

# 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 vermeintliche 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 unhintergebar 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 Unhintergebarkeit 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 Prinzipats-herrschaft 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 kreisförmig 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 blutmäßige 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, geliked 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-Wahlkampfes 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.