

2. Die Auflösung der Öffentlichkeit

Brechts Rundfunk

Manche Zukunftsvisionen holt der technische Fortschritt schneller ein als gedacht. Wie kühn erschien 1932 der «Vorschlag zur Umfunktionierung des Rundfunks», mit dem Bertolt Brecht hervortrat! «Der Rundfunk ist aus einem Distributionsapparat in einen Kommunikationsapparat zu verwandeln. Der Rundfunk wäre der denkbar großartigste Kommunikationsapparat des öffentlichen Lebens, ein ungeheures Kanalsystem, das heißtt, er wäre es, wenn er es verstünde, nicht nur auszusenden, sondern auch zu empfangen, also den Zuhörer nicht nur hören, sondern auch sprechen zu machen und ihn nicht zu isolieren, sondern ihn in Beziehung zu setzen. Der Rundfunk müßte demnach aus dem Lieferantentum herausgehen und den Hörer als Lieferanten organisieren. Deshalb sind alle Bestrebungen des Rundfunks, öffentlichen Angelegenheiten auch wirklich den Charakter der Öffentlichkeit zu verleihen, absolut positiv.»¹

Sechs Jahrzehnte später gab es bereits das Internet. Heute gestattet es jedem, Texte, Bilder und Töne sowohl zu empfangen als auch zu senden und sich mit jedem anderen jederzeit auszutauschen. Es ist in einem Maße «Kommunikationsapparat», wie es Rundfunk und Fernsehen auch bei maximaler Einbeziehung ihrer Empfänger nie sein könnten. In technischer Hinsicht ist Brechts Vision überholt. Aber auch in gesellschaftstheoretischer? Brecht sieht den Rundfunk in ein

¹ Brecht 1967 [1932], 129. Weitere Seitenzahlen im Text.

Dilemma verwickelt, das sich seit der Frühzeit der Industrialisierung auf allen Stufen des technischen Fortschritts wiederholt hat. Die Dampfmaschine war eine große Erfindung. Sie hatte das Potential, Menschen von stumpfsinnigen Handgriffen zu entlasten, ihre Arbeit zudem produktiver zu machen und sie obendrein in großen Räumen zu umfassender Kooperation zu vereinen. Doch solange Arbeitsräume und Maschinen Kapitalisten gehören, die sich die Produkte gemeinschaftlicher industrieller Arbeit privat aneignen, großen Gewinn daraus ziehen, den Arbeitern Hungerlöhne zahlen und sie Handgriffe verrichten lassen, die kaum weniger stumpf-mechanisch sind als die Bewegung der Maschinen, an denen sie tätig sind, sperrt sich die Eigentumsordnung dagegen, daß die technische Erfindung humane Wirkung entfaltet. Das ist, in der Terminologie von Marx, das Mißverhältnis zwischen den «Produktivkräften», die durch technischen Erfindungsgeist entfesselt werden, und den «Produktionsverhältnissen»,² also der herrschenden Sozialordnung, die gewaltsam verhindert, daß die neuen technischen Errungenschaften allen gemeinschaftlich zugute kommen.

So stellt sich das für Brecht auch beim Rundfunk dar. Da ist ein technischer Geniestreich zu einer Zeit erfolgt, «wo die Gesellschaft noch nicht so weit war, ihn aufzunehmen» (128). Solange der Rundfunk alles, was in der Ortspresse steht und alles, was in Opernhäusern, Theatern, Konzert- und Vortragsräumen ohnehin zu hören ist, nun auch noch durch seine Kanäle überträgt, hat er sich selbst noch gar nicht gefunden. Dabei könnte er ein wunderbares Rechenschaftsmedium sein, etwa den Regierungschef regelmäßig verpflichten, «die Nation von seiner Tätigkeit und der Berechtigung seiner Tätigkeit zu unterrichten». Der Rundfunk hätte «die Einforderung von Be-

² Marx 1985 [1859], 8 f.

