

### 3. Kritiken am habermasschen Modell der Öffentlichkeit. Vorstellung weiterer Öffentlichkeitskonzeptionen

#### 3.1 Öffentlichkeit und Öffentlichkeiten in historischer Perspektive

Die Kritik am Modell der Öffentlichkeit, das Habermas im *Strukturwandel* entwirft, richtet sich hauptsächlich an die Art und Weise, in der bei ihm normative und deskriptive Elemente miteinander verwoben werden. Man erklärte, nur durch Weglassen von Tatsachen, die inzwischen immer stärkere historiographische Bestätigung erhalten, könne ein Ideal aufrechterhalten werden, das zu keinem Moment der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft eine faktische Entsprechung finde.<sup>128</sup> Diese Kritik wurde in zwei Richtungen präzisiert: Erstens stellte man fest, dass hinter dem Prinzip einer angeblich allgemeinen Zugänglichkeit mehr oder weniger verdeckt klassen- sowie geschlechterspezifische Exklusionspraktiken wirkten. So zeigten die Clubs und Gesellschaften (z.B. philanthropische, kulturelle und berufsständische Vereinigungen), in denen sich das liberale Publikum wesentlich bildete, in ihrem Ethos und ihren Praktiken Elemente der Abgrenzung, mit denen die entstehende Bourgeoisie ihr Elitebewusstsein schärfte, sowohl gegenüber der Aristokratie als auch gegenüber den Unterklassen.<sup>129</sup> Hinsichtlich des Ausschlusses von Frauen wurde zum Beispiel darauf hingewiesen, dass die Kultur der Salons, die ohne die Organisation und Teilnahme der Frauen undenkbar waren,<sup>130</sup> ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht nur als „aristokratisch“, sondern auch als „künstlich“ und „weibisch“ abgelehnt wurde und die dort herrschenden Umgangsformen durch einen nüchternen, „rationalen“ und „männlichen“ Stil ersetzt wurden, was im republikanischen Frankreich bald im totalen Ausschluss von Frauen aus dem politischen Leben gipfelte.<sup>131</sup> Zweitens hielt man fest, dass mit der Reduzierung des Konzepts der öffentlichen Sphäre auf das Raisonement eines bürgerlichen Publikums und der daraus resultierenden Fixierung auf das Parlament als Ort der Institutionalisierung der öffentlichen Meinung zwar nicht die Existenz, wohl aber die Bedeutung anderer Formen öffentlicher Sphären vernachlässigt wurde, die trotz allem als Interessensbekundung von „Gegenöffentlichkeiten“ in offener Konkurrenz zur bürgerlichen Öffentlichkeit aktiv waren,

---

<sup>128</sup> Jäger 1973; Eley 1992; Thompson 1995.

<sup>129</sup> Eley 1992.

<sup>130</sup> Vgl. Benhabib 1996.

<sup>131</sup> Fraser 1992.

ebenso wie deren Werte, Lebenserfahrungen und Sprechweisen<sup>132</sup> ignoriert wurden - eine Tatsache, die eine Unterschätzung der Ausdrucksformen der Volkskultur spiegelt.<sup>133</sup>

Auch die von Habermas vorgenommene typologische Unterscheidung und die historischen Erscheinungsformen der öffentlichen Sphäre sind kommentiert worden. Zur Unterscheidung zwischen repräsentativer und bürgerlicher öffentlicher Sphäre merkte Schilling<sup>134</sup> an, dabei werde eine funktionale Kategorie („repräsentativ“) mit einem historisch-soziologischen Konzept („bürgerlich“) verglichen. Präziser sei eine Gegenüberstellung von „repräsentativ vs. rasonierend“ oder „aristokratisch vs. bürgerlich“. Es wird jedoch noch viel tiefergehend hinterfragt: Inwieweit können diese Klassifikationen die möglichen Typen der öffentlichen Sphäre erfassen? Wolfgang Kaschuba hat ausgehend von seinen Untersuchungen zu Volksaufständen und Protestformen im 18. Jahrhundert das Konzept der „populären Öffentlichkeit“ geprägt. Diese unterscheidet sich von der des rasonierenden, literarischen Diskurses und ist eher auf symbolische Aktionen orientiert, bei denen expressive Elemente und Kommunikationsformen der Volkskultur genutzt werden. Diese Ausdrucksformen sind stark in den Alltagsrhythmus integriert, in die Kultur der Feste und in Rituale, und stellen mit ihren Mitteln die Legitimationsgrundlagen der Herrschaftsordnung in Frage, so dass sie die sozialen Disziplinierungsmechanismen herausfordern. In ihnen kollidiert der respektlose und freie Erfahrungs- und Meinungsaustausch mit dem Streben der Herrschenden nach einem Monopol über die öffentliche Kommunikation.<sup>135</sup> Dieses öffentliche Forum, das sich auf Straßen und Plätzen bildet, auf Märkten und in Gasthäusern, an Sonn- und Feiertagen, ist Ort des Protestes, der Solidarität und der Konstruktion der kollektiven Identität des Volkes.<sup>136</sup>

