Forschungsinstitut
für Philosophie Hannover

Ausgabe Nr. 30 / Oktober 2017

fiph. JOURNAL

Digitalisierung und Zivilgesellschaft

Wie wird die Zivilgesellschaft durch die Digitalisierung verändert?
Behindert oder fördert die Digitalisierung unsere Selbstbestimmung?
Was bedeutet Digitalisierung für unser Verständnis von politischer Öffentlichkeit?

Sigrid Baringhorst
Netzaktivismus – neue Formen der Personalisierung und professionellen Bündelung zivilgesellschaftlichen Engagements

Ulrich Hemel
Fragmentierte Verantwortung: Sind Menschenrechte in der digitalen Welt eine Utopie?

Andreas Hetzel
Öffentlichkeit als Konflikt

weiter denken.

„Sophisticated technology does not make human beings more sophisticated in practice.“

(Y. Arisaka)

Schwerpunktthema
Digitalisierung und Zivilgesellschaft

4 Sigrid Baringhorst
Netzaktivismus – neue Formen der Personalisierung und professionellen Bündelung zivilgesellschaftlichen Engagements

8 Ulrich Hemel
Fragmentierte Verantwortung: Sind Menschenrechte in der digitalen Welt eine Utopie?

16 Andreas Hetzel
Öffentlichkeit als Konflikt

22 fiph im Gespräch
Technisches Wissen allein reicht nicht – Ein Gespräch mit Joel Greenyer

24 philosophie heterotop
Lessons from Second Life: Collective Hopes, Unrealized Potentialities
Yoko Arisaka

26 pro & contra
Liquid Democracy
Pro: Christian Henkel – Contra: Dominik Hammer

28 Agnes Wankmüllers Buchempfehlung
Der Liberalismus der Rechte

30 Philosophie am Kröpcke
Können Menschen von Computern ersetzt werden?

Liebe Leserin, lieber Leser!

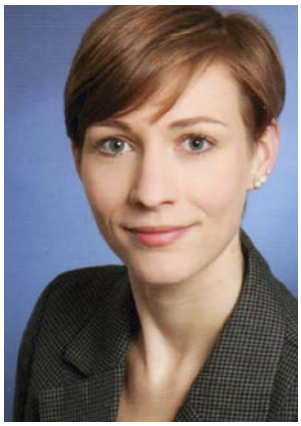
Foto: fiph

Foto: fiph

Das zivilgesellschaftliche Engagement der Bürger*innen ist das Fundament der Demokratie. Die Digitalisierung ermöglicht neue Wege politischer Partizipation. Was aber geschieht, wenn sich zivilgesellschaftliches Engagement vom analogen in den digitalen Bereich verlagert? Partizipation setzt Selbstbestimmung voraus. Die Forderung nach mehr Transparenz und die Möglichkeiten von *Big Data* scheinen jedoch der Autonomie des Menschen zunehmend entgegenzustehen. Welche Formen der Digitalisierung fördern, welche behindern und welche zerstören unsere Autonomie? Kann angesichts der zunehmenden Transparenz in der digitalen Welt noch von der Selbstbestimmung der Person gesprochen werden? Und wie verändert die Digitalisierung unser Verständnis von Zusammenleben und Konfliktbewältigung?

Die Autor*innen der aktuellen Ausgabe loten anhand dieser Fragestellungen das Verhältnis von Zivilgesellschaft und Digitalisierung aus. Die Beobachtung, dass Digitalisierung enorme Potentiale zivilgesellschaftlichen Engagements erzeugen und bündeln kann (Sigrid Baringhorst), steht dabei neben dem Verdacht, die digitale Zivilgesellschaft gehe im „Selfie-Protest" auf und stelle keine starke Gegenöffentlichkeit mehr dar (Andreas Hetzel). Mit der Digitalisierung scheint die Möglichkeit zur Demokratisierung ebenso gegeben zu sein wie zu einer neuen Form der Kolonisierung unserer Lebenswelten. In welche Richtung sich die digitale Zivilgesellschaft entwickeln wird, ist nicht zuletzt auch eine Frage der Gestaltung ihrer (rechtlichen) Rahmenbedingungen. Hier setzt die Idee „digitaler Bürgerrechte" an (Ulrich Hemel).

Um die Versprechen der Digitalisierung für die zukünftige Gesellschaft einzulösen, bedarf es auch einer philosophischen Reflexion auf ihre Voraussetzungen und Implikationen – dazu möchten wir anregen.

Ana Honnacker Jürgen Manemann

Netzaktivismus – neue Formen der Personalisierung und professionellen Bündelung zivilgesellschaftlichen Engagements*

Sigrid Baringhorst

Foto: privat

Dr. Sigrid Baringhorst ist Professorin für Politikwissenschaft an der Universität Siegen. Sie lehrt und forscht insbesondere zu politischer Kommunikation und Partizipation sowie zu Migrations- und Integrationspolitik.

1993 veröffentlichte der in Harvard lehrende Politologe Robert Putnam ein bis heute für die sozialwissenschaftliche Forschung grundlegendes Buch über den Zusammenhang zwischen Zivilgesellschaft und Demokratie: „Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy". Leistungsunterschiede zwischen Regionalverwaltungen in Italien, so sein Befund, seien maßgeblich durch unterschiedliche Traditionen und Ausprägungen des zivilgesellschaftlichen Engagements in den Regionen beeinflusst. Als wichtigsten Faktor für die Effizienz von demokratischen Institutionen identifiziert Putnam nicht das ökonomische, sondern das soziale Kapital. Die regionalen Verwaltungen und demokratischen Strukturen funktionierten in Regionen wie der Emilia Romagna deshalb besser, weil es dort eine intensivere zivilgesellschaftliche Engagementkultur gebe: Zivilgesellschaftliche Vereinsaktivitäten, ob im humanitären oder sozialen, im Sport oder Musikbereich, so seine These, fördern vor allem auch Sozialvertrauen und Gemeinsinn unter den Bürger_innen, und damit die für lebendige Demokratien unverzichtbaren psychosozialen Voraussetzungen und Wertorientierungen. Nun sah Putnam diese für die liberale Demokratie so notwendigen politisch-kulturellen Voraussetzungen schon in den 1990er Jahren, also vor der Verbreitung des Internets, in Gefahr. Wenn Putnam von „media as the culprit", den Medien als den Schuldigen für den Verlust von Gemeinsinn sprach, meinte er nicht Facebook und Twitter, sondern den Einfluss der kommerziellen Fernsehsender.

Wenn wir der Annahme von Putnam folgen und davon ausgehen, dass zivilgesellschaftliches Engagement, Vereinsleben, Sozialkapital, Sozialvertrauen und Gemeinsinn entscheidende Voraussetzungen der Funktionierens sozialer und liberaler Demokratien sind, so müssen wir angesichts des Medienumbruchs zu digitalen Medien heute fragen, inwiefern eine digitale Zivilgesellschaft bzw. zivilgesellschaftliches Engagement im Netz ebenso demokratiefördernde politische Kulturen schafft, wie zivilgesellschaftliches Engagement in der analogen, manche sagen auch: der realen Welt.

Bei aller Unterschiedlichkeit digitaler Plattformen und Engagementpraktiken scheinen sich m.E. folgende Veränderungen zivilgesellschaftlicher Kulturen abzuzeichnen:

Misst man Sozialkapital ganz allgemein an der Anzahl von Freunden und Bekannten jedes Einzelnen, so kann man zunächst einmal feststellen, dass, betrachtet man die Vernetztheit in sogenannten *social media*, die Anzahl sozialer Beziehungen von Einzelnen eher gestiegen als

* Der Text basiert auf einem Impulsvortrag im Rahmen der von der Friedrich-Ebert-Stiftung veranstalteten Tagung #digidemos: Kongress zu Digitalisierung und Demokratie (20. Juni 2017).

gesunken ist. Diese Vernetztheit, die Anzahl von Followern und Facebook-Freunden, ist die neue Währung, in der die Popularität des einzelnen gemessen wird. Sie ist zugleich die Grundlage für eine virale Medienlogik, nach der Informationen blitzschnell in den Netzwerken der Netzwerke Verbreitung finden. *Über die damit* verbundenen Probleme der mangelnden Überprüfbarkeit von Nachrichten, die oft schwierige Unterscheidung zwischen realen Personen und *social bots* wurde im letzten Jahr viel diskutiert. Bei aller Kritik an den schwachen sozialen Bindungen unter sogenannten Freunden im Netz sollten wir nicht vergessen, dass durch die sozialen Netzwerke auch Hilfsappelle und Solidaritätsaufrufe blitzschnell Verbreitung finden. Gerade in der Katastrophen- und Flüchtlingshilfe der letzten Jahre zeigte sich, dass sich mit Hilfe von Smartphone-Apps und sozialen Netzwerken wie Facebook Wellen von Hilfsbereitschaft entfalten konnten, in denen jenseits klassischer Vereinsstrukturen schnell, unbürokratisch und selbsttätig Hilfe mobilisiert wurde.

Die Stärke der sozialen Medien zeigt sich bezogen auf zivilgesellschaftliches Engagement auch in neuen Finanzierungsmodellen: Crowdfunding und *social businesses*. Crowdfunding kann Finanzierungen für Projekte wie etwa Erfindungen im Umweltbereich ermöglichen, auch wenn eine Kreditaufnahme von Banken verweigert bzw. erst gar nicht gewünscht wird. Crowdfunding hilft den Betroffenen auch insofern, als schon im Vorfeld der Projektrealisierung geprüft werden kann, ob eine Idee, ein soziales oder ökologisches Projekt wirtschaftlich trägt oder nicht.

Verändert hat sich mit den sozialen Medien insbesondere die Mobilisierung zu kollektiven Protestaktionen: Politische Protestpartizipation ist wie politische Partizipation im Allgemeinen abhängig von drei Faktoren: 1. von den Ressourcen, die für die Beteiligung nötig sind, 2. von der Motivation, sich zu beteiligen, und 3. von der Mobilisierung zur Beteiligung. Unter Ressourcen/Kosten sind nicht nur materielle Kosten zu verstehen, im Sinne von Geld, das man etwa braucht, um an einer Veranstaltung an entfernten Orten teilzunehmen. Gemeint sind auch Bildungsressourcen und Zeitressourcen, die ein zivilgesellschaftliches Engagement voraussetzt. Die Ressourcen, die nötig sind, um sich etwa an Protestaktionen zu beteiligen, sind durch die Digitalisierung deutlich gesunken: Das gilt für die vereinfachte Informationsbeschaffung, wie aber auch für die Zeit, die man aufwenden muss, um an einer Aktion, wie etwa einer Protestkampagne gegen TTIP im Netz, teilzunehmen.

Aber auch die Mobilisierung im Sinne der individuellen Ansprache/Aufforderung, mitzumachen, hat sich verändert. Menschen nehmen bekanntlich, selbst wenn sie ein Interesse am Thema haben und das Anliegen des Protests unterstützen, dann nicht an Demos oder anderen Aktivitäten teil, wenn niemand sie persönlich anspricht und auffordert teilzunehmen. Zudem steigt die Motivation, wenn man weiß, wer sonst noch hingeht, insbesondere wie viele sonst noch hingehen. Insbesondere die sozialen Netzwerke ermöglichen Organisatoren von Protestaktionen heute eine viel direktere Ansprache von potentiellen Unterstützer_innen und eine kontinuierliche Einbeziehung in die Protestvorbereitung wie auch Protestdokumentation und -nachbereitung. Doch bringt die erleichterte personalisierte Ansprache auch neue Schattenseiten mit sich, wie die Gefahr einer *Überflutung mit Hilfsanfragen und Unterstützungsaufrufen*. Neben dem oft diskutierten *information overflow* gibt es gerade für zivilgesellschaftlich Aktive auch neue Selektionsprobleme, um unter der Vielzahl von Hilfsaufrufen noch sinnvoll und reflektiert individuelle Präferenzen bilden zu können.

Die sozialen Netzwerke im Internet sind territorial ausgedehnter, nicht mehr an räumliche Nähe gebunden, und erlauben eine Echtzeitkommunikation, die die zeitliche Dynamik zivilgesellschaftlichen Engagements extrem beschleunigt hat. Dies lässt sich auch in der Konfliktdynamik etwa in zivilgesellschaftlichen Protesten erkennen. Eine Kehrseite dieser enormen Beschleunigung ist der damit verbundene Mangel an Zeit für den intensiven Austausch von Argumenten. Demokratie braucht bekanntlich Zeit. Dies gilt auch für deliberative Abstimmung im Rahmen von sozialen Engagementprojekten und politischen Protesten.

Besonders fraglich ist, ob die Annahme von Putnam zum Zusammenhang von Sozialkapital und Vertrauen auf die Folgen der sozialen Vernetztheit in den sogenannten sozialen Medien überhaupt *übertragbar ist*. Technische Vernetzung, etwa die Verlinkung von Webseiten, sagt an sich noch nichts über die sozialen Beziehungen unter den Akteuren aus, die sich verlinken. Ich würde sogar umgekehrt so weit gehen zu behaupten, dass die soziale Vernetzung in den sozialen Medien eher Misstrauen als Vertrauen fördert. Dies muss bezogen auf die Folgen für die Demokratie nicht unbedingt problematisch sein. Misstrauen kann durchaus die Demokratie stärken, etwa wenn Bürger_innen die sozialen Medien nutzen, um direkt demokratische Kontrolle auszuüben. Vor der Digitalisierung wurde die Aufgabe des kritischen *Watchdogs*, neben der parlamentarischen Opposition, vor allem den Massenmedien, allen voran der Presse, zugeschrieben. Heute ist der Bürger selbst zum *Watchdog* geworden, wie etwa die Entwicklung der Guttenberg-Affäre sowie die nachfolgenden Skandalisierungen von Plagiaten von Politikern anschaulich belegen.

Einerseits nimmt mit der Digitalisierung die Gefahr von staatlicher Überwachung und der Datenausbeutung durch kommerzielle Unternehmen immens zu, anderer-

seits sind aber auch die Chancen der Bürger_innen, staatliche Akteure gewissermaßen zu „unterwachen" deutlich gestiegen. Selbst kleinste Normverletzungen werden blitzschnell registriert und an den digitalen Pranger gestellt. Aus digitalen Unterwachungsaktionen, wie etwa aus der Dokumentation illegitimer Übergriffe von Polizisten gegen*über* Schwarzen in den USA, können durchaus schlagkräftige und dauerhaft agierende soziale Bewegungen wie etwa die der #BlackLivesMatter entstehen. Misstrauen und Kontrolle gegenüber staatlichen Akteuren sind nicht prinzipiell demokratieschädlich. Doch besteht zugleich die Gefahr, dass das Vertrauen in Parteien und Parlamente so stark sinkt, dass eine kritische Schwelle des Systemvertrauens unterschritten wird. Zudem steigt mit dem Misstrauen gegenüber politischen Organisationen auch die Tendenz zu herabwürdigenden persönlichen Angriffen, zur Denunziation und *übl*en Nachrede. In sozialen Netzwerken, in denen sich Bürger_innen ständig selbst zu Richter_innen erheben, ist es schwer, ein Klima des Vertrauens und gegenseitigen Respekts zu entwickeln.

Putnam begründete die demokratieförderliche Wirkung zivilgesellschaftlichen Engagements, wie gesagt, mit dem im Vereinsleben entstehenden Sozialvertrauen und Gemeinsinn. Die Rolle von Vereinen für zivilgesellschaftliches Engagement muss im Lichte der Digitalisierung m.E. jedoch in vielerlei Hinsicht neu betrachtet werden:

- Organisationen sind prinzipiell für die Mobilisierung kollektiven Handelns, sei es eine Protestkampagne im Netz oder die Mobilisierung konkreter Hilfe vor Ort, weniger wichtig. Empörungswellen wie Hilfsaktionen lassen sich im Netz wegen der erwähnten Senkung von Transaktionskosten und aufgrund der viralen Logik der Verbreitung von Informationen im Netz auch weitgehend spontan und unorganisiert mobilisieren. Wie aber sollen durch Cloud- oder Hashtag-Proteste Sozialvertrauen und Gemeinsinn, Gefühle der Zugehörigkeit und damit verbunden Normen und Praktiken der Gegenseitigkeit entstehen?

- In gewisser Hinsicht wird der Mangel an persönlicher Verbindlichkeit von Interaktionen im Internet durch eine neue Kultur der Sichtbarkeit bzw. des Sich-Sichtbarmachens kompensiert. Das gilt für Sozialbeziehungen im Netz allgemein, wird aber besonders deutlich in zunehmend individualisierten kollektiven Solidaritätsaktionen. Ein Trend zum ‚me going public', zur visuellen Dokumentation persönlicher Bekenntnisse wie Engagementbeteiligungen, zeigt sich nicht nur in der öffentlichen Kommunikation kritischer konsumbezogener Lebensstilpraktiken, sondern auch bei der viralen Verbreitung von Solidaritätsappellen. Beliebt sind in den sozialen Netzwerken vor allem witzige Soli-Aktionen und über starke Bilder/Videos mobilisierte humanitäre Solidaritätsappelle. Im Zuge der Verbreitung eines mobilen Engagements mit dem Smartphone, gewissermaßen eines ‚Engagements for to Go', ist die Verbreitung von Selbstbildern vor wechselnden Hintergründen zu einem charakteristischen formalen Element der politischen Selbstdarstellung geworden („Selfie-Protest").

- Verglichen mit der 68er Generation, in der nahezu alles politisch aufgeladen wurde, ist zivilgesellschaftliches Engagement gegenwärtig pragmatischer, weniger ideologisiert und auf die Erzeugung von Gefühlen einer aus dem praktischen Handeln erwachsenden Selbstwirksamkeit gerichtet. Dies zeigt sich einerseits in einer Tendenz zu alltagsbezogenen Engagementpraktiken. So hat sich eine Vielzahl innovativer konsumbezogener Engagementprojekte herausgebildet, die wesentlich erleichtert werden durch die verbesserten Informations-, Vernetzungs-, Tausch- und Kollaborationsmöglichkeiten im Netz: Neben Projekten des Tauschens und Teilens, Mietens und Verleihens, des Recycelns, Reparierens und der Abfallvermeidung gibt es auch zahlreiche Plattformen, die die kollaborative Herstellung gemeinschaftlicher Güter wie etwa in *Urban Gardening*-Projekten unterstützen.