richten zu organisieren, d.h. die Berichte der Regierenden in Antworten auf Fragen der Regierten zu verwandeln». Er könnte «die großen Gespräche der Branchen und Konsumenten über die Normungen der Gebrauchsgegenstände veranstalten, die Debatten über Erhöhungen der Brotpreise, die Dispute der Kommunen» (130). Als allgemeines Aufklärungsmedium wäre er zudem bestens in der Lage, in eigens für ihn gemachten Hörstücken «belehrenden Unternehmungen einen interessanten Charakter zu geben, also die Interessen interessant zu machen. Einen Teil, besonders den für die Jugend bestimmten Teil, kann er sogar künstlerisch gestalten. Diesem Bestreben des Rundfunks, Belehrendes künstlerisch zu gestalten, kämen Bestrebungen der modernen Kunst entgegen, welche der Kunst einen belehrenden Charakter verleihen wollen.» (131) Würde man sich das neue Medium einfach nur entwickeln lassen, dann, so Brecht, ergäbe sich dies alles nahezu von selbst. Doch das gestatten die kapitalistischen Produktionsverhältnisse nicht. Vorschläge zur Entfesselung der Eigendynamik des Rundfunks sind daher zugleich Anstiftungen zur Umwälzung. «Undurchführbar in dieser Gesellschaftsordnung, durchführbar in einer anderen, dienen die Vorschläge, welche doch nur eine natürliche Konsequenz der technischen Entwicklung bilden, der Propagierung und Formung dieser *anderen* Ordnung.» (134)

Was würden heutige Programmrichtungen von Rundfunk und Fernsehen dazu sagen? Das meiste von Brechts Vorschlägen haben wir längst übererfüllt! Wer zählt die täglichen Interviews mit Politikern und Experten, die Features mit O-Tönen aus dem Volk, die Diskussionsrunden und Talkshows, die Hörspiele und Fernsehfilme zu aktuellen Themen, die Umfragen zu Empfängerwünschen, die Auswertungen von Zuschriften und Einschaltquoten? Dazu mußte sich die Gesellschaftsordnung keineswegs ändern. Es genügte Demokratie auf kapitalistischer Grundlage. Nur das Wort «Belehrung»

möchten wir nicht hören. Es klingt nach Bevormundung, Indoktrination und Staatssozialismus. Demokratische Medien sollen zwar ein Maximum an Information und Unterhaltung bieten, aber den Nutzern überlassen, wie sie damit umgehen. Vielfalt ist angesagt.

So stehen denn jedem Nutzer rund um die Uhr einige hundert Rundfunk- und Fernsehsender zur Auswahl. Hilft diese Vielfalt aber dem Entscheidenden voran, nämlich den von Brecht so hoch veranschlagten «Bestrebungen des Rundfunks, öffentlichen Angelegenheiten auch wirklich den Charakter der Öffentlichkeit zu verleihen»? Keineswegs. Die öffentlichen Angelegenheiten drohen sich vielmehr in der Menge der Sender und Sendungen zu verlieren. Dabei ist diese Menge klein, gemessen an den zahllosen Optionen, die das Internet bietet. Das neue Medium hat die alten längst überflügelt. Sosehr sich Rundfunk und Fernsehen auch um Einbeziehung ihres Publikums bemühen – strukturell bleiben sie, wie auch die Presse, eben doch Distributionsmedien mit vergleichsweise beschränkten Reaktions- und Vernetzungsmöglichkeiten für die Empfänger. Warum, so fragte kürzlich eine Volksinitiative in der Schweiz, sollen wir noch Gebühren für einen öffentlichen Rundfunk bezahlen, den wir gar nicht mehr nutzen, weil wir das Internet bevorzugen?³ Als Kommunikationsmedium ist

³ Die Initiative «No Billag» (Billag heißt die Behörde, die die Gebühren einzieht) wurde am 4.3.2018 mit großer Mehrheit abgewiesen. Der öffentliche Rundfunk hat noch einmal gesiegt – ähnlich wie der Europäische Gerichtshof, als er der Plattform Uber den Status eines Taxiunternehmens aufdrückte. Aber genauso wie die herkömmlichen Taxibetriebe diesen Sieg als Mahnung auffassen, die laufenden Kosten so weit zu senken, daß sie auch den nächsten Vorstoß von Uber oder einem ähnlichen Modell überstehen, arbeitet der Schweizer Rundfunk seit dem Tag der gewonnenen Volksabstimmung an seiner Verschlankung, um sich