Zwar ist die populäre Öffentlichkeit an Oralität und Handlung gebunden, weshalb ihre Wirkungen auf den unmittelbaren lokalen Umkreis begrenzt bleiben, ihre Verwurzelung in der Volkskultur verleiht dem Konzept jedoch eine Allgemeingültigkeit, die seine Anwendung auch zur Beschreibung von Phänomenen aus anderen Epochen erlaubt, nicht nur in der von Kaschuba betrachteten. Eine ähnliche Verlagerung hat Andreas Würzler<sup>137</sup> in Bezug auf das Konzept der repräsentativen öffentlichen Sphäre vorgeschlagen. Das Konzept der rituellen oder zeremoniellen Repräsentation der Macht vor einem Publikum sei, so Würzler,

---

<sup>132</sup> Kaschuba 1992; Heming 1997.

<sup>133</sup> Liesegang 2004.

<sup>134</sup> Schilling (1990: 160).

<sup>135</sup> Ebd., S. 258.

<sup>136</sup> Kaschuba 1992.

<sup>137</sup> Würzler 1994.

ausdehnbar auf moderne politische Kontexte, die sich von dem durch Habermas beschriebenen unterscheiden. In anderen Kritiken ging es nicht darum, die Anwendung bestimmter Öffentlichkeitstypen auszuweiten, sondern auf spezifische kulturelle und historische Phänomene mit einzigartigen Erscheinungsweisen der Öffentlichkeit aufmerksam zu machen, die nicht in die habermassche Beschreibung passen. So erinnerte man beispielsweise daran, dass Ernst Mannheim schon 1935 eine „kommunale“ Öffentlichkeit erwähnte, die aus einem Pakt der Brüderlichkeit hervorging, auf Grundlage dessen die Ansiedler der Städte im Mittelalter autonom ihre Gesetze vereinbarten.<sup>138</sup> Jürgen Schütte wiederum spricht von einer Öffentlichkeit der Reformation, in der es, angeregt von der Einführung des Buchdrucks, während eines kurzen Zeitraums (von 1517 bis 1525) zu einem besonderen Zusammenspiel von Formen oraler (Gespräch, Predigt, Gesang), literarischer und visueller Kommunikation mit Formen von „Aktions“kommunikation (Umzügen, Kundgebungen, Schauspiel)<sup>139</sup> gekommen sei, das Schütte zufolge die erste Form einer öffentlichen Sphäre mit überregionaler und ständeübergreifender Bedeutung gewesen sei. Beim Vergleich der kommunalen, populären, repräsentativen und bürgerlichen öffentlichen Sphären merkt Würgler an, gerade die populäre Öffentlichkeit sei diejenige, die am ehesten das Kriterium von Offenheit und Zugänglichkeit erfülle, mit dem man das Konzept der Öffentlichkeit verbindet. Auch sei der Begriff „populär“ treffender als „plebejisch“ – mit dem Habermas allerdings nur eine Variante der bürgerlichen Öffentlichkeit meinte –, wenn es um die Beschreibung der Einzigartigkeit und Autonomie einer Öffentlichkeit gehe, die sich in Form und Inhalt wesentlich von der bürgerlichen unterscheide.

Auch der Medienwissenschaftler Werner Faulstich stellt den allgemeinen Konsens in Frage, die Öffentlichkeit sei im 18. Jahrhundert entstanden: Diese sei kein ausschließlich neuzeitliches Phänomen, da sich immer dort, wo es Medien gab, auch eine öffentliche Sphäre gebildet habe. Ausgehend von dieser These schlägt Faulstich eine Klassifizierung von fünf historischen Typen von Öffentlichkeit vor, wobei diese sich jeweils auf verschiedene Medien zur Erfüllung bestimmter Funktionen stützen:

- Die *antike* öffentliche Sphäre, die sich in den Formen des öffentlichen Diskurses im Senat und auf dem Marktplatz äußert. Als Medien dienen Oratoren, Rhetoren und das Theater. Sie

---

<sup>138</sup> Ebd., S. 37.

<sup>139</sup> Ebd., S. 38.

erfüllt die Funktion der Meinungsbildung, der Bekanntgabe offizieller politischer Entscheidungen, der politischen Stabilisierung sowie des Kults und der Unterhaltung.

- Die *mittelalterliche* Öffentlichkeit christlicher Kultur, die sich in der Predigt, der Messe, der Prozession und der *disputatio* äußert. Sie bedient sich der Medien Priester, Bücher, Kirchenfenster und Magister, um die Funktion der spirituellen Orientierung, der Ansammlung von Wissen, der Propaganda sowie der Absicherung von Herrschaftsverhältnissen zu erfüllen.

