, Michael/Sting, Stephan/Tervooren, Anja/Wagner-Willi, Monika/Zirfas, Jörg (Hg.): Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften, Opladen: Leske+Budrich, S.339-347.
- Ziemer, Gesa (2005): Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik, Potsdam: Universität Potsdam/Philosophische Fakultät (Dissertation, veröffentlicht: 2008, Zürich/Berlin: diphanes, inklusive Filmbeilage Augen blickeN).

Glossar

(im Text jeweils markiert mit →)

ACT UP - AIDS Coalition to Unleash Power	1987 in New York entstandene Anti-Aids-Initiative, die insbesondere durch ihre öffentlichkeitswirksamen Aktionsformen wie → Die-ins oder → Kiss-Ins bekannt wurden
Aktionstraining	Mehrstündiges bis mehrtägiges Training, in dem auch zu erwartende Protestsituationen durchgespielt werden
Attac	Ursprünglich: Association pour une Taxation des Transactions financières pour l'Aide aux Citoyens; seit 2009: Association pour la Taxation des Transactions financières et pour l'Action Citoyenne
Blockadetraining	→Aktionstraining mit dem Fokus auf Blockaden
BlockG8	Eines der maßgeblichen Blockadekonzepte für die massenhafte Blockade des G8-Gipfels in Heiligendamm, an dem sich letztlich ca. 10000 Menschen beteiligten
Bread and Puppet Theatre	1963 von Peter Schumann in New York gegründete politische, nonprofit (Groß-)Puppentheatergruppe, die vor allem die Straße als Bühne nutzt; Ideengeberin für Großpuppenproteste insbesondere im globalen Norden
Buddy, (auch: Tandempartner_in)	Engste individuelle Bezugsperson bei Straßenprotesten – meist innerhalb von Bezugsgruppen
Carnival against Capitalism	Am 18. Juni 1999 stattgefundener internationaler Aktionstag anlässlich des G8-Gipfels in Köln
Castor?Schottern!	Kampagne des massenhaften, angekündigten Entfernens von Gleisschotter im Wendland, um die Schienen für den Castortransport ins Zwischenlager Gorleben unbefahrbar zu machen; 2010 und 2011 beteiligten sich jeweils mehr als 1000 Personen
Clowns Armee	→ Rebel Clown Army
Convergence Center	Zentrale Anlaufstelle anlässlich von Protesten; dient als Treffpunkt und Informationszentrum
Die-in	Aktionsform, bei der kollektiv Sterben/Ermordung nachgestellt wird
DresdenNazifrei	Kampagne zur Verhinderung des jährlichen Naziaufmarsches anlässlich der Bombardierung Dresdens. Einem breiten Bündnis von Initiativen gelang es 2010 erstmals so den bis dato größten europäischen Naziaufmarsch zu verhindern.
Durchfließen	Anders als beim ‚Durchbrechen‘ von Polizeiabsperungen bezeichnet dies deren möglichst konfrontationsarme Überwindung in der →Fünf-Finger-Taktik