- Im Internet sind neue einflussreiche Organisationen bzw. Plattformen entstanden, die Präferenzen von Bürger_innen in neuen Formen der Bürgerpetition oder Protestkampagne bündeln. Auch wenn in den kommunikativen Räumen des *Social Web* kreative Eigenleistungen dank Photoshop und anderer neuer Software relativ leicht erbracht werden können, ist nicht davon auszugehen, dass sich hinsichtlich des Gesamtaktivitätsaufkommens die Partizipationspyramide wesentlich umkehren wird. Auch an der sozialen Ungleichheit zivilgesellschaftlicher Partizipation ändert sich durch das Internet, abgesehen von einen Bias zugunsten jüngerer User, wenig. Der entscheidende Vorteil der Netzkommunikation besteht vielmehr darin, dass die vielen oft wenig aufwendigen Einzelbeiträge durch Praktiken der viralen Zirkulation schnell und flexibel zu höchst wirkungsvollen Protestaktionen gebündelt werden können. Diese Bündelung erfolgt heute zunehmend über spezielle Aggregatoren zivilgesellschaftlichen Protests. Zivilgesellschaftliche Petitions- und Kampagnenplattformen sind zu wichtigen professionell arbeitenden Anbietern von Protestaufrufen geworden. Zeitlich orientiert an den Gelegenheitsfenstern parlamentarischer Entscheidungsstrukturen und massenmedialer Berichterstattung gelingt es etwa Campact nicht selten, in kürzester Zeit massenhaft Unterschriften zu gewinnen, die auch von der etablierten Politik als Sprachrohre zivilgesellschaftlichen Protests wahrgenommen werden.

Im *Social Web* agieren Bürger_innen in der Regel aus einer privaten Handlungs- wie Reflexionssphäre heraus. Sie handeln weitgehend unorganisiert und ohne kollektive Identitäten auszubilden. Kampagnenplattformen und *Web Communities* ermöglichen es ihnen, mit geringem Aufwand Position zu beziehen, agonistisch zu werden, wenn sie es für erforderlich halten. Auch wenn die Beteiligung an elektronischen Petitionen oft als „Slacktivismus" (Faulenzeraktivismus) kritisiert wird, sollte deren wachsender Einfluss auf die politische Meinungsbildung nicht unterschätzt werden. Wie aber gelingt es Plattformen wie Campact und Change.org, in kürzester Zeit massenhafte Unterstützung zu generieren? Nach welchen Kriterien, Datenerhebungs- und Testpraktiken priorisieren und gestalten sie Kampagnenaufrufe? Welche unserer Daten werden erfasst und archiviert? Inwiefern tragen Petitionsplattformen zu einer Fragmentierung und Privatisierung politischer Öffentlichkeiten bei, und positiv gewendet, inwiefern können sie in Zeiten einer fortschreitenden Individualisierung kollektiven Handelns ein gemeinschaftliches, zivilgesellschaftliches Handeln, das über eine bloße Politik mit dem Mausklick hinausgeht, fördern? Und – last but not least – wäre zu diskutieren, wie sich in Folge der Digitalisierung und der Entstehung digitaler Konkurrenten der Wettbewerb unter den zivilgesellschaftlichen Organisationen selbst verändert. Wird es eine neue Hierarchie unter den Vereinen geben, wo sich die einen teure Datenanalysten leisten können, um professionelle Zielgruppenansprache zu betreiben, und die anderen die zivilgesellschaftliche Kernerarbeit vor Ort leisten? ■

Fragmentierte Verantwortung: Sind Menschenrechte in der digitalen Welt eine Utopie?

Ulrich Hemel

Foto: Ulrich Hemel

Prof. Dr. Ulrich Hemel ist Direktor des Instituts für Sozialstrategie, Unternehmensberater und Professor für Religionspädagogik an der Universität Regensburg

Ist das Sprechen von Menschen- und Bürgerrechten in der digitalen Welt mehr als ein utopischer Sehnsuchtsort für Angehörige der älteren Generation, ein wenig retro, ein wenig old school? Dann aber wären digitale Menschenrechte ein Auslaufmodell. Lohnt es sich, in einer Welt zu leben, die Menschen- und Bürgerrechte erkennbar klein schreibt? Wenn es in der digitalen Welt individuelle Menschen- und Bürgerrechte noch geben sollte, wer kann und wird sie auf welche Weise in Anspruch nehmen? Wer ist Träger solcher Rechte, wer gewährt oder versagt sie?

1. Die digitale Welt als Alltagsgestalt der Globalisierung

Ich möchte im Folgenden mit einigen grundsätzlichen Überlegungen beginnen. Ausgangspunkt ist dabei der Gedanke einer neu entstehenden *globalen Zivilgesellschaft*, die alle hier und jetzt auf dem Planeten Erde lebenden Menschen und ihre Institutionen umfasst, sofern es sich weder um den Staat noch um organisiertes Verbrechen handelt.

Diese, vom Institut für Sozialstrategie (www.institut-fuer-sozialstrategie.org) seit 2009 weiter erforschte Definition bezieht Unschärfen und fließende Übergänge bewusst ein. Sie erlaubt es, das Phänomen der Globalisierung differenziert in die Alltagserfahrung heutiger Menschen einzubeziehen. Vorausgesetzt wird dabei über die üblichen Definitionen und Begriffe hinaus (vgl. F. Kreff/E.-M. Knoll, A. Gingrich 2011) eine dreifache Realität von Globalisierung:

- die Globalisierung der Waren und Dienstleistungen („physische Globalisierung“)
- die Globalisierung von Information und Kommunikation („digitale Globalisierung“)
- und die Globalisierung von Werten und Normen („normativ-ethische Globalisierung“).

Unterscheidet man diese drei Ebenen der Globalisierung, dann lässt sich daraus ein grundlegendes Verständnis für die *globale Signatur der Biographie* bei jedem einzelnen von uns, aber auch eine Annäherung an die eben auch digital verfasste globale *Konnektivität von Menschen* im 21. Jahrhundert entwickeln (vgl. U. Hemel 2015). Mit globaler Signatur ist gemeint, dass wir Spuren der Globalität bewusst oder unbewusst mit uns und in uns tragen, auch wenn uns dies nicht immer bewusst sein sollte. Globale Konnektivität lässt sich als Bewusstseins-Phänomen begreifen, eben weil wir wissen, wie wir alle durch direkte Kontakte, durch Reisen und familiäre Verbindungen, aber besonders eben auch durch Hilfsmittel der digitalen Welt wie Skype, Whatsapp, Mailverkehr, Telefonie, Social Media, Internet und andere Formen real oder virtuell miteinander in Verbindung stehen.

Konnektivität heißt aber nicht nur, dass wir uns leichter und schneller als früher mit anderen Menschen in Verbindung setzen können und mit ihnen in Verbindung sind. Es geht vielmehr um erfahrbare Steigerungsformen, speziell um die Geschwindigkeit der Kommunikation („in Echtzeit"), um die Verfügbarkeit („ubiquitär", also überall) und die Erschwinglichkeit („überschaubare Kosten"). Zur Konnektivität gehört es auch, dass wir faktisch nicht mehr leben, ohne digitale Spuren zu hinterlassen, von Bewegungsprofilen bis zu Suchprofilen, Nutzergewohnheiten und den verschiedenen Formen von Tracing und Tracking in kommerziellen, staatlich-politischen oder kriminellen Anwendungen.

Dem Bequemlichkeitsaspekt und der Vorteilhaftigkeit der digitalen Verfügbarkeit entspricht das Paradox zwischen *Transparenz* und *Privatsphäre*. Wenn die internationale Rohstoffwirtschaft mit dem EITI (Extractive Industries Transparency Initiative) einen Transparenzcodex vorlegt, und wenn selbst Papst Franziskus die Vatikanbank „IOR" mithilfe externer Wirtschaftsprüfer zu mehr Transparenz verpflichtet, lässt sich die Hypothese aufstellen, dass der Wert *„Transparenz"* zu den Gewinnern im Bereich der ethisch-normativen Globalisierung gehört, die nicht zuletzt unter den Begriffen „Good Corporate Governance" und „Good Governance" im öffentlichen Bereich diskutiert wird (vgl. A. Habisch/R. Schmidpeter/M. Neureiter 2008). Die Gegenfrage wird dann aber auch lauten: Wo hört Transparenz auf? Die Antworten reichen dann vom Datenschutz oder dem Schutz der Privatsphäre bis zu Warnungen vor dem Darknet, wo sich beispielsweise der Amokläufer vom 22. Juli 2016 in München anonym eine tödliche Waffe bestellen konnte. Wenn wir die digitale Welt als Alltagsgestalt der Globalisierung betrachten, was bleibt dann vom „analogen" Menschsein überhaupt noch übrig? Und welchen Wert hat es?

2. Die Realität der digitalen Welt und die Realität des Menschen

Die digitale Welt ist deshalb nicht die ganze Welt, weil es nicht-digitale Teile der Welt gibt. Ob nicht-digitale Teile grundsätzlich digitalisierbar sind und es nur heute noch nicht sind, ist eine ganz andere Frage. Die Frage ist aber nicht ganz trivial. Wenn wir im Sinn eines Gedankenexperiments von der *kompletten Digitalisierbarkeit* der Welt ausgehen, welche Welt hätten wir vor uns? Wolken und Sterne wären digital erfasst, aber immer noch Wolken und Sterne. Meine persönlichen Erinnerungen und Gefühle wären womöglich digital archiviert, gleichwohl hätte ich wohl immer noch das Gefühl, meine eigenen Erinnerungen und Gefühle tatsächlich zu haben. *Die digitale Welt bedroht daher physische Identität nicht*. Sie bildet sie aber digital ab und kann sie dadurch in einer komplexen Rückkopplungsschleife verändern.

Diese Rückkopplungsschleife einer veränderten Welt durch neue Verhältnisse zwischen Abbild und Realität ist grundsätzlich nicht neu. Das Thema „Bild" und „Abbild" gehört vielmehr zu den klassischen Themen europäischer Kultur (vgl. A. Stock 1990, M. Kaufhold 2013). Weil jede grundlegende Innovation eher den Aspekt der revolutionären Veränderung in den Vordergrund stellt, möchte ich an dieser Stelle eher die Linie der Kontinuität beleuchten. Tatsächlich finde ich eine solche *Linie der Kontinuität* zwischen dem Verhältnis von Realität und Abbild in der digitalen Welt, wenn ich zurückblende auf das 8. Jahrhundert, den *Bilderstreit in Konstantinopel*.

Wie viele wissen, sind bildliche Darstellungen im Islam und im Judentum bis heute verboten, während es im Christentum eine reichhaltige ikonische Tradition gibt. Der Gedanke des Bilderverbots geht zurück auf Exodus 20, 1–6, wo es heißt, „Du sollst Dir kein Bild von Gott machen". Einige Theologen deuteten diesen Vers wörtlich und fürchteten, beim Anfertigen eines Bildes sei die Gefahr der Verwechslung zwischen Bild und Abbild zu groß. Bilder führen in dieser Weise zum Götzendienst, nicht zum Gottesdienst. Die Ikonoklasten des 8. Jahrhunderts zerstörten daher Bilder, während das II. Konzil von Nikaia im Jahr 787 schließlich die Formel fand, man dürfe Bilder – namentlich Ikonen – verehren, aber eben nicht anbeten (vgl. H.J. Thümmel 1991). Dieser Gedanke schließt ein, dass Bild und Abbild nicht unmittelbar identisch sind.

Realität kann unterschiedlich abgebildet werden. Wir können beispielsweise malen oder fotografieren, und dies noch auf recht unterschiedliche Art und Weise. *Es besteht folglich kein 1:1-Verhältnis zwischen Bild und Abbild*. Das Abbild ist sozusagen nicht das Ganze des Bildes, sondern Fragment. Die Frage, wie real ein Bild denn wirklich sei, ist letztlich bis heute offen geblieben. Sie transformiert sich nun zur Frage, wie real die digitale Welt „in Wirklichkeit" sein könne.

Die Realität der digitalen Welt hängt mit *dem Verhältnis von Bild und Abbild* zusammen, geht darin aber nicht auf. Neu an der digitalen Welt ist das Verschwimmen der Grenze zwischen Original und Kopie, zwischen erster und nachfolgender Realität. Ein per „Copy and Paste" erzeugter Text unterscheidet sich nicht vom Originaltext. Dennoch spielen „Master Files" bis heute eine Rolle, nicht nur beim Zugang zum Quellcode eines Programms oder bei der Unterscheidung zwischen nur „lesbaren" und auch „veränderbaren" Dokumenten. Auf Fragen des Urheberrechts bei Bildern, Texten und Musikstücken will ich hier gar nicht eingehen. Es ist aber keineswegs so, dass die digitale Verfügbarkeit einer Datei zugleich auch Eigentumsrechte verleiht – so wie es etwa das Streaming von Musik zeigt.

Über Fragen von *Eigentum, Zugang und Kontrolle* hinaus (vgl. J. Lanier 2014) möchte ich einen weiteren Aspekt hervorheben, der auf unser Gedankenexperiment, die ubiquitäre Digitalisierung der Welt, zurückführt. Wir müssten nämlich zwangsläufig verschiedene Ebenen, Schichten und Erscheinungsweisen von Realität gut unterscheiden. Stelle ich mir – wie oben erwähnt – alle Gedanken, Gefühle, Erfahrungen und Erlebnisse meines Lebens auf einer externen Festplatte vor, dann bleiben mir meine Gedanken und Gefühle ja dennoch erhalten. Die externe Festplatte schafft sozusagen eine *zweite Realität*, eine Art Proxy Memory im wahren Sinn des Wortes. Schon in Zeiten der guten alten Fotoalben war es so, dass bestimmte Fotos die Erinnerung aufgefrischt haben. Um wie viel mehr könnte ich der externen Festplatte vertrauen, wenn mich die eigene Erinnerung im Stich lässt, bestimmte Ereignisse verdrängt, andere transformiert und dergleichen. Mein „wirklicheres Selbst" (im Sinn der datengestützten Präzision eines Erinnerungsaufrufs) wäre sozusagen auf der Festplatte, gebannt im persönlichen Proxy Server.

Dennoch wäre ich weiterhin dieselbe Person. Dies gilt jedenfalls vom Prinzip her, denn da Menschen lernfähig sind, bewirkt schon das Wissen um meine persönliche Proxy Memory eine Veränderung meines Bewusstseins. Ich könnte ja immer nachsehen, „wie es wirklich war". Die digitale Welt stellt sich dann sozusagen als *das vollkommenere, weil präzisere Gegenstück zur realen Welt* dar und ist gleichwohl ein physisches und immaterielles Stück von dieser Welt.

Die analoge Unvollkommenheit des Menschen spiegelt sich dann an digitaler Präzision des Denkens und des Sich-Erinnerns. Gerade der Abbildcharakter der digitalen Welt führt hier zum *Paradox der digitalen Welt*: Ihre Präzision und Vollkommenheit steht im Gegensatz zur analogen Widersprüchlichkeit und Unvollkommenheit jedes einzelnen Menschen, ist aber dennoch sozusagen Kopie und nicht *erste Realität*.

Mit dem Begriff der ersten Realität meine ich nicht-digitales, „analoges", menschliches Denken und Fühlen. Die digitale Welt wäre in diesem Sinn eine *zweite Realität*. Es wäre aber unzureichend, diese zweite Realität lediglich als digital quantifizierte Darstellung der ersten Realität anzusehen. Vielmehr erfolgt immer wieder ein Umschlag von Quantität in Qualität, um es mit Karl Marx zu sagen. Die zweite Welt entwickelt sich und schafft sich *eigene digitale Ökosysteme*, aus denen neue Realitäten entstehen können. So gibt es nicht nur Clouds, sondern auch Clouds zur Auswahl spezifischer Clouds etwa für bestimmte numerisch intensive Anwendungen.

Die digitale Realität drängt sozusagen zur evolutionären Iteration. Sie schafft aus einer neuen Welt eine dritte Welt, die wir als *hybride Lebenswelt* im Verbund von Analog und Digital, als „blended reality", als „Mischwelt" begreifen können. Diese Welt erscheint uns mit zunehmender Gewöhnung als „normal", weil vertraut – so wie wir beim Blick auf landwirtschaftlich genutzte Felder vergessen, dass es sich um eine Kulturlandschaft handelt, die sich aus der Interaktion von Mensch und Natur, genauer: von Mensch, Technik und Natur ergibt.

Die *analog-digital hybride Lebenswelt* ist ihrerseits erst der Anfang. Wir haben ja gelernt, Strukturebenen der sichtbaren Welt, der physischen Struktur, der chemischen Zusammensetzungen und der verschiedenen Mikro-, Meso- und Makroebenen zu unterscheiden: Jede Ebene IST Realität, keine ist die GANZE Realität. Das macht sie aus Sicht des einzelnen analogen Menschen unübersichtlich.

Der Begriff des „Unübersichtlichen", längst vor dem Entstehen des Internets zu philosophischen Ehren gekommen (J. Habermas 1985), verweist aber auf etwas Anderes als die bloße Rechenleistung. Der Begriff spielt ja mit seinem Komplementärbegriff, dem Übersichtlichen. Nicht umsonst spricht man davon, Übersicht zu gewinnen. Sinn der Übersicht ist die richtige Einschätzung eigener Handlungsmöglichkeiten, die Steuerung der eigenen Selbstwirksamkeit, vielleicht auch die Kontrolle. Ein Kontrollturm ohne Übersicht ist ja kaum von Nutzen. Wenn die komplexer werdenden digitalen Ökosysteme uns an das Gefühl des Unübersichtlichen heranführen, dann wird darin ein Bedürfnis nach Übersicht artikuliert. Es geht folglich um die *Steuerungsfähigkeit* im eigenen Leben, und zwar individuell und kollektiv. An dieser Stelle könnte die Frage stehen, ob solche Übersicht und solche Steuerungsprozesse erstens möglich und zweitens nötig sind. Diese Diskussion kann ich hier nur am Rande streifen, weil wir uns nun der so alten und immer wieder neuen Frage nach den Menschen- und Bürgerrechten zuwenden sollten.