es vorerst unschlagbar. Dafür gehen in seinem Dschungel die öffentlichen Angelegenheiten schlicht unter. Man mag sie zwar genauso mit einem Mausklick auffinden wie Informationen über Dosenöffner oder Körperlotion. Aber sie haben keinen höheren Rang mehr. Was immer ins Netz gerät, ist öffentlich – vielleicht im Ranking ganz unten, vielleicht irgendwo versteckt, wo man es kaum findet, vielleicht durch eine private oder staatliche Instanz gesperrt, vielleicht wieder gelöscht (was nicht garantiert, daß es ganz verschwunden ist). Aber sofern es da ist, ist es prinzipiell gleichermaßen öffentlich wie alles andere im Netz. Das Internet hat ein zuvor unvorstellbares Maß an Öffentlichkeit hergestellt und dabei den Begriff der öffentlichen Angelegenheiten bis zur Konturlosigkeit verschwimmen lassen.

Uröffentlichkeit und Agora

Ganz klar war dieser Begriff allerdings nie. Am ehesten lässt er sich noch für die primitiven Kollektive der menschlichen Frühzeit bestimmen. Die (Opfer-)Rituale, die einem ganzen Stamm das Wohlwollen der höheren Mächte sichern sollten; die Erzählungen (Mythen), die der Festigung dieser Rituale dienten; die Regeln der Verteilung von Lebensmitteln und Beute, der Bildung von Familien und Clans; die Entscheidungen über Krieg und Frieden, über Weiterziehen und Dableiben; das Gericht über die Abweichler, die diese Rituale und Regeln mißachteten: sie gehörten auf jeden Fall zum Grundbestand dessen, was alle betraf. Und was alle betraf, verlangte

durch eine Gebührensenkung das Wohlwollen seines Publikums zu erhalten. Siege dieser Art sind nicht Auftakte zur Expansion, sondern zum geordneten Rückzug.

die Versammlung aller. Sie war die Urform von Öffentlichkeit – allein zuständig für die Verhandlung öffentlicher Angelegenheiten.

In dem griechischen Wort *agorá* hat sich die Urgeschichte der Öffentlichkeit auf signifikante Weise abgelagert. Meistens wird es mit «Marktplatz» übersetzt. Ursprünglich stand es für die Versammlung des ganzen Gemeinwesens; davon abgeleitet dann auch für die Beratschlagung der Versammelten sowie für den Versammlungsplatz, der zunächst mit dem Kultplatz oder Heiligtum identisch war. Dort zog es alle hin, wenn es um Wohl und Wehe des Gemeinwesens ging. Dort sollten sich die höheren Mächte zu erkennen geben. Und deren Wohlwollen, das die gemeinsamen Kulthandlungen herbeiflehten, sollte selbstverständlich auf alles übergehen, was gemeinsam beraten und beschlossen wurde. Schwerlich allerdings dürften Kollektiventscheidungen, die im Bann von ritueller Schlachtung, Eingeweideschau und Opferfeuer getroffen wurden, sonderlich frei, gleichberechtigt und umsichtig ausgefallen sein. Die Uröffentlichkeit war priestergeleitete, mythenunterlaufene Notzusammenkunft zur Bewältigung von wenig durchschauten Schrecknissen und Gefahren, nicht eine Instanz besonnener Abwägung. Keineswegs ist sie das verlorene politische Gute. Wohl aber etwas Unwiederbringliches.

Als *agorá* die Bedeutung von Marktplatz annahm, hatten sich die griechischen Gemeinwesen längst zu differenzierten Stadtstaaten entwickelt, allen voran Athen, das mit Recht als demokratisches Urmuster gilt. Von ihm aus erschließt sich das Phänomen demokratischer Öffentlichkeit immer noch am besten. Es waren selbstverständlich Tempel, um die herum sich das athenische Gemeinwesen gebildet hatte. Aber sie waren umlagert von Händlern und umgeben von semiprofanen Versammlungsstätten wie den Theatern, wo die alten sakralen Opferrituale in der verwandelten Gestalt von Tragödien und