Earth First!	Internationales Netzwerk radikaler Umweltgruppen, die durch öffentlichkeitswirksame Aktionsformen wie z.B. Baumbesetzungen Aufmerksamkeit erregen
Flashmob	Kollektives Handeln organisiert mittels neuer Medien; Erscheinungsbild: plötzliches Auftauchen, meist kurzzeitiges Agieren und ebenso plötzliches Zerstreuen
Fünf-Finger-Taktik	Taktik um Polizeiabsperungen mit geringstmöglicher Konfrontation zu durchlaufen; die Grundidee besteht darin eine große Menge an Demonstrant_innen in 5 ‚Finger‘ zu unterteilen, die sich bei Bedarf entsprechend verteilen statt als ‚Faust‘ zusammenzubleiben, und auf diese Weise Lücken in Polizeiabsperungen zu nutzen; meist genutzt um an Orte zu kommen, an denen Blockaden durchgeführt werden (sollen).
G8-Gipfel	Jährliches, an unterschiedlichen Orten stattfindendes Treffen der G8
Genua	Stadt in Italien, die in Bewegungskontexten synonym steht für die Ereignisse anlässlich des dort ausgetragenen G8-Gipfels 2001
Grenzcamps	Seit 1998 stattfindende antirassistische Aktionscamps
Heiligendamm	Seebadeort an der ostdeutschen Ostseeküste, Austragungsort des →G8-Gipfels 2007; auch als Synonym für letzteren bzw. die Proteste dagegen verwendet
Kiss-In	Aktionsform, bei der öffentliches Küssen Aufmerksamkeit erregen soll; insbesondere von Homosexuellen verwendet um Normalitätsvorstellungen zu durchbrechen
Ligna	Seit 1997 bestehendes Künstlerkollektiv, das insbesondere mit dem Medium Radio arbeitet und hinsichtlich Straßenaktionsformen bekannt wurde durch →Radioballett
Mütter des Plaza de Mayo	Mütter, deren Kinder während der argentinischen Militärdiktatur (1976-1983) verschwanden, trafen sich seit 1977 wöchentlich auf dem Plaza de Mayo in Buenos Aires für einen stummen Protest
Out of Action (OoA)	Bundesweit vernetzte Gruppen aus dem autonomen Spektrum, die sich mit emotionaler Unterstützung während Protesten bzw. aufgrund von Aktivismus auseinandersetzen; zwischenzeitlich gab es im deutschsprachigen Raum weitere ähnliche Gruppen, wie z.B. die ‚Psychotanten‘ oder die ‚Gelben‘
Paketsitz	Körpertechnik in Blockadesituationen: Die Arme werden unter den vor dem Oberkörper angewinkelten Beinen verschränkt.
Pink&Silver	‚Tactical frivolity‘, bei der mittels Kostümierung Straßenproteste festiven Charakter bekommen; insbesondere auch mit Ablehnung von Zweigeschlechtlichkeit verbunden; erstmalig bei den Protesten gegen Weltbank und IWF in Prag 2000 (unter diesem Namen) angewendet (→Radical Cheerleading)

postautonom	In kritischer Auseinandersetzung mit der autonomen Bewegung in den 1990ern entstandene Politikform, die u.a. reine ‚Szenepolitik‘ überwinden will und stärkere Organisierung und Formalisierung als Politikstil befürwortet, um informelle Hierarchien zu vermeiden
Queer Nation	1990 in New York von LGBTs gegründete Organisation, die ähnlich wie und viel mit →ACT UP (zusammen)arbeitete
Radical Cheerleading	Angelehnt an Cheerleading bei Straßenprotesten aufgeführte Akrobatik/Tänze mit protestbezogenen chants und cheers; meist in Verbindung mit →Pink&Silver
Radioballett	2002 erstmals als Protestform verwendet im Hamburger Hauptbahnhof: Über tragbare Radios bekamen die im Gebäude verteilten Teilnehmer_innen Anweisungen, bestimmte Gesten auszuführen, die Verletzungen der Hausordnung nachstellten
Rebel Clown (Army)	Langform: Clandestine Insurgent Rebel Clown Army (CIRCA); ca. 2003 in Großbritannien entstandene Aktionsform, bei der Elemente der militärischen Disziplin ironisiert und mit Clowneskem verbunden werden; knüpft an direkte, gewaltfreie Aktion und Spaßguerilla an
Rote Hilfe	Bundesweite Organisation zur Unterstützung von Aktivist_innen aus dem linken Spektrum, die aufgrund ihres politischen Handelns juristisch belangt werden
San Francisco Mime Troupe	1959 gegründete politische Theatergruppe
Schanzenfest	Seit 1988 jährlich stattfindendes, selbstorganisiertes Straßenfest in Hamburg/Stadtteil Sternschanze; ursprünglich aus dem links-alternativen Milieu; endete oft mit dem Polizeieinsatz insbesondere rund um das selbstverwaltete Kulturzentrum ‚Rote Flora‘
Schmerzgriffe	Spezielle, polizeilich gezielt verwendete Handgriffe, mit denen Schmerzen verursacht werden, durch den der_die Betroffene zur Handlungskooperation gebracht werden soll
Sit-In	Sitzblockade in Gebäuden, bekannt z.B. durch die lunch-counter Sit-Ins der Schwarzen Bürgerrechtsbewegung in den USA
Straightedge	Mit linker Hardcoreszene verbundene Subkultur; je nach Strenge der Auslegung Verzicht auf sämtliche Drogen sowie auf häufig wechselnde Geschlechtspartner_innen und/oder oft verbunden mit veganer Ernährungsweise
Stuttgart 21	Umfangreiches Projekt zum Umbau insbesondere des Stuttgarter Bahnhofs und anliegender städtischer Flächen
Suffragette	Teilweise militante Frauenwahlrechtsbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts in Großbritannien und den USA
Tandempartner_in	→Buddy