3. Ausgestaltung und Tragfähigkeit von Rechten und Pflichten bei Menschen- und Bürgerrechten

Der Begriff der Menschenrechte ist universeller Natur, während der Begriff der Bürgerrechte vorgängig auf die Staatsangehörigkeit eines gegebenen Staates verweist. Aus Bürgerrechten folgt etwa das Wahlrecht in einem Land, und auch im Rahmen internationaler Zusammenarbeit ist bis heute umstritten, wie Menschen- und Bürgerrechte voneinander abzugrenzen sind (vgl. u.a. M. Herren 2009).

Die oben erwähnte zweite Ebene der Globalisierung, die digitale Welt von Information und Kommunikation, hat sich zwar nicht völlig, aber doch in erheblichem Umfang von einzelnen Staaten abgekoppelt. Man könnte sogar sagen,

dass es eine Art Hase-und-Igel-Spiel zwischen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren in der digitalen Welt gibt. Der sogenannte „Arabische Frühling" schien die freiheitsförderlichen Aspekte des Internets zu stärken. Die digitale Aufrüstung von Staaten wie China, Russland, USA, aber auch anderen (und auch europäischen) Staaten spricht allerdings eine andere Sprache: Angesichts des starken islamistischen Terrorismus werden Formen der digitalen Überwachung immer weiter ausgebaut. Das Gleichgewicht zwischen „Schutz" und „Überwachung" wird neu definiert, wie immer man das beurteilen möchte.

Drittens gibt es das Darknet, ursprünglich gedacht zur digitalen Kommunikation ohne Nachverfolgung, aber natürlich auch nutzbar für kriminelle Zwecke wie etwa den illegalen Waffenhandel. Gerade hier wäre eine Diskussion rund um digitale Bürgerrechte gefragt, speziell im Hinblick auf das Dreieck zwischen Staat, Zivilgesellschaft und organisiertem Verbrechen. Offensichtlich aber gehen die öffentlichen Debatten in eine andere Richtung, während eine digital animierte Partei wie die Piraten eher untergeht. Bei den digitalen Menschenrechten ergibt sich ein ebenso komplexes Bild. „Wer ist der Mensch", könnten wir beispielsweise fragen, und „was ist eine vom Menschen angestoßene Interaktion", noch schärfer: „Was ist eine menschliche Handlung?"

Schon heute überwiegen im Internet die maschinell angestoßenen Interaktionen. Anders gesagt: Es gibt mehr *Maschine-Maschine-Interaktionen* als *Mensch-Maschine-Interaktionen*. Wer für seine Mailadresse seinen Abwesenheitsagenten einschaltet, weiß ja nicht in jedem Moment, ob der gerade aktiv wird. Er weiß auch nicht unbedingt, ob das Aktiv-Werden einer programmierten Maschine so etwas wie „Handeln" sein kann, darf und soll. Reden wir dann philosophisch, juristisch und psychologisch von „einer" oder von „vielen" Handlungen, wenn dieser Abwesenheitsagent auf 100 Mails pro Tag seine automatisierte Antwort sendet?

Nun mögen wir dazu neigen, die Handlungseinheit „eine Handlung" zu bevorzugen, im Empfängerhorizont als Handlung wahrgenommen wird aber beispielsweise die Abwesenheitsmeldung 47 von 100, weil ich selbst sie erhalte. Eine reale Handlung führt dann zu einer *Anscheins-Handlung*, die gelegentlich als solche erkennbar ist, gelegentlich aber auch nicht. Nehmen wir das Beispiel eines Programms für psychologische Beratung. Auf meine eigene, existenzielle Frage antwortet dann nicht ein Mensch, sondern eine Maschine. Meine These besteht darin, dass wir lernen werden, eine Maschine-Mensch-Interaktion ebenso zu akzeptieren wie eine Mensch-Mensch-Interaktion. Denn im Vordergrund steht ja der für uns wahrnehmbare Effekt, beispielsweise eine Alltagsentlastung. Überall dort, wo es um *zweckrationale Handlungsketten* geht, gilt dies ebenso: Ich kann Geld elektronisch überweisen oder immer noch am Bankschalter. Der rationale Effekt ist gleich, die Effizienz unterscheidet sich, das kommunikative Setting aber auch. Der Gegensatz von „zweckrational" und „kommunikativ" oder „rational" und „emotional" reicht allerdings weder aus, um den Unterschied von Mensch und Rechner zu beschreiben, noch taugt er für eine Annäherung an das Thema der digitalen Menschen- und Bürgerrechte.

Erstens gibt es Grauzonen, über die mit guten Gründen gestritten werden kann. Zweitens lässt sich auch emotionales Verhalten programmieren: Emotionen sind darstellbar als digital abbildbare Serie von Entscheidungen zum Einsatz von Gefühlen in Sprache und in Handlungen. Mit anderen Worten: Die japanischen Pflegeroboter, die es bereits heute gibt, verrichten ihren Dienst zufriedenstellend. Rechner können Emotionen sowohl gezielt abbilden wie auch gezielt auslösen, ob uns das passt oder nicht. Menschen kommen dann sozusagen von zwei Seiten unter Druck. Einerseits erscheint die Grenze zwischen Mensch und Tier immer weniger klar, wie Forschungen zur moralischen Welt der Menschenaffen zeigen (vgl. F. de Waal 2015): Auch Tiere zeigen Empathie, prosoziales Verhalten, ja so etwas wie „Moralität". Für die Frage nach Menschen- und Bürgerrechten sind diese Befunde keineswegs trivial, denn der *Verlust einer herausgehobenen Stellung des Menschen* verändert zwangsläufig den Status von Menschenrechten im Vergleich zu Tierrechten oder gar Statusrechten von Rechnern.

Der frühere Gedanke der Gegenübersetzung von Mensch und Natur wirkt, so gesehen, anachronistisch, aus der Zeit gefallen. Aus diesem Grund ist es geradezu eine bisweilen *kontrafaktische*, aber nach wie vor sinnvolle und wirksame gesellschaftspolitische These, wenn hier am *Primat der einzelnen menschlichen Person* als Träger von Menschenrechten festgehalten wird. Dies gilt auch im Blick auf wirtschaftliche Zusammenhänge (vgl. U. Hemel 2007, U. Hemel 2013).

Der einzelne Mensch, nicht seine Familie, seine Firma, sein Staat, sein Rechner oder seine IT-Welt sind Träger von Rechten, die wir unter dem Begriff der Menschenrechte fassen. Darunter fallen unter anderem das Recht auf die eigene Identität, das Recht auf Selbstbestimmung, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Meinungs- und Religionsfreiheit, um nur einige zu nennen. Facebook und andere mögen zur Massen-Individualisierung mit steigendem sozialem Konformitätsdruck beitragen. Verlieren wir aber die Zuschreibung von Freiheit und Verantwortung zum einzelnen Menschen, dann verlieren sich auch Sinn und Gestaltungsmöglichkeiten einer offenen Gesellschaft, über die stets neu gestritten und um deren Realisierung stets neu gerungen werden muss.

4. Typen der Handlungslogik und Typen von Verantwortung in der digitalen Welt

Fragmentierte Verantwortung ist vom Grundsatz her nichts Neues. Wenn Eltern sich über die Erfolge ihrer Kinder freuen, rechnen sich Väter und Mütter diese Erfolge gerne ihrer je individuellen oder gemeinsamen erfolgreichen Erziehung zu. Bei Misserfolgen kommt es schon mal vor, dass angeblich nur der andere Elternteil verantwortlich ist. Dieses überzeitlich gültige Beispiel für *„fragmentierte Verantwortung"* aus dem Bereich Bildung und Familie will zeigen, dass Gesellschaften sich schon früh mit Fragen rund um dieses Thema auseinandersetzen mussten.

Wenn mein Auto trotz angezogener Handbremse eine abschüssige Straße herabrollt, greift die allgemeine Betriebshaftung. Die Rechtsfiktion ist dann die einer Zurechenbarkeit des entstehenden Schadens zu einer gegebenen Person, auch wenn diese gar nicht falsch gehandelt hat. Zurechenbarkeit und Verantwortung sind damit zwar eng verbunden, aber nicht identisch. So ähnlich wird sich auch die digitale Welt entwickeln: Uns werden Aktionen zugerechnet, weil die *Rechtsfiktion* besteht, dass ein gegebener IP-Anschluss meinem Nachbarn oder mir zurechenbar ist. Fragmentierte Verantwortung im Sinn der Zurechenbarkeit muss dann auch bei minimalen Handlungsanteilen gelten, etwa wenn eine Drohne oder ein PKW für einen bestimmten Anwendungsfall nicht nach erkennbaren Maßstäben von Verantwortung programmiert wurde.

Ähnliches gilt im Banken- und Finanzwesen: Hier sind systemische Verkettungen so mächtig, dass sie am Ende von niemand vorhergesehen werden können und bestenfalls die Grenzen der Mathematisierbarkeit der Welt aufzeigen. Es zeichnet sich aber ab, dass es hier *Institutionen zweiter und dritter Ordnung* geben kann, also beispielsweise einen Bankensicherungsfonds, eine europäische Bad Bank und dergleichen. Für Maschinen wie Flugzeuge und Autos wird es wahrscheinlich zu einer Einrichtung wie der *„ethischen Blackbox"* kommen, die Entscheidungsalgorithmen in kritischen Fällen nachvollziehbar macht, die aber auch vorab programmiert werden muss. Unterschiede der philosophischen Schulen werden dann zum Gegenstand technischer Programmierung!

Je stärker die Fragmentierung von Handlungen zu Anscheins-Handlungen und damit auch zu *Anscheinsverantwortung* führt, desto ausgefeilter müssen Regeln für eine ethische Blackbox oder für übergreifende Institutionen werden. Dies gilt vor allem für die Zurechnung einer Entscheidung auch für den Fall, dass Verantwortung diffundiert, weil „keiner es so richtig gewesen ist". In diesem Fall muss der oberste Organisationsverantwortliche Verantwortung übernehmen, also im Fall des Abgas-Skandals bei Volkswagen der Vorstandsvorsitzende.

Entscheidungsfragen auch im Blick auf die Rettung von Menschenleben sind z.B. für die Bergwacht und ihre Rettungsaktionen, für die Feuerwehr und die Medizinethiker nicht neu, aber sie werden an Brisanz gewinnen. Die grundlegende Frage wird dabei sein: Wo überwiegt eine *kommerzielle Logik*, etwa zugunsten eines einzelnen Unternehmens wie Facebook, Apple, Google, Amazon? Wo kommt eine eher politische und *machtbetonte Logik* ins Spiel, z.B. bei Militäreinsätzen in Afghanistan, Syrien, im Irak oder in der Ukraine? Schließlich hat selbst die US-Administration eingeräumt, dass es allein zwischen 2010 und 2015 mindestens 500 menschliche Kollateralschäden, also Tote in der Zivilbevölkerung, beim Einsatz von Drohnen im afghanischen Kampfgebiet gegeben hat (vgl. N. Richter 2016).

Neben der kommerziellen und der Machtlogik sind *alternative Handlungslogiken* zu beachten, etwa die Logik wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung, die ästhetische Logik oder die Logik religiöser Sprache. Wenn es aber nur ansatzweise richtig ist, dass unterschiedliche Handlungslogiken mit gutem Recht existieren und gelebt werden, dann müssen auch unterschiedliche Formen der Verantwortung mit je eigenem Geltungsbereich akzeptiert werden können. Was im Karneval aus der Logik von Spaß und Unterhaltung völlig akzeptiert wird, wird vielleicht schon am nächsten Tag als massive Verhaltensstörung diagnostiziert. Was der Logik von Umsatz und Gewinn entspricht, folgt nicht immer der Logik sozialer Solidarität. Wo aber zählt in der digitalen Welt die *„soziale"*, wo die *„kommerzielle"*, wo die *„machtförmige"* Logik? Zu fragen ist also: Wer hat Vorrang, das Individuum, eine Institution oder der Staat? Diese Frage soll nun bei der Betrachtung der digitalen Globalisierung in der globalen Zivilgesellschaft im Vordergrund stehen.

5. Werte und Regeln in der digitalen Welt: Gibt es eine globale Werteorientierung?

Englisch und Chinesisch sind die beiden am weitesten verbreiteten Sprachen im Internet. Dabei gibt es rund 6000 Sprachen, von denen etwa 5%, also 300 Sprachen, im Internet vertreten sind. Menschen suchen nach Bequemlichkeit, sie sind soziale Wesen und orientieren sich an ihrer Mitwelt. Letztlich verhilft die digitale Welt von Facebook bis zum Internet der Dinge, vom Smartphone bis zur telemedizinischen OP-Unterstützung zur Erleichterung, Beschleunigung, Distanzüberbrückung, aber auch zur Kontrolle, zur Propaganda, zur Förderung von Konsumrausch und nicht substanzgebundener Abhängigkeit. Wie jedes neue Werkzeug stehen wir vor neuen Ambivalenzen,

vor neuen Chancen, aber auch vor neuen Risiken. Gerald Lembke und Ingo Leipner stellen den täglichen Kampf mit der „Digitalen Ambivalenz" in den Mittelpunkt ihrer Zeitdiagnose (G. Lembke, I. Leipner 2014). Christoph Möller weist auf Internet- und Computersucht als nicht stoffgebundene Abhängigkeit hin (C. Möller 2012).

Wichtig ist es jedenfalls, die digitale Welt als eine vom Menschen geschaffene, *von ihm aber teilweise unabhängige Welt* zu begreifen. Was von Menschen geschaffen ist, folgt auch menschlichen Werten und Zielen inklusive ihrer Widersprüche und Antagonismen. Anders gesagt: Wenn Englisch und Chinesisch besonders wichtige natürliche Sprachen in der digitalen Kommunikation sind, dann wirken sich Werteorientierungen der englischsprachigen und der chinesischen Kultur auf das Verhalten im Internet aus. Freundschaft ist in Deutschland sehr deutlich von Bekanntschaft unterschieden. Mit dem Aufkommen von Facebook-Freunden wurde das Wort „Freundschaft" neu besetzt; es entstand der Begriff „Facebook-Freunde", der digitale Bekannte bezeichnet, aber keine „engen Freunde". Und es entstand der neuartige Begriff „sich entfreunden", etwa wenn es heißt: „Habe mich von Claudia entfreundet."

Das Internet kommt eben nicht ohne Sprache, Kultur, Rechtssysteme, aber auch Werte aus. Der *„Mittransport" von Werten* im Rahmen sozialer Netzwerke, technischer Internetnutzung und generell digitaler Interaktion wird häufig übersehen. Er ist nicht trivial, weil Werte auf intensive gesellschaftliche Verständigung, auf Auslegung und soziale Geltung ausgelegt sind, ohne dass sie unmittelbar ins eigene Gesichtsfeld rücken (vgl. U. Hemel 2007).

Rechtssysteme spiegeln gesellschaftliche Werte sehr deutlich, manchmal auch offensichtlich. So ist in Deutschland das Werben mit Nazi-Symbolen verboten, in den USA nicht. Dort wiederum ist die freizügige Darstellung des nackten menschlichen Körpers immer noch anstößig, was in der Folge bei Facebook dazu geführt hat, dass bis vor kurzem (ca. 2016) der nackte Busen der Freundin womöglich zensiert wurde, die antisemitischen Parolen des Nachbarn aber eher nicht. Zur aktuellen politischen Debatte könnte es wiederum gehören, das Recht zu schaffen, bestimmte propagandistische Videos des islamistischen Terrors wie z.B. Enthauptungen zu sperren. Auch die entstehende globale Zivilgesellschaft kann sich daher über *Empfindlichkeiten in Werthaltungen* und deren Spiegel in den Gesetzen einzelner Staaten nicht hinwegsetzen. Das Internet und generell die digitale Welt sind eben in erfahrbarer Art und Weise *keine rechtsfreien Räume*. Gerade dann aber stellt sich die Frage ja umso stärker: Wie sieht Werteorientierung in der digitalen Welt aus? Welche Werte sollen wie weit gelten, welche nicht?

Werte sind Vorzugsrichtungen des Handelns mit einer Verortung in Raum und Zeit. In der Gegenwart gewinnen die Werte der Transparenz und der „guten Führung" (Good Governance) von Staaten und Organisationen weltweit an Boden, von der Vatikanbank bis nach Washington, von Peking bis nach Damaskus. Gleichzeitig zeigt diese Aufstellung aber auch Grenzen auf. Wie die 2016 veröffentlichten „Panama Papers" zeigen, besteht bis heute ein starker Anreiz, bestimmte Informationen (etwa über Geldanlagen) weitgehend intransparent zu halten. In anderer Facette gilt dies für die Welt der Information: *Wer die Daten hat, der hat die Macht.* Wie weit es wirklich gelingt, auch in gut beleumundeten Demokratien die eigenen Geheimdienste zu kontrollieren, ist und bleibt eine offene Frage nicht nur für die USA oder für Deutschland. Inwiefern man sich darauf verlassen kann, aussagefähige Finanzzahlen für umsatzstarke Datenkonzerne wie Facebook, Amazon, Google und Apple zu generieren, wird umso skeptischer beurteilt, je näher jemand mit der Praxis der Wirtschaftsprüfung vertraut ist. „Big Data" ist Chance und Gefahr zugleich – hier genügt es, im deutschen Kontext einmal kurz an unsere eigenen Gesundheitsdaten in den Händen von Krankenkassen zu denken.

Die digitale Welt verschiebt somit auch Machtverhältnisse. Das historisch kurze *Intermezzo des mündigen Bürgers*, der frei über sich, sein Leben und – modern gesprochen – seine Daten bestimmt, wird zur immer stärker *kontrafaktischen Illusion*. Digitale Macht zeigt sich an der Verfügung über, der Nutzung von und dem Zugang zu Daten. Klassisch könnte man hier von Eigentums-, Zugangs-, Nutzungs-, Gestaltungs-, aber auch Schutz- und Abwehrrechten sprechen. Gerade weil das Internet die Entstehung einer globalen Zivilgesellschaft fördert und beschleunigt, ist hier auf den *Charakter sozialer Innovation* auch in der Ausgestaltung von Spielregeln, Werten, Rechten und Pflichten zu achten.