deren Abkömmlingen vergegenwärtigt wurden, sowie von profanen Stätten für die Zusammenkünfte der Ratsversammlung (*bouleutérion*) und des Gerichts (*heliaía*). Diese Umgebung des Tempels, durchaus noch in seinem Kraftfeld, aber seinem Regime nicht mehr direkt unterworfen: das war nun der öffentliche Raum – ein Raum des Sehens und Gesehenwerdens, des Geschäfts, der Meinungsbildung, des Klatsches und Gerüchts ohne scharfe Grenzen und strikte Regeln, wo Kaufleute ihre Waren feilboten, Bedienstete ihre Besorgungen erledigten, Handwerker und Handlanger Aufträge entgegennahmen. Hier trat auch die Volksversammlung (*ekklesía*) zusammen.⁴

Sie umfaßte allerdings nicht das ganze Volk, sondern nur die Männer, die das Privileg hatten, Waffen zu tragen, und die Pflicht, das Gemeinwesen zu schützen. Das waren außer dem alteingesessenen Adel allein diejenigen, die den Aufstieg zu Gebieter über ein privates Anwesen, ein «Haus» (*oikos*), geschafft hatten, das sie durch Gesinde und Sklaven bewirtschaften ließen. Hausherrenstatus, Waffenrecht und Bürgerrecht waren eins. Sklaven, kleine Siedler, Handlanger und die Frauen aller sozialen Stände waren davon ausgenommen. Nur Bürger waren «das Volk» (*demos*), aus dessen Versammlung die Mitglieder der Ratsversammlung und des Gerichts gewählt wurden. Von Volksherrschaft (Demokratie) in modernem Sinne kann keine Rede sein; wohl aber von einer demokratischen Keimzelle. Die konnte sich allerdings nur in einem kleinen, übersichtlichen Stadtstaat bilden: der Polis. Deren Angelegenheiten hießen fortan *tà politiká*: «das Politische».

Im alten Rom, wo sich so verblüffend polis-ähnliche Strukturen entwickelten, als wäre es eine griechische Gründung,

⁴ Rostovtzeff o.J. a, 227 ff.

hieß «das Politische» *res publica* (öffentliche Sache), die Agora hieß Forum, das Volk *populus*, und es kristallisierte sich, als die Bevölkerung der Stadt mächtig anwuchs, nur *eine* nennenswerte Besonderheit heraus, die in Athen nicht schon vorgeformt war. Es fügte sich nämlich, daß die Menge (*plebs*) der Nichtbürger, die zwar zum Kriegsdienst herangezogen wurden, aber nicht mitstimmen durften, ein Mitspracherecht bekam. Die Führer ihrer militärischen Einheiten, die Tribunen, wurden zu ihren öffentlichen Anwälten. Über das Gemeinwesen mitbeschließen durften sie nicht, wohl aber konnten sie Beschlüsse der Ratsversammlung durch ihr Veto («ich verbiete») im Namen der Plebs vereiteln und ihr eine das ganze Gemeinwesen durchdringende, allerdings nur negative Stimme verleihen.⁵ Das ist die Urfigur des (nicht notwendigerweise gewählten) Fürsprechers derer, die im Gemeinwesen kein Stimmrecht haben.

Die demokratischen Keimzellen in Athen und Rom waren Hochkulturprodukte. Als sie entstanden, waren Kultgemeinde und politisches Gemeinwesen längst nicht mehr eins, und das, was alle betraf, wurde längst nicht mehr von der Versammlung aller geregelt. Die gewöhnlichen Herrschaftsformen waren Tyrannis oder Oligarchie. Unter ihrem Druck regte sich der demokratische Grundimpuls, oder, in Brechtscher Terminologie, die Bestrebung, den «öffentlichen Angelegenheiten auch wirklich den Charakter der Öffentlichkeit zu verleihen». Ohne eine vage, unwillkürliche Erinnerung daran, daß es vor langer Zeit schon einmal so gewesen ist, hätte sich dieser Impuls kaum artikulieren können.⁶ Wie aber sollte das gehen:

5 Rostovtzeff o.J. b, 36ff.

6 Das literarische Musterbild unwillkürlicher Erinnerung (*mémoire involontaire*) findet sich in Marcel Prousts *Suche nach der verlorenen Zeit*. Dort öffnet der Geruch eines bestimmten Ge-

wieder unbeschränkt öffentlich zu verhandeln wie im primitiven Stammesverband, aber zu Konditionen differenzierter antiker Hochkultur? Die Hochkultur konnte und wollte nicht zum primitiven Stammesverband regredieren. Dieser wiederum ließ sich nicht auf Hochkulturniveau liften. Die demokratische Keimzelle war daher von vornherein ein Komromiß. Sie reklamierte die Mitwirkung «aller», verstand darunter aber nur alle, die sie zur Mitwirkung als qualifiziert erachtete: in diesem Fall die waffentragenden Männer, die im Kriegsfall für den Schutz des Gemeinwesens zuständig waren. Die Begriffe *demos* und *populus* stehen für die Gesamtheit des Kollektivs, umfassen sie aber nicht.⁷ Es sind Repräsentationsbegriffe. Sie erinnern an etwas (*repraesentare* heißt wörtlich «wieder gegenwärtig machen»), das sie jedoch nur vertreten. Sie haben den Charakter einer Deckerinnerung: suggerieren die Wiederherstellung von etwas Ursprünglichem, setzen aber etwas anderes an seine Stelle.

bäcks dem Ich-Erzähler unversehens die Schleusen seiner gesamten Kindheitserinnerung (Proust 1979, 63 ff.). Er weiß zwar, daß er es ist, der sich erinnert, daß in ihm die Vergegenwärtigung von Vergangenem stattfindet. Und trotzdem wird er von seinen Erinnerungen überwältigt. Sie stoßen ihm zu. Erinnerung ist zwar eine große Ich-Leistung, aber nicht vollständig steuerbar. Das gilt für individuelle wie kollektive Erinnerung gleichermaßen. Gemeinsam erlittene Entbehrungen können unwillkürliche gemeinsame Erinnerungen wecken, von deren Existenz niemand der Beteiligten zuvor gewußt hat.

⁷ Auch das althochdeutsche *folk* umfaßt nicht die gesamte Bevölkerung. Es heißt Haufe, Kriegsschar.

Öffentlichkeitsparadox

Genau das aber ist die Verfahrensweise des Mythos. Mythen (wörtlich: Erzählungen) sind aus Not entstanden: als die Rituale, die das archaische Gemeinwesen zusammenhielten, ausfransten oder sich auflösten, weil die furchtbaren Anlässe, zu deren Bewältigung sie sich einst gebildet hatten, im kollektiven Gedächtnis bis zum Verschwinden verblaßt waren. Die Mythen suchen das Schwindende wiederzubeleben und die kriselnden Rituale neu zu festigen. Sie komponieren aus den Erinnerungsspuren, die dem Ritualvollzug noch anhaften, nachträglich Ritualgründungsgeschichten. So erinnern sie an den Ursprung und decken ihn zugleich zu. Das tut auf seine Weise auch der Begriff «Volk». Als Protagonist von Staatsgründungsgeschichten ist er genuin mythisch.⁸ Zudem ver-

⁸ Man kann die neuzeitlichen Naturrechtslehren allesamt als Volksgründungsgeschichten lesen. Der Staat hat darin die Rolle, eine amorphe Vielzahl von vereinzelten Individuen überhaupt erst zu einem konkreten Volk zusammenzufügen. Hier nur drei prominente Beispiele. Nach Thomas Hobbes waren die Menschen im Naturzustand frei und unabhängig voneinander, folgten allein ihrer egoistischen Triebnatur und verhielten sich daher, wann immer sie einander trafen, derart feindselig («Krieg aller gegen alle»), daß nur ein Vertrag, durch den sie alle persönliche Gewalt an eine gesetzgebende Macht, den Staat, abtraten, Sicherheit und Frieden zwischen ihnen stiften konnte (Hobbes 1984 [1651], 94 ff.). Auch nach John Locke waren die Menschen ursprünglich frei und unabhängig, aber ihr Naturzustand war kein triebhafter; er hatte ein von Gott gegebenes Maß. Jeder verfügte nur über «so viel, wie ihm das Naturgesetz zur Erhaltung seiner selbst und der übrigen Menschen verlieh», und erst die Mißachtung dieses Maßes brachte Zwist und Krieg in die Welt und erzeugte dringenden

sucht die Bestrebung, die öffentlichen Angelegenheiten «dem Volk» wiederzugeben und ihnen so «wirklich den Charakter der Öffentlichkeit» zu verleihen, etwas Unmögliches: die verlorene Uröffentlichkeit zu den Konditionen eines ausdifferenzierten Gemeinwesens wiederzubeleben. Das ist nicht minder