The 21st Year	Israelische Friedensbewegung – insbesondere gegen die israelische Besatzungspolitik gerichtet
Tute Bianche	Mitte der 1990er in Italien entstandene Protestform, die auch international durch Gipfelproteste (z.B. Prag 2000) bekannt wurden und v.a. im globalen Norden adaptiert wurden; Auftreten in weißen, zum Schutz gepolsterten Overalls
Weltsozialforum	Ursprünglich seitens einer großen Vielfalt sozialer Bewegungen als Gegengipfel zu den Gipfeltreffen offizieller Politik entwickelt; erstmalig 2001 in Porto Alegre; wichtiger Bezugspunkt globalisierungskritischer Proteste
Women in Black	Israelische Frauenfriedensbewegung
X-tausendmal quer	1996 entstandenes Kampagnennetzwerk, das insbesondere durch die mehrtägigen Sitzblockaden vor dem Zwischenlager in Gorleben anlässlich von Castortransporten bekannt geworden ist
Zapatistas	Indigene revolutionäre Gruppen in Chiapas/Mexiko, die insbesondere seit dem Aufstand 1994 wichtiger Bezugspunkt globalisierungskritischer Proteste weltweit wurden

Transkriptionsregeln

Die Entscheidung zu nachfolgend dargestelltem Transkriptionssystem begründet sich durch den Fokus auf semantische Inhalte statt auf linguistische Spezifika. Natürlich liegt damit bereits während der Transkription eine Interpretation des Gesagten vor. Es geht mir aber anders als in z.B. linguistischen Analysen nicht um den Sprechakt selbst, sondern um die vermittelten Inhalte. Den Transkriptionsregeln liegen auch forschungspragmatische Überlegungen zugrunde: sowohl bessere Lesbarkeit der Darstellung der Analyse als auch eine Entscheidung hinsichtlich zeitlicher Kapazitäten für die Transkription.

Anonymisierung: Straßennamen (falls diese auf die Person schließen lassen): *Straße; Städtenamen: *Stadt; viele Städtenamen sind nicht anonymisiert, da die benannten Aktionen nicht so weit anonymisierbar sind, dass nicht auf die jeweiligen Orte des Geschehens Rückschlüsse gezogen werden könnten; sämtliche Personennamen sind geändert. Dialekte sind nicht transkribiert. Übertragung in normales Schriftdeutsch; dabei genauer Wortlaut also z.B. auch Verkürzungen/Wortverschleifungen (z.B. „so 'n Ding“) werden transkribiert; „ähms“ und „öhms“ werden nicht transkribiert.

viellei-	Abbruch eines Wortes oder eines Satzes (mit kurzer folgender ‚Abbruchpause‘)
(3)	Pause mit Angabe der Länge in Sekunden
(...), (...3)	unverständlicher Wortlaut (gegebenenfalls bei längerer Passage mit Sekundenangabe)
(vielleicht?)	unverständlicher Wortlaut, vermutetes Wort
<u>vielleicht</u>	Betonung
(lachen)	Kommentar zur Situation, z.B. nonverbale Äußerung
„vielleicht“	Zitate in Anführungszeichen
„?“	Verwendung der Punctuation entsprechend der Intonation (statt nach Satzbaulogik)
(1 Zeile gelöscht)	Auslassungen aufgrund von Anonymisierung oder rechtlich gefährdender Äußerungen mit jeweiliger Längenangabe
*Stadt, *Straße, *Name	* markiert Anonymisierungen