Global tätige Unternehmen möchten als Akteure der globalen Zivilgesellschaft am liebsten universell geltende Gesetze. Sie haben sich aber sehr wohl daran gewöhnt, dass die Sozial- und Steuergesetzgebung von Land zu Land verschieden ist. In einem ähnlichen, dialektischen Modell lässt sich auch die Durchsetzung von Werten und Pflichten im Internet, in sozialen Medien und in der digitalen Welt der Dinge betrachten. *Gerade deshalb sind offene, demokratische Gesellschaften dazu aufgerufen, Standards zu diskutieren, zu setzen und zu verankern*. Anders gesagt: Die Avantgarde digitaler Bürgerrechte wird vermutlich nicht aus Nordkorea kommen – oder aus einem anderen autoritären Staat.

Demokratische Standards finden in den Grundrechten der Person, namentlich in Gestalt der Menschenrechte, einen Anhaltspunkt für regelungsbedürftige, aber auch

regelungsfähige Gestaltungen. So korrespondiert mit dem Recht auf Eigentum auch das *Recht an den eigenen Daten*, bis hin zu einem umfassenden Auskunftsrecht über gespeicherte Daten zur eigenen Person bei Behörden, Krankenkassen, privaten Unternehmen und sonstigen Institutionen. Ein solches Auskunftsrecht muss einklagbar sein – ebenso wie das *Recht auf digitales Vergessen*, also das Recht auf Löschen von persönlichen Daten, sofern diese nicht unter einem gesetzlichen Vorbehalt stehen. Ein solcher Vorbehalt betrifft insbesondere das Verwaltungshandeln, denn ohne verlässliche Datenbasis kann eine Verwaltung auch im demokratischen Staat nicht funktionieren.

Die Debatte zu digitalen Bürger- und Menschenrechten hat sich in der Vergangenheit stark auf das Eindämmen staatlicher Übergriffe konzentriert. Angesichts geheimdienstlicher Exzesse hat das Thema sicher seine Berechtigung, doch sollten „private" Aktivitäten von sonstigen Institutionen und von Unternehmen, aber auch von Akteuren des organisierten Verbrechens durchaus zum Thema werden.

Dabei ist es nicht immer von Schaden, dass die Instanzen zur Setzung und Durchsetzung von Regelungen einstweilig noch an das Vehikel funktionierender Einzelstaaten gebunden sind. Schließlich gibt es Wettbewerb auch in der Gesetzgebung, wie etwa die Umweltgesetzgebung in verschiedenen Ländern zeigt. Wenn also ein Staat mit einer bestimmten Gesetzgebung besonders erfolgreich ist, weil die verabschiedeten Gesetze den gewünschen Effekt erzielen, dann kann es vorkommen, dass andere Staaten ähnliche Gesetze verabschieden.

Wahrscheinlicher ist es aber, dass es zu einer „Typologie" von digitalen Rechten und Pflichten kommt, so wie wir es auch bei liberalen oder restriktiven Waffengesetzen erleben. Ohne hier die einzelnen Modelle ausführlich diskutieren zu können, sehe ich im Blick auf digitale Menschen- und Bürgerrechte folgende „typischen" Ausprägungen:

a) *Digitale Repression:* Autoritäre Staaten mit ausgeprägtem Kontrollbedürfnis und eingeschränkten digitalen Bürgerrechten (wie z.B. China, Russland, Nordkorea)

b) *Digitale Anarchie*: Staaten ohne funktionierende Verwaltung oder Failed States, die digital in den Händen der meistbietenden Anbieter landen, die kaum funktionierende individuelle Schutzrechte kennen und die dadurch stark kommerzialisiert sind (wie z.B. in Somalia, in Libyen, in Panama)

c) *Digitale Mainstream-Demokratie:* Hier trifft die digitale Welt auf eine großenteils noch funktionierende Öffentlichkeit, die kontrovers diskutiert und deren Gesetzgeber in unterschiedlichem Ausmaß Regelungen setzt, die jedoch teilweise widersprüchlich sind und die nicht konsequent umgesetzt werden (wie z.B. in Deutschland, Italien, Kanada).

d) *Digitale Avantgarde:* Der Maßstab der individuellen Menschenrechte inklusive persönlich zu verantwortender Zugangs- und Abwehrrechte einschließlich des Rechts auf digitale Einsicht und auf digitales Vergessen wird gesetzlich gewährleistet und kann mit Ausnahme berechtigter staatlicher Interessen gerichtlich durchgesetzt werden. Über Ausmaß und Ausgestaltung „berechtigter staatlicher Interessen" wird öffentlich diskutiert und transparent berichtet. Da kein mir bekannter Staat die Kriterien für digitale Avantgarde erfüllt, bleibt diese derzeit im Status der kontrafaktischen Utopie.

6. Schluss: Autopoiesis und Gestaltung der globalen Zivilgesellschaft als Aufgabe

Globale Regelungen zur Gestaltung der digitalen Welt zeichnen sich derzeit nicht ab, auch aufgrund höchst gegensätzlicher politischer Interessen in einer Welt, die den Weg der Renationalisierung sucht. Politischer Gegenwind ist freilich kein Argument gegen Sinn und Notwendigkeit eines globalen Diskurses, ja sogar globaler Regelungen in der und für die digitale Welt.

Die globale Zivilgesellschaft ist sowohl Subjekt wie Objekt solcher Regelungen. Sie ist Subjekt, weil aus der Autopoiese des Handelns vieler einzelner Menschen Trends entstehen, die nicht einfach ignoriert werden können – weder von Staaten noch von Exponenten des organisierten Verbrechens. Tatsächlich ringen Staaten, zivilgesellschaftliche Akteure, aber auch kriminelle Organisationen um die Vormacht im Netz. Die *digitale Aufrüstung von Staaten* kann zu hoch repressiver Kontrolle und übergriffiger Staatsmacht führen. Andererseits führt eine *unkontrollierte digitale Realität* in all ihren Facetten zu einem neodarwinistischen Kampf um die größten Marktanteile, die beste Voraussetzung manipulativer Datenmacht und die ungestörte Nutzung für kriminelle Zwecke wie Menschenhandel, Waffenschmuggel, Terrorismus, Organhandel, Prostitution und Geldwäsche, um nur einige zu nennen. Weiterhin ist unabweisbar, dass zur digitalen Ambivalenz nicht nur eine ungeheure Vielfalt des Angebots gehört, sondern auch so etwas wie ein „digital main-streaming", also ein *Druck zu gesellschaftlicher Konformität*, vom Rechtschreibprogramm bis hin zu sozialen und politischen Verhaltensnormen.

Die Welt bleibt, so gesehen, ein *Experimentierlabor mit zunehmend digitaler Konnotation*. Einzelnen Staaten und Gesellschaften gelingt es besser oder schlechter, in der

digitalen Welt für *soziale Kohäsion* zu sorgen, ohne ein nötiges Mindestmaß an Kontrolle zu verlieren. Einander widerstreitende Interessen und Aufgaben sind dabei kein Nachteil, sondern einfach ein Teil der Realität. Sie zu bündeln und akzeptable Lösungskorridore für zivilgesellschaftlich zuträgliche Handlungskorridore zu finden, das freilich ist die Aufgabe. Avishai Margalit hat als Orientierung für die Ausgestaltung solcher Handlungskorridore den Begriff einer „Politik der Würde" geprägt (A. Margalit 2012).

Die *Leitidee der Menschenrechte* kann mit Begriffen wie Würde, Achtung und Selbstbestimmung auch in der digitalen Welt mit Inhalt gefüllt werden. Sie muss jedoch im Blick auf neue Chancen und Risiken im Detail neu interpretiert werden. Aber auch diese Herausforderung ist in der Geschichte nicht neu: Denn Menschenrechte evozieren eine immer wieder auch kontrafaktische Utopie: Nämlich persönlich, institutionell, gesellschaftlich und staatlich-politisch zu lernen, wie das Wort „Achtung" vor dem anderen Menschen durchbuchstabiert werden soll, und zwar ausgehend von der „menschlichen Erfahrung", anders gesagt: vom Menschen oder der individuellen menschlichen Person im Mittelpunkt! ■

Literaturverzeichnis

Jürgen Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985
André Habisch/René Schmidpeter/Martin Neureiter (Hrsg.), Handbuch Corporate Citizenship, Berlin 2008
Ulrich Hemel, Wert und Werte, Ethik für Manage – Ein Leitfaden für die Praxis, München ^{2}2007
Ulrich Hemel, Die Wirtschaft ist für den Menschen da, Ostfildern 2013
Ulrich Hemel, Die globale Signatur der Biographie, 2015, in: www.institut-fuer-sozialstrategie.org
Madeleine Herren, Internationale Organisationen seit 1865, Darmstadt 2009
Martin Kaufhold, Europas Werte, Wie wir zu unseren Vorstellungen von richtig und falsch kamen, Paderborn 2013
Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, André Gingrich (Hrsg.), Lexikon der Globalisierung, Bielefeld 2011
Jaron Lanier, Wem gehört die Zukunft? Hamburg 2014
Gerald Lembke/Ingo Leipner, Zum Frühstück gibt's Apps, Der tägliche Kampf mit der Digitalen Ambivalenz, Berlin-Heidelberg 2014
Avishai Margalit, Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung, Berlin 2012
Christoph Möller (Hrsg.), Internet- und Computersucht, Stuttgart 2012
Nicolas Richter, Unschuldig getötet, Obama gibt Zahl ziviler Drohnenopfer bekannt, in: Süddeutsche Zeitung 2./3. Juli 2016, Nr. 151, S. 8
Axel Stock (Hrsg.), Wozu Bilder im Christentum? St. Ottilien 1990
Hans Josef Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit, Würzburg 1991
Frans de Waal, Der Mensch, der Bonobo und die zehn Gebote, Stuttgart 2. Aufl. 2015
www.institut-fuer-sozialstrategie.org

Öffentlichkeit als Konflikt

Andreas Hetzel

Foto: Isa Lange / Uni Hildesheim

Andreas Hetzel ist Professor für Sozialphilosophie an der Universität Hildesheim, er forscht darüber hinaus schwerpunktmäßig im Bereich Kulturphilosophie, politische Philosophie und Sprachphilosophie.

Seit der Etablierung des Internets als eines neuen Mediums, das im Vergleich zu klassischen Massenmedien wie Radio und Fernsehen weniger hierarchisch, partizipativer und vielstimmiger zu sein verspricht, ist immer wieder die Hoffnung geäußert worden, dass sich in und mit den neuen technischen Kommunikationsmöglichkeiten auch neue Chancen für die Erweiterung von Demokratisierungsprozessen ergeben würden. Das Internet und die internetbasierten sozialen Netzwerke könnten dabei insbesondere eine Krise der bürgerlichen Öffentlichkeiten kompensieren und zur Ausbildung neuer Gegenöffentlichkeiten verhelfen. In diesem Artikel möchte ich eine gewisse Skepsis in Bezug auf diese Hoffnungen anmelden. Lebendige Öffentlichkeiten gingen und gehen immer mit einem agonistischen Ethos einher, mit der Fähigkeit, Konflikte und Infragestellungen der eigenen Position auszuhalten. Durch die sich in sozialen Netzwerken etablierenden Echokammern und Selbstbestätigungsblasen wird nun aber gerade dieser entscheidende Zug von Öffentlichkeiten unterdrückt.

1. Agonale Öffentlichkeit in der Antike

Unsere heutige Vorstellung einer politischen Öffentlichkeit geht wesentlich auf die klassische Antike zurück. Die griechische Polis *ist* nichts anderes als eine Öffentlichkeit, ein unbedingtes Gespräch, an dem alle freien Bürger teilnehmen können und aus dem nichts und niemand ausgeschlossen werden darf. Mit den Reformen des Solon (594 v. Chr.) und des Kleisthenes (508 v. Chr.) beginnen die Bürger von Athen erstmals, ihre gemeinsamen Angelegenheiten im Medium öffentlicher Reden selbst zu gestalten. Die von ihnen als *demokratia* bezeichnete neue Form des Zusammenlebens beruht vor allem auf den Prinzipien der *isegoria* oder Redefreiheit und der *isonomia* oder Gleichheit vor dem Gesetz; Demokratie definiert sich als Raum, in dem allen erlaubt ist, alles zu sagen. Die demokratische Staatsform Athens zeichnete sich, so formuliert der römische Historiker Tacitus rückblickend, dadurch aus, dass „*omnia omnes poterant*“ (Tac. *Dial.* 40, 3), dass alle alles vermochten. Diese Formulierung impliziert einerseits, dass im politischen Diskurs alles – und das betrifft auch vermeint liche Möglichkeitsbedingungen und Institutionalisierungsformen der Demokratie – zur Disposition gestellt werden kann. Andererseits besagt sie, dass aus dem Prozess der Entscheidungsfindung niemand ausgegrenzt werden darf. Der Rhetor und Politiker Demosthenes fordert: „Keinem soll es benommen sein, vor dem Volk aufzutreten und das Wort zu erhalten.“ (Dem. *Ktes.* 13) Das Recht der Redefreiheit geht in Athen so weit, dass es sogar „möglich ist, ohne Strafverfolgung für die Interessen der Feinde zu sprechen“ (Dem. *or.* VIII, 64).

Ein wesentlicher Zug der antiken demokratischen Öffentlichkeit ist ihr agonaler Charakter. Als Agon wird im antiken Griechenland ein spielerischer, öffentlich inszenierter Wettstreit bezeichnet, in dem etwa Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche die organisierende Mitte des gesamten gesellschaftlichen Lebens der klassischen Polis gesehen haben. Der Agon, der sein Urbild im von Homer geschilderten Kampf zwischen Hektor und Achill hat, findet seinen öffentlichen Ausdruck in einer breiten Wettkampfkultur, die vom Ring- und Faustkampf über Leichtathletik, Wagenrennen und Regatten, bis hin zu Dichter-, Tragöden-, Redner- und Philosophenkämpfen reicht. Egal was die Griechen taten, es schien immer auch Teil eines Wettbewerbs zu sein, eines Sich-Messens und eines Über-sich-Hinauswachsens in der Auseinandersetzung. Sich dem Agon aus Angst vor einer möglichen Niederlage nicht zu stellen, gilt den Griechen als Laster der Überlebenssucht (*philopsychía*), die sie als eine Art Todsünde strikt ablehnen.

Im Agon verdichtet sich für die Griechen auch ihr politisches Grundprinzip. Der französische Historiker Jean-Pierre Vernant führt die Geburt der griechischen Kultur insgesamt auf die Herausbildung eines agonalen Bewusstseins des Politischen zurück, welches mit der Krise der minoisch geprägten Palast-Ökonomie zu Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr. entsteht. In der neuen Polis konzentriert sich die Macht nicht länger auf den Palast. Eine Schicht von Bürgern beginnt sich zu emanzipieren und gestaltet die Angelegenheiten des Gemeinwesens, spätestens seit den Reformen des Solon, in öffentlich geführten Auseinandersetzungen. Politik nimmt hier „die Form eines Redeturniers an, einer mit Argumenten geschlagenen Schlacht" (Vernant 1982: 42). Das gemeinsame Leben und gemeinsame Gestalten der gemeinsamen Angelegenheiten verknüpft sich den Griechen mit einem irreduziblen Konflikt. Jede politische Meinung steht hier für eine partikulare Position in einem Kräftefeld, das von keiner Position aus als Ganzes überblickt werden kann. Der Konflikt gilt, wie Heraklit schreiben sollte, als „der Vater aller Dinge" (Diels/Kranz 1961: 22 B 53).

Im offen ausgetragenen Konflikt findet für die Griechen eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe statt, die sich von *Feindschaft* und *Gewalt* abhebt und die zugleich eine objektive Meta-Position, wie sie zeitweise die Philosophie für sich reklamiert, ausschließt. In diesem Punkt antizipiert das agonistische Ethos radikaldemokratische Konzeptionen der Gegnerschaft, die heute im Anschluss an Nietzsche den Dissens und den Widerstreit als unhintergehbar begreifen (vgl. Abschnitt 3). Im Gegensatz zum gewaltsamen Konflikt hat der Agon dabei immer auch ein spielerisches, inszenatorisches Moment und ist an ein Publikum adressiert, das allerdings jederzeit selbst zu einer Partei im Konflikt werden kann.

Philosophisch drückt sich die Allgegenwart des Agon in einem Bewusstsein der Unhintergehbarkeit widerstreitender Perspektiven aus. Jede Äußerung muss sich gemäß sophistischer Lehre dem Agon aussetzen, im und am Agon bewähren. Protagoras bemerkt in diesem Zusammenhang: „Zwei Reden, die einander zuwiderlaufen, gibt es zu jeder Sache." (Diels/Kranz 1961: B 6a) Diese Aussage verstößt scheinbar gegen das Aristotelische Axiom vom ausgeschlossenen Widerspruch, mit dem jede Logik anhebt. Doch nur scheinbar: Die Formulierung „Zwei Reden" besagt nämlich nicht, dass Protagoras von einem logischen Widerspruch ausgeht. Man sollte den Satz ganz wörtlich lesen: Zu jedem Problem finden sich zwei mögliche Meinungen, zu jeder Sache lassen sich mindestens zwei sich widersprechende Reden halten. Die Sache wird gewissermaßen erst dadurch zu einer öffentlichen Sache oder, um eine Formulierung zu verwenden, die Bruno Latour im Anschluss an den amerikanischen Pragmatismus geprägt hat, zu einer „matter of concern" (Latour 2007: 20), dass sie in mindestens zwei sich widerstreitenden Perspektiven erscheint. Aus der Perspektive des einzelnen Subjekts, das sich kontemplativ zur Welt verhält, kann sich keine Wirklichkeit ausbilden. Nur in der Pluralität widerstreitender Perspektiven tritt uns eine eigenständige Realität entgegen. Der (einen Gemeinsinn allererst stiftende) Widerstreit der Perspektiven dient damit als Garant jeglicher Objektivität. Die Polis wird zu einem Raum *strittiger* Ansprüche und Gründe. Weder die Stadtmauern noch das gemeinsame Blut garantieren ihre Identität, sondern das permanente, öffentlich geführte Gespräch. Die Definition des Menschen als *zoon politikón* besagt immer auch, dass sich die einzelnen Bürger im Modus der Agonalität begegnen, dass sie keinen gemeinsamen Raum bewohnen, sondern diesen Raum immer wieder neu definieren und aushandeln müssen.