Bedarf für eine gesetzgebende Versammlung, die im Namen des ganzen Volkes zusammentritt, diejenigen Gesetze erläßt, die die maximale Rückannäherung der Menschheit an den verlorenen Naturzustand gewährleisten sollen, und jede Regierung nur so weit legitimiert, wie sie der Ausführung dieses Vorhabens dient (Locke 1974 [1690], 103 ff.). Jean-Jacques Rousseau verstärkt den Freiheitssound. «Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.» Die Gesellschaft, die die Menschen durch naturwidrige Bestrebungen und Vereinbarungen versklavt hat, ist daher zu dem Ort zu machen, wo sie durch eine naturgemäße Vereinbarung ihre Freiheit wiedergewinnen; wo «jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor», was nach Rousseau nur gelingt, wenn «jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens (*volonté générale*)» stellt (Rousseau 1977 [1762], 6; 17f.). Dieser Gemeinwille ist eine wolkige höhere Instanz. Volk, Volksversammlung und gesetzgebende Versammlung verschwimmen darin ebenso wie Freiheit und Unterwerfung der Individuen. Was legitime Repräsentation des Volkes heißt und was vernünftiges Zusammenwirken von Legislative und Exekutive, wird hier ebensowenig geklärt wie bei Locke und Hobbes. – Wie in der Geschichte des Homo sapiens tatsächlich aus Horden Stämme und aus Stämmen staatsähnliche Gemeinwesen wurden, damit haben die Volksgründungsgeschichten wenig zu tun. An die Stelle der Realgeschichte tritt ein Mythos. Entweder: «Wie das Volk wurde, was es ist» oder «wie es werden soll, was ihm von Natur aus zusteht». Allerdings geschieht die Mythenbildung mit Aufklärungsgestus. Die Natur soll den Leitfaden für ein human und vernünftig eingerichtete Staatswesen abgeben und die christlichen Staatsbegründungen ablösen.

paradox als das Bestreben von Marx, den «naturwüchsigen» Kommunismus des primitiven Stammesverbands, der ohne jedes Privateigentum an Produktionsmitteln auskam, zu aktualisieren, aber auf dem Niveau der Schwerindustrie des 19. Jahrhunderts.⁹ Die radikaldemokratische Bestrebung labort auf ähnliche Weise am Öffentlichkeitsparadox wie die kommunistische Bewegung am Eigentumsparadox. Beide sind nicht so fein säuberlich voneinander ablösbar, wie viele bekennende Demokraten, die das Undemokratische am Privateigentum von Produktionsmitteln nicht sehen wollen, es gern hätten. Nicht von ungefähr ist vom Scheitern des kommunistischen Projekts auch das demokratische in Mitleidenschaft gezogen worden. Seine gleichzeitige Vorwärts- und Rückwärtsgewandtheit tritt nun greller hervor denn je. Es zeigt sich ebenso als «Suche nach der verlorenen Zeit» (Proust) wie als «unendliche Aufgabe» (Kant). Schon im alten Athen wurde es in Angriff genommen, hat aber auch nach zweieinhalb Jahrtausenden noch zu keinen Endergebnissen geführt. «Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter?» fragte Kant und antwortete: «Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.»¹⁰ Entsprechend gilt heute: Wir leben nicht im Zeitalter der Demokratie, sondern günstigstenfalls in einem der Demokratisierung.¹¹