2. Stationen eines Denkens der Öffentlichkeit in der Moderne

Nach dem Ende der Demokratie in der antiken Polis, die seit Alexander dem Großen durch Formen der Prinzipatsherrschaft ersetzt wird, verfällt die Öffentlichkeit als soziale Wirklichkeit in eine Art Winterschlaf, gerät aber als Idee auch in Rom, in der Spätantike und im Mittelalter nie ganz in Vergessenheit. Erst in der Renaissance bilden sich in Europa dann wieder lebendige Öffentlichkeiten aus, begünstigt vor allem durch einen tiefgreifenden ökonomischen und technischen Wandel. Durch die Ausweitung des Handels entsteht ein komplexes Netz von Messen und Börsen, das wiederum ein organisiertes Nachrichtenwesen nötig macht. Die Medien, über die zunächst Kaufleute Nachrichten austauschen, werden dann zunehmend für einen Austausch von politischen Meinungen genutzt, ein Prozess, der durch die Erfindung des Buchdrucks im

15. Jahrhundert befördert wird. Die neu entstehende bürgerliche Öffentlichkeit knüpft dabei dezidiert an das antike Ideal der Meinungsfreiheit an, so etwa in John Miltons 1644 erschienener *Areopagitica*, die als wesentliches Dokument des frühneuzeitlichen Kampfes um Presse- und Meinungsfreiheit gelten kann (vgl. Milton 2011). Milton bringt eine Reihe von Argumenten für die zivilisierende Kraft eines freien und öffentlichen Austauschs von Meinungen vor und geht davon aus, dass niemand eine Wahrheit für seine Position reklamieren kann, der diese Position nicht zuvor der öffentlichen Auseinandersetzung anheimstellt; damit regt er Autoren wie Spinoza und Kant an, die den öffentlichen Vernunftgebrauch ins Zentrum ihrer Vorstellung von Aufklärung stellen.

Um eine genauere Klärung dessen, was wir philosophisch unter Öffentlichkeit verstehen können, haben sich vor allem Hannah Arendt und Helmut Plessner bemüht, die zu einer Zeit schreiben, in der Ideal und Wirklichkeit einer politischen Öffentlichkeit mehrfach bedroht waren: durch die politischen Totalitarismen in der Mitte des 20. Jahrhunderts wie durch den Siegeszug des Kapitalismus in der Moderne. Seit dem 19. Jahrhundert wurde die bürgerliche Öffentlichkeit der Aufklärung zunehmend durch eine kapitalistische Produktionsöffentlichkeit (vgl. Habermas 1962; Negt/Kluge 1972) verdrängt. Die unter Bedingungen kapitalistischer Produktion entstehenden Massenmedien halten nur noch den Schein einer Öffentlichkeit aufrecht, um *de facto* das Publikum dadurch zu manipulieren, dass sie genau die (Konsum-)Bedürfnisse erzeugen, die der Kapitalismus für seine Selbstreproduktion benötigt.

Hannah Arendt knüpft mir ihren Überlegungen zur Öffentlichkeit explizit an die klassische Antike an. Politische Praxis begreift sie als ein „Bezugsgewebe" (Arendt 1994: 171), dem ein agonaler Charakter zukomme. Die griechische Polis, die ihr als Vorbild einer lebendigen Öffentlichkeit gilt, war aus ihrer Sicht „der Ort des heftigsten und unerbittlichsten Wettstreits, in dem ein jeder sich dauernd vor allen anderen auszeichnen musste, durch Hervorragendes in Tat, Wort und Leistung zu beweisen hatte, dass er als ein ‚Bester' lebte" (Arendt 1994: 42). Das Bezugsgewebe der Polis geht diesem Wettstreit nicht voraus, sondern *ist* der Wettstreit, es existiert nur *in actu*. Das Soziale im Sinne einer soziologisch beschreibbaren Substanz gilt Arendt demgegenüber als moderne Verdinglichungs- und Verfallsform. Das Verbindende zwischen den Personen im Bezugsgewebe ist gerade keine Substanz, sondern eine radikale Differenz. Entscheidend für das Bezugsgewebe im Sinne Arendts bleibt die unvermittelbare Singularität der einzelnen Fäden. „Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung." (Arendt 1994: 164) Politisches Handeln und Sprechen erfolgen über die Kluft eines absoluten Unterschiedenseins hinweg.

Etwa zeitgleich zu Arendt entwickelt Helmut Plessner eine vergleichbare Philosophie der Öffentlichkeit, die er dezidiert gegen die organizistische Gemeinschaftsvorstellung der Konservativen und Nationalisten in der Mitte des 20. Jahrhunderts richtet: „Immer ist Gemeinschaft kreishaft gegen ein unbestimmtes Milieu abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit. Ihr wesensnotwendiger Gegenspieler, Hintergrund, von dem sie sich abhebt, ist die Öffentlichkeit, der Inbegriff von Leuten und Dingen, die nicht mehr ‚dazugehören', mit denen aber gerechnet werden muss." (Plessner 2003: 48) Die Regeln der politischen Öffentlichkeit widersprechen den Regeln der Gemeinschaft. Öffentlichkeit zeichnet sich gerade nicht durch Selbsttransparenz, Homogenität sowie das Teilen von Eigenschaften und Bedeutungen aus. Sie ist vielmehr agonal verfasst, der Schauplatz vielfältiger Konflikte, die die Gesellschaft konstituieren. „Öffentlichkeit beginnt da, wo Liebe und blutsmäßige Verbundenheit aufhören. Sie ist der Inbegriff von Möglichkeitsbeziehungen zwischen einer unbestimmten Zahl und Art von Personen als ewig unausschreitbarer, offener Horizont, der eine Gemeinschaft umgibt." (Plessner 2003: 55) Öffentlichkeit gilt Plessner auch als „System des Verkehrs zwischen unverbundenen Menschen" (Plessner 2003: 95), zwischen Beliebigen, Fremden, ersten Besten, die nicht schon gemeinsame Werte und Sprachen teilen. Während die Gemeinschaft eine „Vertrautheitssphäre" bilde, ließe sich die Öffentlichkeit nur als „Nichtvertrautheitssphäre" beschreiben (Plessner 2003: 55). Das Partizipieren an einer Öffentlichkeit erfordere also ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz und Kritikfähigkeit.

3. Öffentlichkeit und radikale Demokratie

In der zeitgenössischen politischen Theorie bietet insbesondere die radikaldemokratische Position von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe gute Möglichkeiten, der Öffentlichkeit in ihrer agonalen Dimension gerecht zu werden (vgl. Schwarz 2017). Laclau und Mouffe entwickeln ein dissensorientiertes Demokratiemodell, welches das Politische über die agonistische Auseinandersetzung zwischen Gegnern auf gleicher Augenhöhe bestimmt und dabei den Konflikt positiv auszeichnet (vgl. Laclau/Mouffe 2006). Demokratie lässt sich aus ihrer Perspektive nicht in einem letzten Grund, etwa in universalen Vernunft- oder Rechtsprinzipien, fundieren, sondern nur im ausgetragenen und ausgehaltenen Konflikt um unterschiedliche Interpretationen, und zwar letztlich auch dessen, was Demokratie selbst ist bzw. sein könnte.

Die Krise der heutigen Demokratie hängt für das Autorenpaar wesentlich damit zusammen, dass seit den 1990er Jahren ein neoliberaler Diskurs eine hegemoniale Position übernommen hat. Seit dem Ende des Kalten Krieges im Jahr 1989 hätten sich alle gesellschaftlichen

Alternativen zum Neoliberalismus, so zumindest dessen Verfechter, desavouiert. Wir befänden uns heute insbesondere jenseits des alteuropäischen Gegensatzes von links und rechts. Die vermeintliche Alternativlosigkeit des Neoliberalismus unterminiert für Laclau und Mouffe die Möglichkeit des Politischen überhaupt und führe in eine allgemeine Politikverdrossenheit, die sich wiederum rechte Populisten zunutze machten. In der heutigen Politik scheinen wir an das „Ende des Modells von Gegnerschaft in der Politik" (Mouffe 2002: 101) gekommen zu sein und gefährden damit das Politische selbst. Durch den Mangel an klar unterscheidbaren Identifikationsmöglichkeiten haben populistische Strömungen, die den Bürgern „starke" Bindungsangebote machen, welche meist über soziale Exklusion und Sündenbockmechanismen verlaufen, ein leichtes Spiel.

Demokratie wird bei Laclau und Mouffe nicht nur über Prozesse der Meinungsbildung und Deliberation bestimmt, sondern mehr noch als eine Lebensform, zu der auch politische Leidenschaften und affektive Verhaftungen gehören. Eine funktionierende Öffentlichkeit schafft legitime Räume und Kanäle für das Ausleben politischer Leidenschaften, sie stellt Möglichkeiten zur Ausbildung unterschiedlicher politischer Subjektivierungsweisen bereit. Die Öffentlichkeit ist die Arena, in der Konflikte von Gemeinschaften in einer nicht-gewaltförmigen, wenn auch nicht unbedingt konsensuellen Weise ausgetragen werden können. Öffentlichkeit transformiert Feindschaft in Gegnerschaft, Antagonismus in Agonismus. Der Agon hat, wie wir bereits im ersten Abschnitt gesehen haben, dabei immer auch ein spielerisches und freies Moment, er wäre eher als Konflikt denn als Kampf zu verstehen.

Die Ausweitung und Vertiefung von Demokratisierungsprozessen, die Laclau und Mouffe anstreben, geht immer mit der Schaffung von Räumen für das Austragen agonistischer Konflikte einher. Dabei ist entscheidend, dass keine Minderheiten oder Anteilslosen prinzipiell aus diesen Räumen ausgeschlossen werden dürfen. Eine wichtige Voraussetzung für das Schaffen solcher Räume scheint die Befreiung von der Angst zu sein, öffentlich das Wort ergreifen zu können, ohne sanktioniert zu werden, oder, wie Demosthenes es formulierte, öffentlich noch für die Position der vermeintlichen Feinde der Polis eintreten zu können. So wie die Antike die Redefreiheit und die Gleichheit vor dem Gesetz als Voraussetzungen für eine freie öffentliche Debatte ansah, sind es für Mouffe die demokratischen Prinzipien der Gleichheit und Freiheit, die in einer Debatte akzeptiert werden müssen, sofern sie sich als öffentlich und demokratisch verstehen will. Die Gegner im Agon verpflichten sich auf den normativen Horizont dieser Ideen, wenn sie sie auch unterschiedlich interpretieren. Freiheit und Gleichheit werden somit zu *matters of concern*, zu umstrittenen Leerstellen, die aber gerade deshalb ein vereinigendes Band stiften können, das alle partikularen Akteure auf der agonistischen Bühne der Öffentlichkeit vereint. Wie bei Arendt und Plessner ist es also auch bei Laclau und Mouffe gerade das Trennende, das die Gegner in der öffentlichen Auseinandersetzung verbindet.

Mouffe verwendet in ihren englischsprachigen Texten für den Begriff Gegner in der Regel das Substantiv „adversary", das auf das lateinische Verb *advertere* zurückgeht, in dem eine gedoppelte oder gegenstrebige Bewegung anklingt: Das Sich-Entgegenstellen impliziert zugleich eine Zuwendung, in der Gegnerschaft respektiere und achte ich mein Gegenüber. In einer lebendigen politischen Öffentlichkeit stimmen die Gegner über liberal-demokratische Prinzipien und Institutionen überein, eine Übereinstimmung, die ein „gewisses Maß an Konsens" (Mouffe 2000: 103) bedeutet, der das „Feld einer agonistischen Konfrontation von Gegnern" (ebd.) eröffnet. Zu wirklichen Gegnern werden diese Gegner aber nur dann, wenn sie sich über die Auslegung dieser demokratischen Prinzipien und Institutionen streiten, wenn also die Frage nach den angemessensten Verfahren und Institutionalisierungsformen der Demokratie selbst zum Gegenstand der demokratischen Auseinandersetzung wird.

4. Rückkehr des Privaten und Postfaktische Politik

Kann das Internet heute den von Laclau und Mouffe geforderten Raum bereitstellen, in dem Antagonismen in Agonismen transformiert werden, in dem eine neue Öffentlichkeit entsteht? Werden die sogenannten „sozialen Netzwerke" wie Twitter und Facebook ihrem Namen gerecht und schaffen neue, politisch-progressive Formen von Sozialität, die die politische Handlungsfähigkeit der in ihnen vernetzten Akteure erhöhen? Die anfängliche Euphorie von Netzaktivisten ist inzwischen einer weitgehenden Ernüchterung gewichen (vgl. Kneuer 2013). Gleich mehrere Tendenzen, von denen ich hier nur zwei behandeln kann, sprechen gegen die Hoffnung, dass die technischen Möglichkeiten des Internets eine Renaissance der Öffentlichkeit einleiten könnten: ein Überschreiben des Öffentlichen mit dem Privaten sowie eine postfaktische Politik (vgl. hierzu ausführlicher Hetzel 2017).

Bereits in der Antike wurde der öffentliche Raum (die Polis) strikt dem Raum des Privaten (dem Oikos) entgegengesetzt. Während die Polis als eine Gemeinschaft von Freien und Gleichen begriffen wird, gilt der Oikos oder das Hauswesen als Raum der Herrschaft (des Hausherrn über seine Sklaven, seine Kinder und seine Frau), der Notwendigkeit (der materiellen Reproduktion und Arbeit) und der Intimität (von Gefühlen wie der Liebe). Der Privatmann, der nur im Oikos lebt und sich nicht um die

öffentlichen Belange kümmert, wird in der Polis mit dem Substantiv *idiotes* belegt: Als Idiot gilt derjenige, der nur in seinen vier Wänden lebt, der sich nur um die eigenen Angelegenheiten kümmert, dessen Leben sich auf Arbeit und Konsum reduziert. In den 1970er Jahren hat Richard Sennett im Anschluss an Arendt darauf hingewiesen, dass sich die Konturen zwischen Polis und Oikos in der Spätmoderne zunehmend verwischen, dass der Raum der Öffentlichkeit mit Privatheit und Intimität überschrieben wird: „Die Welt intimer Empfindungen verliert alle Grenzen; sie wird nicht mehr von einer öffentlichen Welt begrenzt, die eine Art Gegengewicht zur Intimität darstellen würde." (Sennett 1974: 19) Sennett macht dies vor allem an einer Psychologisierung der Lebenswelt, einem neuen Kult des Selbst und einer Transformation von Anerkennungsverhältnissen in einen „Markt gegenseitiger Selbstoffenbarungen" (Sennett 1974: 24) fest. Verstärkt wird diese Entwicklung durch Medienformate wie Talkshows, in denen nicht länger die gemeinsamen Angelegenheiten verhandelt werden, sondern idiosynkratische Weisen des Begehrens.

Das Internet wirkt auf diese neue Tyrannei der Intimität wie ein Katalysator. Insbesondere soziale Netzwerke dienen nicht der politischen Deliberation, sondern einem meist bildlichen Sich-in-Szene-Setzen des privaten und intimen Lebens, das lückenlos und in Echtzeit um Aufmerksamkeit kämpft. Das Leben selbst beginnt sich von vornherein auf seinen möglichen Aufmerksamkeitswert hin zu entwerfen, es wird zum Nachbild seiner Inszenierung im sozialen Netzwerk. Die Kultur des Likens etabliert in sozialen Netzwerken wie Facebook eine feudalistische Ordnung, in der es darauf ankommt, geliket zu werden und sich in der Nähe solcher „Freunde" zu positionieren, die über eine hohe Sichtbarkeit bzw. ein hohes Maß an quantifizierbarer Aufmerksamkeit verfügen. Auf die sozialen Netzwerke trifft in fast unheimlicher Weise zu, was Jean-Jacques Rousseau mit Rücksicht auf die aus seiner Sicht entfremdete höfische Gesellschaft im Frankreich seiner Zeit ausführen konnte: „Ein jeder bemerkte alle anderen und hatte Lust, wiederum von ihnen bemerkt zu werden. Die öffentliche Hochachtung erlangte einen Wert. […] Man musste zu seinem eigenen Besten sich anders stellen, als man war. Sein und Scheinen wurden zwei ganz verschiedene Dinge, und aus diesem Unterschiede entsprang die täuschende Hoheitsmiene, die betrügerische List und ihr Gefolge, alle übrigen Laster." (Rousseau 1981: 236/242) Kommen wir damit zum zweiten Faktor, der sich allen Hoffnungen eines Erstarkens der Öffentlichkeit durch das Internet entgegenstellt. Das Erstarken populistischer, meist dezidiert antidemokratischer Bewegungen in Europa und in den USA verdankt sich nicht zuletzt auch einer neuen Form der Netzkommunikation. Das Netz erlaubt es, sich gerade nicht mehr mit Kritik, Einwänden und gegnerischen Positionen auseinandersetzen zu müssen, sondern sich in Echokammern und Selbstbestätigungsblasen einzurichten, Nachrichten etwa nur noch daraufhin auszuwählen, dass sie dem eigenen Weltbild gemäß sind. Die Bürger der antiken Polis haben sich wechselseitig als Verschiedene begriffen und respektiert. „Aus ganz gleichen Menschen", so etwa Aristoteles, „kann nie ein Staat entstehen" (Arist. *Pol.* 1261a). Demokratische Politik nimmt immer die Gestalt eines Miteinander der Verschiedenen an, die sich nicht als Feinde begreifen, sondern als Gegner auf gleicher Augenhöhe. Die neuen Populismen berufen sich demgegenüber auf eine homogene, nationalistisch, ethnisch oder religiös motivierte Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft, in deren Namen eine meist unheilvolle Politik betrieben wird, sei in substanziellen Werten verankert, die alle politischen Debatten überflüssig machten. Zugleich sieht sich diese Gemeinschaft bedroht durch alles Heterogene und Fremde, das sie daran hindert, ihre reine Gestalt zu verwirklichen. Politische Gegner werden wieder zu Feinden gemacht, an die Stelle der Auseinandersetzung rückt eine Sprache des Hasses, des Ressentiments und der Konstruktion von Sündenböcken. Befördert wird die Hasssprache noch durch die Anonymität des Internets, durch die Möglichkeit, einen Menschen zu diffamieren, ohne ihm oder ihr dabei unter die Augen treten zu müssen, ohne den geschützten privaten Raum wirklich verlassen zu müssen.

Der Hass richtet sich letztlich gegen die als „Lügenpresse" diffamierte Öffentlichkeit selbst. Während des Brexit-Referendums in Großbritannien und des letzten US-Präsidentschafts-Wahlkampfs wurde immer deutlicher mit Halbwahrheiten und Lügen Politik gemacht. So gelang es dem Lager um Donald Trump, weite Teile der amerikanischen Wählerschaft von „alternativen Fakten" in Bezug auf die Ursachen des Klimawandels zu überzeugen, die dem überwältigenden Konsens der weltweiten Klimawissenschaftler widersprechen. Der postdemokratischen Politikverdrossenheit korrespondiert heute ein postfaktisches Zeitalter. ■

Literaturverzeichnis:

Arendt, Hannah (1994): Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich.

Aristoteles (Arist. *Pol.*): Politik. In: Philosophische Schriften 4. Übers. v. Eugen Rolfes. Hamburg.

Demosthenes (Dem. *Ktes.*): *Rede vom Kranz*. Hg. v. Marion Müller, übers. v. Friedrich Jacobs. München 1946.

Demosthenes (Dem. *or.*): *Politische Reden*, Griechisch/Deutsch. Hg. u. übers. v. Wolfhart Unte. Stuttgart 1985.

Diels, Hermann/Walther Kranz (Hg.) (Diels/Kranz): Die Vorsokratiker, Griechisch/Deutsch. Berlin 1961.

Habermas, Jürgen (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied.

Hetzel, Andreas (2017): Zurück auf die Straße. Warum das Internet keine neue politische Öffentlichkeit etablieren kann. In: Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie, 41/2017 (im Erscheinen).
Kneuer, Marianne (Hg.) (2013): Das Internet: Bereicherung oder Stressfaktor für die Demokratie? Baden-Baden 2013.
Laclau, Ernesto/Chantal Mouffe (2006): Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien 2006.
Latour, Bruno (2007): Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang. Zürich/Berlin.
Milton, John (2011): Areopagitica. In: Milton's Selected Poetry and Prose: Authoritative Texts, Biblical Sources, Criticism. Ed. by Jason P. Rosenblatt. New York, 337-380.
Mouffe, Chantal (2000): The democratic paradox. London/New York.
Mouffe, Chantal (2002): Für eine agonistische Öffentlichkeit. In: Hatje Cantz (Hg.): Demokratie als unvollendeter Prozess. Kassel, 101-112.
Negt, Oskar/Alexander Kluge (1972): Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt a.M.
Plessner, Helmut (2003): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V. Frankfurt a.M., 7-134.
Rousseau, Jean-Jacques (1981): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. In: Ders.: Schriften, Bd. 1. Hg. v. Henning Ritter. Frankfurt a. M./Berlin/Wien.
Schwarz, Susanne-Verena (2017): Agonistische Öffentlichkeiten bei Chantal Mouffe:
Zwischen lebendiger Demokratie und Populismus. In: Andreas Hetzel (Hg.): Radikale Demokratie. Zum Staatsverständnis von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau. Baden-Baden (im Erscheinen).
Sennett, Richard (1974): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a.M.
Tacitus (Tac. *Dial.*): *Dialogus de oratoribus/Dialog über die Redner.* Nach der Ausgabe von Helmut Gugel hg. v. Dietrich Klose. Stuttgart 1981.
Vernant, Jean-Pierre (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens. Übers. v. Edmund Jacoby. Frankfurt a.M.

fiph im Gespräch

Technisches Wissen allein reicht nicht – Ein Gespräch mit Joel Greenyer

Foto: privat

Dr. Joel Greenyer ist Juniorprofessor im Fachgebiet Software Engineering der Leibniz Universität Hannover. Sein Forschungsinteresse gilt vor allem formalen Techniken für den Entwurf und die Analyse von Softwaresystemen, insbesondere ubiquitären und cyber-physischen Systemen, und wie diese Techniken für Menschen möglichst intuitiv anwendbar gemacht werden können.

fiph: Digitalisierung ist in aller Munde – was genau ist mit dem Phänomen gemeint?

Greenyer: Digitalisierung ist ein weitgefasster Begriff. Manche denken beim Thema Digitalisierung an den Ausbau des Highspeed-Internets, andere denken an soziale Medien und Fake News. Andere wiederum denken an die fortschreitende Automatisierung der Arbeit und wie sie mit dem damit einhergehenden Wandel umgehen sollen. Allgemein beschreibt Digitalisierung den Einsatz von Informations- und Kommunikationstechnologie und die damit einhergehende Automatisierung von Prozessen in Industrie, Wirtschaft, Politik, Finanzdienstleistungen und anderen Bereichen unseres täglichen Lebens.

Aus der Perspektive eines Informatikers und Hochschullehrers sehe ich zunächst, dass in vielen Berufen immer mehr IT-Kompetenz gefragt ist. Die Innovationen in vielen Erzeugnissen der Industrie sind heute maßgeblich auf Software zurückzuführen. Nehmen wir zum Beispiel die Funktionen moderner Fahrzeuge. Intelligente Energienetze oder effiziente Produktionsprozesse sind weitere Beispiele. Dies zeigt, dass die Ausbildung, in verschiedenen Studienfächern und auch in der Schule, mehr IT-Kompetenz vermitteln muss. Bundeskanzlerin Angela Merkel hat das Programmieren als Basisfähigkeit von jungen Menschen bezeichnet, das Schülern wie Lesen, Rechnen und Schreiben vermittelt werden sollte. Das finde ich prinzipiell richtig, aber Informatik ist nicht mit Programmieren gleichzusetzen; Programmieren in der Informatik ist wie das Mauern beim Hausbau – bevor man damit anfangen kann, muss vieles geplant und abgestimmt werden. Wichtig ist neben einem grundsätzlichen Verständnis für die Funktionsweise von Software das Wissen, wie wir mit mathematischen Strukturen die Aufgaben beschreiben können, die eine Software zu erledigen hat. In der Bildung und Forschung passiert aber auch schon viel – es werden viele interdisziplinäre Forschungsprojekte gefördert und zahlreiche Initiativen haben das Image der MINT-Fächer, und insbesondere Informatik, verbessert.

Aus der Perspektive eines Forschers faszinieren mich die Möglichkeiten – wir können Software schaffen, die selbst lernt und es Systemen erlaubt, sich eigenständig an unerwartete Situationen anzupassen. Die Frage wird sein, wie wir Entwickler und Ingenieure in die Lage versetzen, trotz Kostendruck die immer weiter steigende Komplexität der Softwaresysteme zu beherrschen und ihre Sicherheit zu gewährleisten. Bei zunehmend anpassungsfähigen und „intelligenten“ Systemen wird eine zunehmend wichtige Frage sein, wie wir Menschen ein Verständnis von deren Funktionsweise behalten, gerade wenn die Systeme zu vitalen Komponenten unseres Zusammenlebens werden.

fiph: Welche Auswirkungen haben diese Entwicklungen auf die liberale Demokratie?

Greenyer: Den Social Media wird ja aufgrund ihrer allgemeinen Zugänglichkeit meist ein demokratisierender Effekt zugeschrieben, während das Phänomen „Big Data" eher im Zusammenhang eines überwachenden Staates diskutiert wird.

Innovationen bergen immer Möglichkeiten und Risiken. Generell habe ich ein optimistisches Weltbild und glaube, dass wir lernen können, die Möglichkeiten zu nutzen und die Risiken zu minimieren.

Soziale Medien ermöglichen jedem, an der Veröffentlichung von Bewertung von Meinungen mitzuwirken, und wirken sich somit prinzipiell positiv auf eine freie Meinungsbildung aus. Die sozialen Medien sind aber nicht wirklich frei. Hinter den wichtigsten Plattformen stehen Unternehmen, die in erster Linie nicht der Demokratie verpflichtet sind, sondern ihren Investoren. Sie möchten meist die Nutzer möglichst lange auf ihren Seiten halten. Bei den vergangenen Wahlen in den USA, aber auch an anderen Beispielen, sehen wir die Schattenseiten der sozialen Medien. Wie sie derzeit gestaltet sind, führen soziale Medien leicht dazu, dass die Teilnehmenden sich eine sogenannte Filter Bubble schaffen. Das bedeutet, dass Mitglieder der Netzwerke aufgrund ihrer Präferenzen nur noch die Nachrichten empfangen, die sowieso schon ihrer bisherigen Meinung entsprechen. Dies führt zur Polarisierung. Zudem können Falschmeldungen, vermeintlich durch „Likes" validiert, sich kaskadenartig verbreiten und so die Meinung großer Bevölkerungsteile manipulieren. Nachrichten werden nicht mehr nach ihrer journalistischen Qualität bewertet und den Nutzern vorgeschlagen, sondern nach ihrer Viralität. Dies führt dazu, dass viele scheinbar das Vertrauen in Fakten und wissenschaftliche Erkenntnisse verlieren und sich der Polarisierungseffekt noch weiter verstärkt.

Big Data beschreibt Technologien, die große Datenmengen analysieren. Auch hier gibt es Möglichkeiten und Risiken. Schon im Jahr 2009 konnte Google die Verbreitung des Grippevirus H1N1 alleine durch die Auswertung von Suchbegriffen der Nutzer feststellen – und das viel schneller als die Gesundheitsbehörden. Genauso könnte Google jedoch auch Voraussagen über die Erkrankungen eines einzelnen Nutzers machen.

fiph: Die Frage, wie Digitalisierung zu gestalten sei, lässt sich zunächst einmal als rein technische und dann auch politische verstehen. Gibt es Bereiche oder Problemstellungen, bei denen Sie die Philosophie gefordert sehen?

Greenyer: Wie gehen wir mit solchen Entwicklungen um? Wir müssen in der Lage sein, die technischen Mechanismen und sozialen Zusammenhänge in Entwicklungen wie den sozialen Medien zu verstehen, damit wir entscheiden können, welche individuellen und politischen Maßnahmen die richtigen sind.

Mit technischem Wissen allein können wir viele Fragen jedoch nicht beantworten. Ich selbst meine oft auf zunächst scheinbar einfache Fragen spontan eine gute Antwort zu haben. Zum Beispiel: Sollen soziale Medien verpflichtet werden, Falschmeldungen zu löschen? Sollte ein autonomes Fahrzeug im Zweifel das Leben des Fahrers oder das Leben von Passanten schützen? Bei der näheren Beleuchtung dieser Fragen ist die Antwort aber gar nicht so einfach.

Zu meinem vorher erwähnten optimistischen Weltbild gehört letztlich, dass wir in der Lage sind, bei wichtigen Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens systematisch zu den richtigen Entscheidungen zu kommen: Was sind unsere grundsätzlichen Werte? Welche Einflüsse gibt es? Welche Handlungsalternativen ergeben sich daraus? Ich denke, dass die Philosophie dort vielfältige Beiträge leisten kann, zum Beispiel bei der Beantwortung ethischer Fragen oder zur Begründung neuer Gesetzgebung. Auch die interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Informatik und Philosophie stelle ich mir interessant vor, zum Beispiel: Wie können ethische Anforderungen für Softwaresysteme formalisiert und sichergestellt werden? Wie können wir autonome Fahrzeuge konstruieren, die nach einem Unfall erklären können, warum sie zu Gunsten des Passanten entschieden haben? Vielleicht bin ich aber auch schon einen Schritt zu weit: Wollen wir überhaupt solche Systeme konstruieren? ■

Kira at Second Life, screenshots

philosophie heterotop

Unter dieser Rubrik werden Formate, Personen und Institutionen vorgestellt, die an „anderen Orten", jenseits des Universitären, philosophieren, ebenso wie Philosophie, die „andere Orte" erzeugt bzw. erfahrbar macht.

Lessons from Second Life: Collective Hopes, Unrealized Potentialities

Yoko Arisaka

Second Life is an online 3-D „infrastructure" developed by Linden Lab (San Francisco) in 2003. It is not a video game, in that there are no „objectives and rules". It is conceived as a virtual world of „avatar residents" creating their own worlds. During 2012, I had a chance to teach an online philosophy seminar once a month. There are unlimited potentialities in SL (Second Life) as the creators rightly imagined, but there are also a number of potential problems, as I have observed.

By 2006, SL had 1 million Users; by 2010, up to 21 Million. However, the numbers declined and today, there are about 600,000 active users worldwide. Everyday, up to 50,000 users are online at the same time in different sub-worlds (which are rated „General", „Moderate" and „Adult"). SL has its own currency, Linden Dollars (250-400L$=$1) interfaced with real dollars.

The applications of SL are numerous as much as unlimited. It can be used as:

- Social Space (Meeting people, common interests, fantasy, sex)
- Education (Universities, labs, interest-based institutions, classes)
- Art (exhibitions, music concerts, shows, theater)
- Embassies (Maldives, Sweden, Estonia, Colombia, Serbia, Macedonia, Philippines, Albania all had Embassies in SL)
- Religion (First Unitarian Church, Islam Online, Atheists, other groups had their institutions in SL)
- History (1920s Berlin Project, 1880s Victorian London)
- Investment and Marketing
- Science Collaboration (American Chemical Society, Genome, Virginia Tech)
- Work Solutions, Collaborations and Virtual Training

The creators of SL, as well as active users, had enormous hopes that SL would break ground for a new world of user participation, creativity, imagination, collaboration, friendship and global communities. In this state of optimism, many intellectual attempts have also been made; one of which was the Kira Institute. Kira was founded in 1997 by several prominent U.S. professors (from Princeton, Stanford, Berkeley and Amherst College, in the fields of astrophysics, psychology, physics, philosophy, and Buddhism). It is an interdisciplinary research institute that organized investigatory projects on themes such as the "Nature of Reality and Mind" and "Science, Philosophy, Religion". It hosted real life Summer Seminars during 1998-2002, as well as conducting numerous online forums and workshops. Kira had a portal in SL since 2008, and there were philosophy seminars conducted by the professors and numerous students participated from all over the world (all as avatars).

In 2012 and 2013 I taught a philosophy seminar once a month on phenomenology, existentialism and Japanese philosophy for Kira Japan in SL. We had a very nice "meeting room" overlooking a garden and with a view of the sea, and we would sit in a circle. The chairs are already there in the room, and at the beginning of the seminar time, all the avatars show up one by one, like a mist that materialize into a figure. There was a whiteboard in the room and every month I would post a quote from a philosopher (for example Husserl), and we would discuss it for 90 minutes. I used a text-chat format (my preference), although an interactive voice-chat was also technically possible at the time. The participants (10 people or so, also all avatars) came from various backgrounds – students, businessmen, doctors, artists, tech-workers – were all interested in philosophy but they had never had a chance to enroll in actual philosophy courses at the universities. I had never met them in real person nor did I know who they were in reality, besides what they introduced themselves as – I never knew, for example, how old they were and whether what they said about themselves were true or not. One of them I couldn't figure out whether male or female, as he/she deliberately wanted it unclear. I came to know them only through our seminar communications (and as avatar figures, one of them was a panda), and we focused strictly on the philosophical contents, analyses and debates, not the external elements (such as their background, which sometimes became relevant and came through). I would say that so far as our philosophical conversations went, it was quite successful. Being able to focus on the philosophical text and exchange about theoretical points were definitely an advantage. But since we focused on text communications, avatar presence was perhaps superfluous.

However, there were also problems. For me the most cumbersome was the issue of "embodiment". Text communications were fine, but the fact that I never knew or "experienced" the other persons remained a nagging afterthought. Identities as avatars somehow made it worse, in that I kept thinking, why would the person create this particular avatar, etc. (Some were wild looking, others ordinary – but do they look like themselves in real life, or are they fantasies, the avatars…)

Beyond our seminar, generally in SL the problems were potentially much more complicated. Especially discussed are the ethical and moral issues, especially regarding sex. There are basically unlimited opportunities for sex, and a number of „forbidden" sex sites appeared (pedophilia, zoophilia, necrophilia, and others; they are now all segregated on SL Zindra Island since 2009), and it is extremely difficult to control user access. (Should it be controlled? By whom and on what grounds, if all the users mutually and freely under consent create the virtual world? Should such sex sites be used as "entertainment"? Is it "harmless"?) The institution of polygamy also flourished, as were child marriages. (If an avatar marries an avatar or more, is there a problem? It has never occurred in real life.) Gambling sites were also enormously popular but they are banned since 2007, since Linden Dollars could be fluidly exchanged with real dollars. Other morally contested sites include simulated deaths, rape and extreme violence, murder, cannibalism, and others.

Besides the moral issues, there were a number of legal issues, such as copyright issues, sales, "real estate sales", „trafficking", international laws, and property rights. Other problems included marketing issues; for example, AOL spent $300 million in marketing in SL, the creator, Linden Lab, spent virtually nothing. Since the emergence of smart phones, the use of SL has declined dramatically, as Linden Lab did not invest in developing hardware for mobile versions.

Besides the ethical issues raised above, there are also potentially other issues, such as the problem of „digital divide" (who has access to computers and its worlds), the questions of personal identity (can one/should one separate real identity from avatar identity?), the status of virtuality in general (how "real" should we treat it, or is this already an ontologically false distinction?) or to question the very idea of a „permanent" world without decay: in SL temporality and reality are always as present as one wishes.

Final reflections may include: 1. Real or virtual, similar human tendencies are present (for baseness, for education, for adventure, for experiment), including all ethical/moral questions. 2. Sophisticated technology does not make human beings more sophisticated in practice. 3. Virtuality does add new ethical questions („what avatars do"). ■

Dr. Yoko Arisaka was a fellow at Fiph and she teaches currently at the University of Hildesheim. Before coming to Germany, she had been an associate professor of philosophy at the University of San Francisco.

Ist Liquid Democracy ein Beitrag zur Demokratisierung der Demokratie?

Pro: Christian Henkel
Contra: Dominik Hammer

Foto: privat

Christian Henkel ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung der Universität Tübingen. Er arbeitet unter anderem zu Migrationspolitik, Lobbying und politischer Partizipation.

pro

Foto: privat

Dominik Hammer ist Politikwissenschaftler und arbeitet derzeit als Assistent des Vorstandes der Katholischen Erwachsenenbildung Niedersachsen.

contra

pro: „Digital ist besser" titelten Tocotronic auf ihrem ersten Album. Ähnlich euphorisch klang später manche politische Berichterstatterin, als die Piratenpartei begann, ihre Entscheidungsprozesse ins Netz zu verlagern. Es war nicht allein die Faszination fürs Digitale, die die Partei umtrieb: Alles sollte öffentlich, Entscheidungsprozesse transparent und Macht dezentralisiert werden. Man wollte den gewählten Repräsentantinnen keinen Blankoscheck für eine Legislaturperiode mehr ausstellen.