Die Grundbausteine der Demokratie finden sich aber alle

⁹ Siehe oben, S. 8

¹⁰ Kant 1968 [1784], 59

¹¹ Wenn in Hinblick auf die Tatsache, daß westliche Regierungen und Parlamente im Kraftfeld der globalen Finanzmärkte immer mehr Entscheidungsspielraum verlieren, von «Postdemokratie» gesprochen wird, so schwingt ein nostalgischer Ton mit, als ob es im Westen eine rundum intakte Demokratie gegeben hätte, ehe sich diese Märkte in den 1970er Jahren auftaten. Genau genommen ist Demokratie jedoch nie mehr als «Prädemokratie» gewe-

schon im antiken Athen und Rom. «Alle Gewalt geht vom Volke aus», sagt das deutsche Grundgesetz. Das war auch damals schon so; nur daß der Begriff des Volkes nach modernen Maßstäben, zu denen bestimmte unveräußerliche Menschenrechte gehören, viel zu eng gefaßt war. Klar ist heute, daß Personen jeden Geschlechts, die in einem Land dauerhaft wohnen, ab einem Mindestalter zu diesem «Volk» gezählt werden müssen; unklar hingegen nach wie vor, wann das Mindestalter erreicht ist, was «dauerhaft wohnen» heißt und ab wann letzteres auch auf Migranten, Flüchtlinge, Asylanten zutrifft. Daß das Volk die Ratsversammlung (Legislative) wählt und diese die Amtsträger (Exekutive) und Richter (Judikative): auch das gab es im Prinzip schon in Athen und Rom, nur daß die Eindämmung und Kontrolle der Exekutive durch die Legislative noch ganz unzureichend war und die Judikative lediglich als allgemeine Gerichtsbarkeit verstanden wurde, als Wachinstanz über Exekutive und Legislative aber noch gar nicht in Betracht kam. Allgemeines Wahlrecht und Gewaltenteilung sind erst in der Neuzeit detailliert ausgearbeitet worden und seither demokratischer Mindeststandard. Doch das rechte Maß demokratischer Kontrolle ist immer noch nicht eindeutig bestimmt. Wann ist es zu groß und macht die Regierung handlungsunfähig, wann zu gering, so daß sie selbstherrlich wird? Diese Frage flammt an jedem Konfliktfall neu auf. Die *essentials* der Demokratie sind bis heute nicht ausdefiniert. Andrereits waren sie in den Keimzellen der Demokratie alle schon enthalten. Selbst Minderheitenschutz und Volksbegehren sind im Volkstribunat bereits angelegt, und der kometenhafte Aufstieg des Tribunen-Veto an allen Minderheiten vorbei in den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen zeigt, wie quickeleben-

sen – nirgends weiter gekommen als der kapitalistische Weltmarkt es zuließ.

dig diese alte römische Erfindung immer noch ist – und wie gut zu mißbrauchen.

Die Demokratie laboriert also nach wie vor an ihren Grundlagen (ähnlich wie die Philosophie an ihren Grundfragen) – und findet sich derzeit auf eine Probe sondergleichen gestellt: durchs Internet. Zwar haben schon Fotografie und Film, Rundfunk und Fernsehen die massenmediale Öffentlichkeit erheblich verändert. Dennoch sind auch sie geblieben, was bereits Bücher und Zeitungen waren: Distributionsmedien. Nur Telefonleitungen waren von vornherein auf Wechselseitigkeit angelegt, aber auf Privatgespräche, nicht auf öffentliche Sendung. Durchs Internet hingegen kann man ganz legal Texte, Bilder und Musik so hin- und herschicken wie Worte durchs Telefon und sie dabei zugleich auch noch so senden wie durch Rundfunk und Fernsehen. Sofern keine staatliche Zensur dazwischenfunkt, genügen wenige Anschläge und Klicks, und schon ist ein Datensatz «ins Netz gestellt» oder «gepostet». Der Schritt in die Öffentlichkeit ist getan, die technische Hemmschwelle dorthin derart gering, der Übergang derart soft, daß das Epochale daran kaum kenntlich wird: wie sich hier zu High-Tech-Konditionen tatsächlich eine zuvor für schier unmöglich gehaltene Rückannäherung an die Uröffentlichkeit vollzieht. Nicht, daß sich das ganze Kollektiv wieder feierlich an kultplatzähnlicher Stätte versammelt. Es ist vielmehr ganz profan in eine riesige, amorphe Masse von Individuen zerstreut, die alle auf ihren eigenen mikroelektronischen Apparat gerichtet sind. Doch der ist das Zaubergerät, das jedem einzelnen der Milliarden von Menschen ermöglicht, sich direkt öffentlich zu artikulieren – vorbei an allem, was im Verlauf von vielen Jahrtausenden die Uröffentlichkeit zu einer bloß repräsentativen eingeschränkt hat: zu Volksvertretungen, Ratsversammlungen, Parlamenten, Regierungen, Verlagen, Zeitungen, Rundfunk- und Fernsehstationen. Intelligent verknüpfte Algorithmen machen möglich, was in zweiein-