Die politische Realität allerdings gab den Piraten nicht Recht. Während man parteiintern Skeptiker von der Abstimmungssoftware *LiquidFeedback* überzeugen musste, fielen nach ersten Erfolgen die Wahlergebnisse spärlich aus und die mediale Euphorie schlug in Enttäuschung um. So ist das mit den Heilsversprechen, könnte die zynische Beobachterin einwenden, während sich die etablierten Parteien wieder dem Tagesgeschäft zuwenden.

Vielleicht liegt schon in den übersteigerten Erwartungen das Problem. Bei den Autoren von *LiquidFeedback* liest man, dass die Software Parteien bei einer verbindlichen Entscheidungsfindung unterstützen und ein zusätzlicher Kanal für die Bürgerbeteiligung sein möchte. Sie kann Themendiskussion und Stimmendelegation effektiv organisieren, ersetzt aber nicht den demokratischen Prozess im Gesamten und schon gar keine geheime Wahl.

Es geht bei der Diskussion um Liquid Democracy also nur am Rande um eine neue Software. Wer mit ehemaligen Vorstandsmitgliedern der Piratenpartei spricht, hört vielmehr von Ideen. Sie stehen bei der Frage, ob Liquid Democracy zur Demokratisierung der Demokratie beitragen kann, im Mittelpunkt:

Da ist zunächst die Faszination für das Netzwerk, in dem sich Menschen organisieren, um die Probleme einer immer komplexer werdenden Welt zu lösen. Dahinter steht die Überzeugung, dass jede etwas zur Problemlösung in einem bestimmten Bereich beitragen, sich zur Anwältin für ein bestimmtes Thema machen und in kleinem Rahmen Gesellschaft gestalten kann. Niemand soll gleich Berufspolitikerin werden, um sich wirksam zu engagieren, vielmehr verschwimmt die Grenze zwischen Bürgerin und Politikerin. Eine Software wie *LiquidFeedback* organisiert diesen Prozess, indem dort zeit- und ortsunabhängig Themen diskutiert, bearbeitet und abgestimmt werden können.

Ein zweiter Gedanke handelt vom Vertrauen. Weil nicht jede überall Expertin sein kann, setzt die liquide Demokratie auf die Delegation von Stimmen: Wem in einem Bereich die Zeit oder die Kompetenz fehlt, kann seine Stimme weiterreichen. Das setzt Vertrauen in einen anderen Menschen voraus. Die Basis dafür kann aber schwerlich durch eine Software geschaffen werden, sie entsteht erst in der persönlichen Begegnung oder in der Auseinandersetzung mit den Positionen des anderen. Auch hier organisiert eine Software einen Prozess, der auf einer ganz anderen Ebene seinen Anfang nimmt.

Drittens schließlich der Mut zum Experiment. Die Piraten haben vieles, was in anderen Parteien selbstverständlich ist, neu ausgehandelt. Dass in solchen Prozessen auch kontroverse Vorschläge aufs Tapet kommen, liegt in der Offenheit des Systems begründet. Die liquide Demokratie verlangt Vertrauen in den Prozess der Antragsdebatte und die anschließende Abstimmung. Eine gut gestaltete Software hilft, indem sie allen Beteiligten den Diskussionsprozess transparent macht und eine Störung der Debatte durch Einzelne eindämmt. Sie unterstützt, ersetzt aber nicht das Erlernen einer demokratischen Debattierkultur.

Soll eine Liquid Democracy die Demokratie demokratisieren, indem sie die Beteiligung an demokratischen Prozessen fördert, dann nicht über die bundesweite Einführung einer Abstimmungssoftware. Flächendeckend muss sich vielmehr der Gedanke durchsetzen, dass jede Bürgerin in ihrem Umfeld Gesellschaft gestalten kann und dass gute Software sie auf dem Weg dorthin unterstützen wird. Im Kleinen lässt sich das bereits in der Schule erproben. Das *aula*-Projekt nutzt eine Abstimmungssoftware, um Schülerinnen verbindlich an der Gestaltung des Schullebens zu beteiligen. Das Wichtigste, so die Initiatorin des Projekts, sei aber nicht die Software, sondern der begleitete Lernprozess. Wenn eine Generation von Schülerinnen in dem Bewusstsein heranwächst, dass sie innerhalb eines demokratischen Systems konkrete Verantwortung für Veränderungen übernehmen kann, dann hat Liquid Democracy bereits einen entscheidenden Beitrag zur Stärkung der demokratischen Systeme geleistet. Ganz ohne digitales Heilsversprechen.

contra: „Liquid Democracy" trägt nicht zur Demokratisierung der Demokratie bei. Im Gegenteil, dieser Ansatz wirkt zentralen Aspekten demokratischer Politik entgegen. Was bedeutet aber „Demokratisierung der Demokratie"? Und: was ist „Liquid Democracy"?

Eine „Demokratisierung der Demokratie" wird meiner Ansicht nach dann erreicht, wenn die politischen Strukturen und/oder Prozesse in einer Demokratie dahingehend verändert werden, dass sie der zentralen Idee der Demokratie besser als zuvor entsprechen. Inhalt dieser Idee ist, dass diejenigen, die Gesetzen unterworfen sind, über diese entscheiden sollen. Eine Demokratisierung der Demokratie findet also statt, wenn zuvor lediglich Normunterworfene zu Normerzeugern werden. Oder, wenn die Effektivität, mit der die Normunterworfenen den Prozess der Normerzeugung beeinflussen können, steigt.

Unter „Liquid Democracy" verstehe ich einen Sammelbegriff für all jene demokratietheoretischen Ansätze, die es einfachen Bürgern IT-gestützt ermöglichen sollen, zwischen mehreren Möglichkeiten der Beteiligung an der politischen Entscheidungsfindung zu wählen. In einem Modell liquider Demokratie reichen die Möglichkeiten von der Wahl einer oder eines Abgeordneten für eine Legislaturperiode über die Unterstützung einzelner Abgeordneter in einzelnen Abstimmungen – diesen werden dann die Stimmen der Wählerinnen und Wähler für die Abstimmung eines Gesetzes übertragen – bis hin zur eigenständigen Abstimmung eines Gesetzes durch die einzelne Bürgerin/den einzelnen Bürger mithilfe technischer Geräte. Liquid Democracy könnte auch auf Parteiebene umgesetzt werden, etwa durch das Zuschalten eines Abstimmungsberechtigten in Livestreams auf Parteitagen. James C. Miller entwarf bereits 1969 mit dem Aufsatz „A Programm for Direct and Proxy Voting in the Legislative Process" den ersten Ansatz einer Liquid Democracy. Heute wird Liquid Democracy im Kontext der Piratenpartei diskutiert oder in Hinblick auf Online-Plattformen zur politischen Beteiligung.

Das Problem der Liquid Democracy ist: Online-Diskussionen führen selten bis nie zu tragfähigen politischen Ergebnissen. Diejenigen, die online gehaltvolle Diskussionen führen, sind zumeist auch in der Lage, dies in einem Partei-Ortsverband zu tun. Für sie ist also durch eine Online-Plattform kaum etwas gewonnen. Diejenigen, die zu solchen Diskussionen nicht bereit sind, werden unabhängig vom Format bestenfalls auf ihrer Meinung beharren, schlechtestenfalls trollen sie die Diskussion. Hiermit ist ebenfalls nichts gewonnen. Warum ist Liquid Democracy aber gar der Demokratie abträglich? Demokratietheoretisch bedeutet der Shift von einer von Parteien und Interessenverbänden organisierten Interessenaggregation nach ideologisch-politischen Leitlinien hin zu einer Interessenaddition den Wegfall des Lernprozesses, der mit dem politischen Streit verbunden ist. Politisch-soziologisch befördern solche Formen der Beteiligung weiter eine politisch-kulturelle Atomisierung, indem immer stärker isoliert Partizipierende sich zwar jede Menge zu sagen haben, aber einander nicht mehr zuhören wollen. Politisch-praktisch schwächen direkte Abstimmung und kollaborativ entstandene Gesetzesentwürfe die für ein Funktionieren der Demokratie essenzielle Fraktionsdisziplin. Es ist gerade der als Entfremdung empfundene Prozess einer Umsetzung von Parteiprogrammen, der demokratischer Politik Konsistenz und Form verleiht. Dort, wo dies durch eine schlichte Umsetzung von Mehrheitswünschen ersetzt wird, droht eine Politik, die innerlich inkonsistent ist und nicht umgesetzt werden kann. Gesetze und Maßnahmen werden dann beschlossen, können aber nicht implementiert werden. Das ist aber keine Demokratisierung der Demokratie. Parteien verzerren nicht den politischen Willen des Volkes, im Zusammenspiel von Konsens und Konflikt schaffen sie diesen erst. Demokratie funktioniert daher parteiförmig, oder sie funktioniert nicht. Ähnlich wie die Vertreter direkter Demokratie stehen die liquiden Demokraten vor der Tragik, dass sie auf die *Volonté Générale* zielen, aber bestenfalls bei der *Volonté de Tous* herauskommen. ■

Agnes Wankmüllers Buchempfehlung

Der Liberalismus der Rechte

Foto: Agnes Wankmüller

Agnes Wankmüller ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am fiph und betreut dort u.a. die Bibliothek.

Als Grundposition der politischen Philosophie ist Liberalismus an der Schaffung einer freiheitlichen ökonomischen, politischen und sozialen Ordnung orientiert: Das Leitziel der liberalen Denkweise ist die Freiheit der Einzelnen vor staatlicher Gewalt und Herrschaftswillkür. Anders die US-amerikanische Politologin Judith N. Shklar, die mit ihrer Beschreibung des Liberalismus der Furcht[1] nicht ein höchstes Gut, sondern ein zu vermeidendes höchstes Übel in den Mittelpunkt ihrer Analyse über das Wesen des Liberalismus stellt. Nun sind in dem hier empfohlenen Buch vier ihrer Arbeiten über liberale Denktraditionen und die US-amerikanische Perspektive liberalen politischen Denkens zum ersten Mal in deutscher Sprache veröffentlicht worden.[2] In diesen historisch angereicherten Betrachtungen geht Shklar vor allem der Rolle der Rechte in der US-amerikanischen Denkweise nach. Hierbei zeichnet sich ihr Blick auf den Liberalismus der Rechte, wie Hannes Bajohr im Vorwort der Ausgabe bemerkt, durch ein maßvolles Verhältnis von Skeptizismus und Distanz aus.

Zu Beginn des Buches macht Judith Shklar die Kontinuität im liberalen Denken, die in der Relevanz von Gedanken- und Handlungsfreiheit für die menschliche Würde liegt, als zentrale Linie deutlich. Hiervon ausgehend stellt sie unterschiedliche Spielarten des Liberalismus anhand von vier Idealtypen vor, die jeweils ein spezifisches Verhältnis zu dem Konzept der Rechte entwickeln: zunächst den *Liberalismus der individuellen Selbstentwicklung*, der der Herausbildung von Individualität entgegen einer homogenisierenden Mehrheit höhere Relevanz zuordnet als der Frage nach Rechten. Als zweiten Typus beschreibt die Autorin den *Liberalismus der Rechtssicherheit*, der die Möglichkeit von Freiheit in der Schaffung von klaren und allgemeinen, die Regierung einschränkenden Regeln sieht, die der Staat unparteiisch anwenden soll. Freiheit ist hier verstanden als individuelle Rechtssicherheit im Sinne des Schutzes vor staatlicher Willkür. Dieses Verständnis von Rechten weist die aus dem Gesetz hervorgehenden Ansprüche selbst, besonders jene auf Eigentum und auf freies wirtschaftliches Handeln, als höchste gesellschaftliche Güter aus, misst dem Ursprung und der Begründung von Rechten jedoch weniger Wichtigkeit bei. Als dritte Denktradition schildert Shklar den *Liberalismus der Furcht*, der sich gegen jede Konzentration gesellschaftlicher Macht stellt und ebenfalls jede Form der Verringerung sozialer Ungleichheit unterstützen muss: Freiheit ist hier nicht, keinen Zwängen zu unterliegen, sondern frei von der Zufügung psychischen und physischen Zwanges und der damit verbundenen existentiellen Furcht zu sein. Rechte haben hier die Funktion von Einschränkungen, und nicht vor allem die Funktion von Ansprüchen. Der Liberalismus der Furcht geht damit über jenen der Rechtssicherheit hinaus, da er für gegenseitige Toleranz und den Abbau gesellschaftlicher Ungleichheit positioniert ist und somit die Bedingungen von Freiheit in Unversehrtheit *und* Individualität erkennt. Im *Liberalismus der Rechte* hingegen, den die Autorin den USA zuordnet, wird die Verwirklichung individueller Rechte als das Ziel aller Institutionen betrachtet: Rechte erscheinen hier nicht nur als Mittel zur Freiheit, sondern werden selbst zur Freiheit, zum höchsten Gut erklärt, das aktiv geltend gemacht werden muss.
Diese einzigartige Bedeutung von Rechten in der Politik und im kollektiven Bewusstsein der USA wird im zweiten Teil der Publikation durch eine kurze Überblicksdarstellung historischer Quellen deutlich gemacht. Von den *frühen liberalen Flugschriften*, die sich mit dem Recht der britischen Kolonie auf Rebellion gegen die Krone befassten, über die *Unabhängigkeitserklärung 1776*, die als demokratische Gründungsurkunde allen Bürgern unveräußerliche Rechte auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glückseligkeit zusprach, bis hin zur *Bill of Rights von 1791*, die ebenfalls diese Rechte als natürliche Rechte thematisiert, die in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Gültigkeit behalten und verwirklicht werden sollten: Shklar macht deutlich, dass Rechte in jeder der historischen Phasen der USA im Mittelpunkt der politischen Bestrebungen und der politischen Sprache stehen. Besonders greifbar wird dies im Konflikt um die Aufhebung der Sklaverei, in dessen

1 Judith N. Shklar (2013 [1998]): „Der Liberalismus der Furcht", erschienen bei Matthes & Seitz Berlin.

2 Zwei der Texte sind in englischer Sprache veröffentlicht worden: Teil 1 „Rechte in der liberalen Tradition" (1992) und Teil 3 „Politische Theorie und die Herrschaft des Gesetzes" (1987). Beim zweiten Teil „Die Idee der Rechte in der Frühphase der amerikanischen Republik" (1983/84) handelt es sich um einen bislang unveröffentlichten, aus dem Englischen übersetzten Vortrag aus Shklars Nachlass. Teil 4 „Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten" (1989) war konzipiert als Konferenzbeitrag, der aus der französischen Sprache übersetzt wurde.

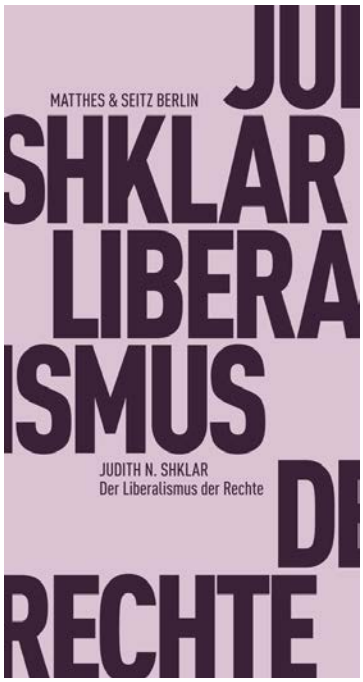

Foto: Matthes & Seitz Berlin

Judith N. Shklar
Der Liberalismus der Rechte
Herausgegeben und mit einem Vorwort von Hannes Bajohr
Matthes & Seitz Berlin
203 Seiten
2017

Rahmen sich sowohl die Gegner als auch die Befürworter auf ihre *eigenen* unveräußerlichen Naturrechte beriefen.
Im dritten Teil zeigt die Autorin zwei unterschiedliche Archetypen der Herrschaft des Gesetzes auf, die sie auf die politische Philosophie von Aristoteles und Montesquieu zurückführt. In Aristoteles' politischem Denken zeigt sie die Herrschaft des Gesetzes auf eine gesamte Lebensweise als Herrschaft der Vernunft derer bezogen, die das Gemeinwesen leiten und politisch-rechtliche Urteile fällen: Ihre Folgerungen müssen rational sein, sie müssen über Klugheit und einen ausgeglichenen ethischen Charakter verfügen, um die Ansprüche verschiedener Parteien gleichberechtigt anzuerkennen. Das gesellschaftliche Gleichgewicht und die Rechtssicherheit der Bevölkerung ist also mit einem Appell der Selbstbeherrschung und Vernunft an einige wenige verbunden, die die Verantwortung tragen, die grundlegenden Maßstäbe des Gemeinwesens durch tägliche Anwendung des Rechts zu sichern. Bei Montesquieu hingegen zeigt sich für Shklar die Herrschaft des Gesetzes auf bestimmte institutionelle Einrichtungen und Beschränkungen bezogen, die die Rechte der Gesellschaftsmitglieder entgegen den Regierungsvertretern festschreiben sollen. Durch diese schützende Barriere sollen Despotismus, Sklaverei und Doppelstaatlichkeit, unter welcher Notstandsregelungen elementare Bürgerrechte außer Kraft setzen können, verhindert werden. Montesqieus Version einer Herrschaft der Rechte ruht auf einem angemessen ausbalancierten politischen System mit gegenseitiger Gewaltenkontrolle; sie ist mit einem starken Begriff individueller Rechte deutlich mehr vereinbar als eine aristotelische Herrschaft der Gesetze. Shklar erläutert dies anhand der Schriften von Rechtstheoretikern wie Lon Fuller, der eine an das aristotelische Modell angelehnte ‚Herrschaft der Vernunft' durch die Person des Richters vertritt, ohne jedoch den ethischen und rationalen Charakter dieser Herrschaft systemisch zu begründen respektive die „Richterherrschaft" durch weitere Elemente des Systems zu relativieren. Im Denken der Autorin ist ein solches alleiniges Abstellen auf die *innere* Kohärenz eines Rechtssystems problematisch, weil das Modell theoretisch kompatibel mit repressiver Regierung ist. Sie zeigt damit, dass eine Rede von der Herrschaft des Gesetzes nur sinnvoll sein kann, wenn man sie als wesentliches Element eines konstitutionellen Regierungssystems versteht.

Der letzte Teil des Buches ist dem Versuch gewidmet, den Gegensatz zwischen *negativer* Freiheit und *positiver* Freiheit im Kontext des politischen Denkens in den USA zu klären. Shklar hält daran fest, dass dieser nach Isaiah Berlins Unterscheidung konstruierte Gegensatz im US-amerikanischen Denken gerade aufgrund dessen Fokussierung auf die Idee der Rechte nicht relevant ist. Rechte sind hier gerade nicht nur die Bedingungen der negativen Freiheit oder die Akte der Befreiung, sondern werden zur Freiheit selbst und beschreiben eine spezifische politische Kultur: Freiheit im Sinne politischen Handelns bedeutet dann, dass jeder Bürger seine durch die Verfassung festgeschriebenen Rechte vor Gericht gegenüber der Partei einfordern muss, die ihn an der Inanspruchnahme dieser Rechte hindert. In dieser Liberalismusvariante stehen negative und positive Freiheit nicht miteinander in Konflikt, vielmehr stützen sie sich gegenseitig, indem erstere (als Begrenzung des Eingreifens der Regierung in das wirtschaftliche oder religiöse Leben der Bürger) und letztere (als Recht auf politische Mitgestaltung) gleichermaßen als Verwirklichung der Naturrechtsidee *im* Rahmen einer liberalen Ordnung in der politischen Kultur der USA aufgehen.

Die im vorliegenden Band publizierten Texte sind als Vorträge oder Essays in Judith Shklars letztem Lebensjahrzehnt entstanden; sie zeigen nicht nur ein komplexes Verständnis der liberalen Denktraditionen, sondern ebenfalls ein großes Bewusstsein für ihre historischen Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen. Hierdurch werden die Unterschiede zwischen dem europäischen liberalen Denken und dem der USA besonders anschaulich. Ob man nun den US-Liberalismus für ein Gerangel um individuelle Rechte halten mag, das der Förderung von Freiheit als öffentlichem Gut entgegensteht, oder ob er vielmehr vor der Unterdrückung durch eine politische Mehrheit bewahrt, die ihre Prinzipien und Leitlinien auf Kosten der Rechte Marginalisierter vorgibt: All jene, die sich mit liberalem Denken im engeren oder weiteren Umfang befassen, werden Judith Shklars Gedanken dazu mit Gewinn und Interesse lesen können. ■

Philosophie – eine Wissenschaft im Elfenbeinturm? Weit gefehlt! Das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover macht es sich zur Aufgabe, herauszufinden, was der Mann (und die Frau) von der Straße von den philosophischen Inhalten, die im Institut erforscht werden, hält und weiß. Pünktlich zu jeder Ausgabe des fiph-Journals führen wir dementsprechend eine streng wissenschaftlich kontrollierte Studie durch: Wir schreiten zum Kröpcke, der Agora Hannovers, mit Digitalkamera und Aufnahmegerät bewaffnet, und stellen allen Passanten, die uns über den Weg laufen, dieselbe Frage. Auf den Spuren des Sokrates, aber bar jeder Ironie.

Durch die fortschreitende Digitalisierung unserer Leben und die immer weiter gehende Automatisierung der Produktion erfahren immer mehr Computer ihren Einsatz in der Arbeits- und Lebenswelt von uns allen. Ob nun der technologische Wandel dafür sorgt, dass wir alle mehr Freizeit genießen können, oder ob wir durch ihn Massenarbeitslosigkeit und soziale Verarmung fürchten müssen – es bleibt dahingestellt, ob Menschen und ihre „Funktionen" überhaupt ohne Weiteres durch Computer ersetzt werden können. Wir haben die Passanten am Kröpcke nach ihren Einschätzungen gefragt. Auszüge der geführten Gespräche lesen Sie hier.*

Ana Honnacker und Agnes Wankmüller

Philosophie am Kröpcke:

Können Menschen von Computern ersetzt werden?

Foto: fiph

Sophie: Nein. Oh Gott, da muss ich jetzt erst mal überlegen… Jetzt nur bezogen auf Arbeit?

fiph: Das wäre sozusagen die erste Stufe, das, was jetzt schon passiert und zu funktionieren scheint, wie z.B. im Internet eingesetzte Chatbots. Da sitzen ja keine Menschen mehr und führen mit den Kunden Gespräche.

Sophie: Ich glaube, diese persönliche Ebene ist einfach total wichtig. Vielleicht wird sogar der Trend dahingehen, dass Menschen irgendwann ersetzt werden, aber ich glaube nicht, dass unbedingt dadurch die Arbeit verbessert wird. Einfach weil ich finde, diese emotionale Komponente ist noch total wichtig. Ich weiß nicht, ich glaube, es gibt auch noch genug Menschen, die sagen, sie wollen nicht bedient werden durch Computer, oder vertrauen da vielleicht auch noch auf diesen menschlichen Instinkt.

Foto: fiph

Nadine: Ich denke schon, weil Computer viel fortgeschrittener sind als Menschen. Aber Computer können ja nur durch Menschen erschaffen werden, also ohne uns würden Computer ja gar nicht existieren, eigentlich … irgendwie ja und irgendwie nein.

Valerie: Vor allem auch Gefühle und so, das kann ein Computer nicht.

fiph: Was wäre, wenn man Computern beibringt, Computer zu bauen?

Nadine: Ok, dann ja.

Valerie: Nee, ich find dann trotzdem nicht, man kann Menschen nicht durch einen Computer ersetzen. Nee, geht einfach nicht!

Rolf: Teilweise ja, bei einfachen Tätigkeiten, Fließbandarbeiten oder so, können Roboter genommen werden oder Textverarbeitung, Text kontrollieren und so weiter.

fiph: Und bei welchen nicht?

Rolf: Kreative Dinge, unkonventionelles Denken, künstlerische Arbeiten, Design, generell neue Weltbilder entwickeln …

fiph: Aber man könnte ja einen Zufallsgenerator einbauen, der dann zufällige Muster malt, die sich nicht von menschengemachter Kunst unterscheiden lassen.

Rolf: Also, ich arbeite seit einem Jahrzehnt in der IT und so etwas habe ich auch probiert, da kommt auch manchmal etwas dabei raus, das aussieht, als ob es etwas Künstlerisches wäre. Es gibt Programme, die automatisch Gedichte schreiben oder Textzusammenfassungen von langen Texten. Das funktioniert manchmal. Oder auch umgekehrt: Wir haben versucht, ein Programm zu schreiben, das Aufsätze anhand von Ergebnissen von Suchmaschinen schreibt. Herrlich. Es gibt selten Umstände, in denen so etwas funktioniert, generell aber nicht. Wenn das nicht vom Menschen Korrektur gelesen wird, ist das meist Blödsinn.

fiph: Haben Sie eine Vermutung, warum das so ist? Was ist das Element, das nicht zustande gebracht wird von Algorithmen?

Rolf: Dahinter steckt die grundsätzliche Frage, was menschliches Bewusstsein ausmacht. Und wenn menschliches Bewusstsein ein quantitatives Phänomen ist, wenn man also nur genug Neuronen und Speicherzellen braucht, um Gedanken oder Informationen miteinander zu vermischen, dann sind wir in der technischen Entwicklung noch nicht so weit, werden aber in 10, 100 Jahren oder irgendwann zwangsläufig da hinkommen. Dann würden Maschinen Bewusstsein haben. Ob das so ist, weiß aber kein Mensch! Darüber streiten Philosophen seit Jahrhunderten und Jahrtausenden.

Christoph: Ich hoffe nicht! Nee, ich glaube, das wird nicht komplett gehen.
fiph: In welchen Bereichen denn nicht? Die Entwicklung ist ja schon sehr weit fortgeschritten.
Christoph: Bei allem, wo Emotionen eine Rolle spielen, das kriegen wir nicht hin. Aber sonst in ganz vielen Bereichen schon, wenn's automatisch geht…
fiph: Warum denn nicht bei Emotionen?
Christoph: Ich glaube nicht, dass man das nachbauen kann, weil das ja auch unplanbar ist. Das mit Emotionen ist ja, wie man vielleicht drauf ist auch, das verändert sich ja immer so ein bisschen. Je nach Stimmungslage. Das können Computer nicht.
fiph: Und warum ist das wichtig?
Christoph: Ob das wichtig ist, weiß ich noch gar nicht, aber wenn es so wäre, dann würde es ja die Menschheit komplett verändern. Gut, verändern tut sich die Menschheit sowieso, aber ich glaube, das setzt sich nicht durch.

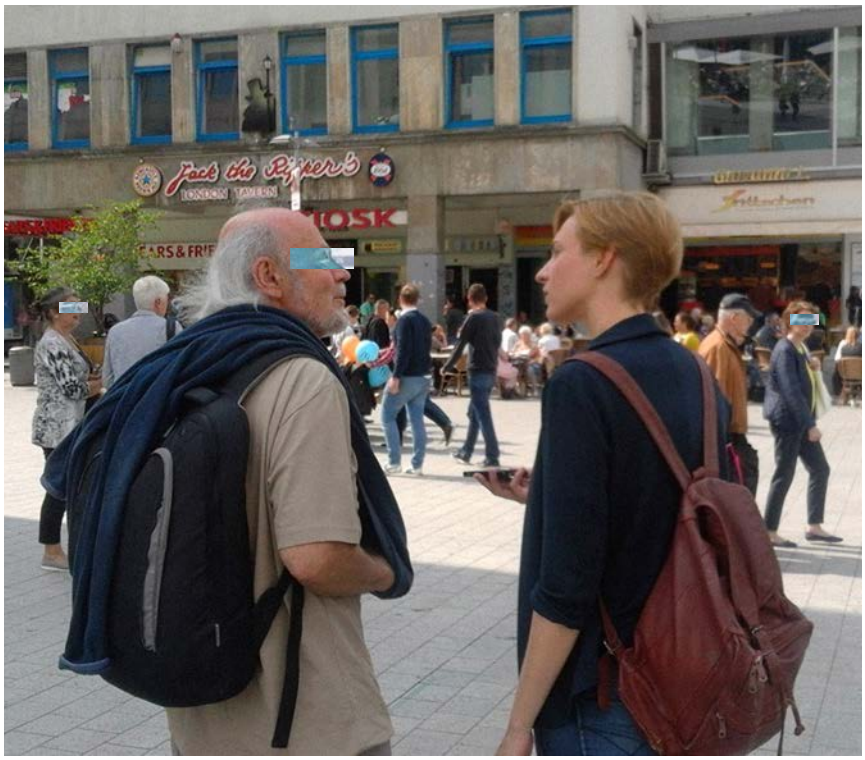

Foto: fiph

Charlotte: Bestimmt ja, aber gut finde ich's nicht. Denn dann haben die meisten ja keine Arbeit mehr, wenn sie durch Computer ersetzt werden.
fiph: Ist es nicht was Positives, wenn wir nicht mehr arbeiten müssten? Soviel mehr Zeit für die schönen Dinge …
Charlotte: Nö, Arbeit muss sein, damit man ein geregeltes Leben hat, und Geld muss ran.
Paul: Würde ich auch so sagen.

Foto: fiph

Dietmar: Das glaube ich schon, aber nicht in allem.
fiph: Wo sind denn die Ausnahmen?
Dietmar: Ich komme selber aus der Pflege, da zum Beispiel größtenteils. Flugzeuge fliegen vielleicht …
fiph: Und würden Sie das gut finden, wenn wir dann mehr Zeit haben, um schöne Dinge zu tun, weil uns die Arbeit abgenommen werden würde?
Dietmar: Nein, gar nicht, überhaupt nicht.
fiph: Ist das so eine gefühlsmäßige Sache?
Dietmar: Nein, ich kann mir einfach nicht vorstellen, dass Brücken oder irgendwas anderes technisch Anspruchsvolles mit dem Computer und ohne menschliche Unterstützung gebaut wird.

Foto: fiph

Doris: Nein, um Gottes willen!
fiph: Man sollte nicht, aber man könnte vielleicht?
Doris: Möglich ist ja bestimmt bald alles, aber das wäre furchtbar.
fiph: Und warum? Wenn die Computer uns Arbeit abnehmen und dann haben wir alle mehr Zeit …
Doris: Haben Sie eine Seele?
fiph: Ich hoffe doch.
Doris: Also! Da ergibt sich die Frage. ■

*Alle Namen sind frei erfunden.

fiph. JOURNAL PRINTVERSION

Sie möchten das fiph-Journal gern als gedruckte Ausgabe lesen?

Die Mitglieder unseres Förderkreises erhalten die Printversion des Journals frei Haus.
Der Jahresbeitrag beträgt 30€ und ist als Spende steuerlich absetzbar.

Für weitere Informationen wenden Sie sich bitte an Frau Hauk (hauk@fiph.de)
oder besuchen Sie uns auf http://www.fiph.de/institut/foerderer.php

Öffentliche Veranstaltungen Sommer 2017

Mi, 11.10.2017, 18.00 Uhr
„ ‚Herrscht' Krieg? Überlegungen zu der Frage, ob wir ihm ausgesetzt oder (auch) ausgeliefert sind" *Prof. Dr. Burkhard Liebsch (Bochum)*

Di, 17.10.2017, 18.00 Uhr
„Zur Kritik der Intoleranz in der arabischen Gegenwartsphilosophie"
Dr. Sarhan Dhouib (Berlin)

Mi, 08.11.2017, 18.00 Uhr
„Askese und (Opfer-)Rituale in Griechenland:
Zwei Welten im Zusammenstoß?"
Dr. Antonio Lucci (Berlin)

Di, 05.12.2017, 18.00 Uhr
„Figuren des Müßiggangs in Literatur und Philosophie oder von der Kunst, Schildkröten spazieren zu führen"
Nassima Sahraoui M.A. (Frankfurt a.M.)

Die Veranstaltungen finden, soweit nicht anders angegeben, im Vortragsraum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover statt. Der Eintritt ist frei.

Mi, 13.12.2017, 18.00 Uhr
„Hegemonie und Alltagsverstand: Die politische Theorie Antonio Gramscis"
Dipl.-Pol. Agnes Wankmüller (Hannover)

Mi, 10.01.2018, 18.00 Uhr
„Wir können uns ändern. Gesellschaftlicher Wandel jenseits von Kapitalismuskritik und Revolution"
Prof. Dr. Felix Ekhardt (Leipzig)

Di, 16.01.2018, 18.00 Uhr
„ ‚Die Sprache bringt es an den Tag.' Die Philosophie und das Problem der Metapher"
Sebastian Tränkle M.A. (Berlin)

Di, 23.01.2018, 19.00 Uhr
„Das Leben verstehen. Von den Erfahrungen eines philosophischen Seelsorgers"
Prof. Dr. Wilhelm Schmid (Berlin)
Ort: Kulturzentrum Pavillon, Lister Meile 4, Hannover
Eintritt: 6,50 Euro,
Karten nur im Vorverkauf im Pavillon

Mi, 24.01.2018, 18.00 Uhr
Aktuelles Forum:
„Die Gewalt des Bösen"
PD Dr. Mirko Wischke (Berlin)

HipHop Lectures

Di, 21.11.2017, 19.00 Uhr
„Was ist das – HipHop ?"
Rapper Spax (Hannover)

Di, 28.11.2017, 19.00 Uhr
„Philosophie und HipHop"
Prof. Dr. Jürgen Manemann (Hannover)

Do, 07.12.2017, 19.00 Uhr
„HipHop – Positionen und Perspektiven"
Rapperin Sookee (Berlin)

„wortRaum Dommuseum"

Ort: Dommuseum Hildesheim, Eintritt frei

Mi, 25.10.2017, 18.00 Uhr
„Wie finde ich meine Stimme? Über Sprachwerdung und Wortergreifung"
Prof. Dr. Rolf Elberfeld (Hildesheim) und Rapper Spax (Hannover)

Mi, 22.11.2017, 18.00 Uhr
„Wie möchte ich erinnert werden? Über Leben nach dem Tod"
Dr. Claudia Höhl (Hildesheim) und Prof. Dr. Jürgen Manemann (Hannover)

Mi, 31.01.2017, 18.00 Uhr
„Wer möchte ich zukünftig sein? Über den Roboter-Menschen"
Prof. Dr. Karin Harrasser (Linz)

Foto: fiph

weiter denken…

„Wenn wir im Sinn eines Gedankenexperiments von der kompletten Digitalisierbarkeit der Welt ausgehen, welche Welt hätten wir vor uns?“

(U. Hemel)

Impressum

Herausgeber
Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Prof. Dr. Jürgen Manemann
Dr. Ana Honnacker

Redaktion
Anna Maria Hauk M.A.
Dipl.-Pol. Agnes Wankmüller

Erscheinungsweise halbjährlich

ISSN 1612-7994

www.fiph.de

Mitglieder des Vorstands der Stiftung „Forschungsinstitut für Philosophie“

Prof. Dr. Ulrich Hemel,
Universität Regensburg, Vorsitzender der Geschäftsleitung „Strategie und Wert Beratungs- und Beteiligungs-GmbH“, Direktor des „Instituts für Sozialstrategie“, Laichingen, Jena, Berlin (Vorsitzender)

Prof. Dr. iur. Markus Kotzur LL.M.,
Universität Hamburg

Prof. Dr. Armin Nassehi,
Ludwig-Maximilians-Universität München

Prof. Dr. Birgit Recki,
Universität Hamburg

Prof. Dr. Thomas M. Schmidt,
Universität Frankfurt a. M.

PD Dr. Jörg-Dieter Wächter,
Universität Hildesheim, Leiter der Hauptabteilung Bildung im Bischöflichen Generalvikariat des Bistums Hildesheim

Geschäftsführung
Anna Maria Hauk M.A.

Sekretariat
Sigrid Wittkamp

Forschungsinstitut für Philosophie Hannover
Gerberstraße 26
30169 Hannover
Telefon (0511) 16409-30
Telefax (0511) 16409-35
E-Mail: kontakt@fiph.de

Das fiph-Journal ist auf dem Philosopher‘s Index indiziert.

Layout
ermisch | Büro für Gestaltung
smit und partner.designer

Druck
dieumweltdruckerei