halb Jahrtausenden Demokratieentwicklung kein politischer Kampf vermochte: die Herstellung einer ungefilterten Öffentlichkeit – ohne jede Repräsentanten und Vormünder, die darüber entscheiden, ob das, was öffentlich artikuliert wird, auch öffentlichkeitswürdig ist. Erst die ungefilterte, direkte Öffentlichkeit ermöglicht unverkürzte Demokratie, behaupteten die Internet-Pioniere. Dreißig Jahre später nimmt der gegenwärtige Verdacht überhand: Wenn jeder sich jederzeit öffentlich artikulieren kann, löst sich die Öffentlichkeit auf. Sie ist nichts Eigenes, Besonderes, aus dem Alltag Herausgehobenes mehr, sondern bloß noch dessen konturlose Verlängerung überallhin.

Öffentlichkeit und Andacht

Gerade das aber verträgt die Öffentlichkeit nicht. Schon ihre Urform, die Versammlung des archaischen Kollektivs am Kultplatz, war eine Unterbrechung des Alltags, vollzog sich nach festen Mustern und war von Opfern begleitet, denen man, so abstoßend man sie heute finden mag, schlecht absprechen kann, daß sie mit großer Feierlichkeit vollzogen wurden. Öffentlichkeit braucht ein Mindestmaß an Feierlichkeit, um sich als das paradoxe Schwebephänomen, das sie ist, überhaupt halten zu können: als die besondere Dimension, in der das schlechterdings Allgemeine zur Verhandlung steht, das Wohl und Wehe des Ganzen. Wann immer das ganze Kollektiv oder sein repräsentativer Teil, das «Volk», auf dem zentralen Platz zusammentrat, sei es, daß es von Herrschern zusammengerufen wurde, sei es, daß es sich zur Artikulation eigener Anliegen zusammenfand – stets hob sich die Versammlung aus dem bloß Alltäglichen hervor. Das gilt selbst noch für die massenmediale Öffentlichkeit, die seit dem Buchdruck die Agora-Öffentlichkeit überwölbt hat und Menschen anders

Zum Buch

Wie digitale Gefolgschaft die offene Gesellschaft zerstört: Eine Streitschrift

Während die Bindungskräfte von Familien, Institutionen, Parteien, Verbänden und Staaten schwinden, entstehen um digitale Plattformen wimmelnde Schwärme oder Horden. Ihre Benutzer sind „Follower“, digitale Gefolgschaft hält die neuen Clans zusammen. Plattformen knechten ihre Nutzer nicht. Sie saugen sie an. Doch damit machen sie sie abhängiger als jede politisch-militärische Gewalt. Schon arbeiten die großen Player daran, das Gesundheits-, das Bildungs- und das Verkehrssystem, letztlich die gesamte Wirtschaft nach dem Prinzip der Plattform umzubauen. Auch die Politik gerät in diesen Sog. Donald Trump behandelt die USA nicht nur wie eine Firma. Er macht mit Twitter Politik und sieht in den Bürgern Gefolgsleute oder Gegner. Doch es gibt auch Gegenkräfte und Gegenentwürfe. Sie haben das letzte Wort in diesem die Augen öffnenden Buch, das zeigt, dass der Weg in die digitale Hölle mit lauter verheißungsvollen Errungenschaften gepflastert ist.

Über den Autor

Christoph Türcke war Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig. Im Verlag C.H. Beck ist von ihm erschienen: *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation* (²2012); *Vom Kainszeichen zum genetischen Code. Kritische Theorie der Schrift* (²2013); *Philosophie des Traums* (³2011); *Hyperaktiv. Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur* (²2012); *Mehr! Philosophie des Geldes* (²2015); *Lehrerdämmerung. Was die neue Lernkultur in den Schulen anrichtet* (³2016).