- Die öffentliche Sphäre der *Reformation*, die sich in der Predigt und der Kontroverse entwickelt. Sie greift u.a. auf die Medien Prediger, Flugschrift und Buch zurück und erfüllt die Funktionen der Indoktrinierung, des Meinungsaustauschs, der Propaganda, Agitation und Mobilisierung.

- Die *absolutistische* Öffentlichkeit, die in Palästen, Parks und bei Feierlichkeiten ihren Ort findet. Sie nutzt u.a. die Medien Tanz, Herold und Theater; ihre Funktion besteht in der Wahrung von Geheimnissen, der gesellschaftlichen Zurschaustellung und der Absicherung von Herrschaftsverhältnissen.

- Die *frühbürgerliche* Öffentlichkeit, die sich in Lesezirkeln, Salons, der Oper, aber auch im Handel und in der vorindustriellen Produktion entwickelt. Sie stützt sich auf Medien wie Zeitungen, Briefe, Bücher und Theater und erfüllt die Funktionen des Informationsaustauschs, der Unterhaltung und der Kapitalakkumulation.<sup>140</sup>

Das Verdienst von Sichtweisen wie den eben erwähnten liegt darin, die Bedeutung eines Konzepts historisch und kulturell zu erweitern, das seit der Rezeption des Werks von Habermas tendenziell allzu eng begrenzt auf die mit der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft entstandene öffentliche Sphäre in Verbindung gebracht wurde, und statt dessen die Rolle symbolischer medialer Formen hervorzuheben, die sich von der privilegierten rationalen Kommunikation unterscheiden, und das übermäßig homogene Bild einer außerdem als kulturell neutral präsentierten Öffentlichkeit in Frage zu stellen. Zwar wird im *Strukturwandel* die Existenz einer „plebejischen“ öffentlichen Sphäre im 18. Jahrhundert erwähnt, ihre Bedeutung jedoch wird geschmälert, da sie als episodische Erscheinung

---

<sup>140</sup> Faulstich (1999: 69f).

angesehen wird, von historisch sekundärem Wert im Vergleich zur bürgerlichen Öffentlichkeit, mit der sich das Werk beschäftigt.

Habermas hat sich den Kritikern gestellt, die in dieser Unterlassung eine Missachtung struktureller Formen der Exklusion foucaultschen Typs sahen, also des Agierens von Diskursen, die schon bei der Definierung ihrer Regeln den Anderen zum Ausgeschlossenen machen. Im Vorwort zur 1990 erschienenen Neuauflage von *Strukturwandel* betrachtet er das Verhältnis zwischen der plebejischen und der hegemonialen bürgerlichen Öffentlichkeit von neuem und unterscheidet zwei Formen der Exklusion. Von Exklusion im foucaultschen Sinne könne die Rede sein, „wenn es sich dabei um Gruppen handelt, deren Rolle für die Formierung einer bestimmten Öffentlichkeit *konstitutiv* ist“.<sup>141</sup> Dies ist der Fall bei der repräsentativen Öffentlichkeit, in welcher das Volk ein Bezugspunkt ist, ohne den die Repräsentation der Adligen, Herrscher und kirchlichen Würdenträger als grundsätzlich Andere nicht möglich wäre; der Zweck der Existenz des Volkes ist gewissermaßen, negiert zu werden. Diese Exklusion schließt die Möglichkeit jeglicher Forderung nach Integration aus: „Es gibt keine Kommunikation zwischen Innen und Außen, [...] keine gemeinsame Sprache der am Diskurs Teilhabenden mit den protestierenden Anderen [...]: das Volk mußte sich in einem anderen Universum bewegen und ausdrücken.“<sup>142</sup> Die Exklusion nimmt jedoch einen anderen Charakter an, „wenn sich in denselben Kommunikationsstrukturen gleichzeitig mehrere Arenen bilden, wo neben der hegemonialen bürgerlichen Öffentlichkeit andere subkulturelle oder klassenspezifische Öffentlichkeiten unter eigenen, nicht ohne weiteres kompromißfähigen Prämissen auftreten.“<sup>143</sup> Dies, fährt Habermas fort, wäre der Fall bei der bürgerlichen Öffentlichkeit, die sich in Diskursen artikuliert, die auf universalistischen Prämissen aufbauen und denen sich der Andere, Ausgeschlossene anschließen kann – seien es nun Arbeiter- oder feministische Bewegungen –, um von innen heraus ihre Struktur zu verändern, gerade weil sie nicht immun gegenüber interner Kritik ist.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> Habermas (1990:15).

<sup>142</sup> Ebd., S. 20.

<sup>143</sup> Ebd., S. 15.

<sup>144</sup> Ebd., S. 20. In diesem Sinne ist die Beziehung zwischen bürgerlicher und plebejischer öffentlicher Sphäre zu verstehen: „[Lottes] zeigt, wie sich aus der traditionellen Volkskultur, unter dem Einfluss der radikalen Intelligenz und unter Bedingungen moderner Kommunikation eine neue politische Kultur mit eigenen Organisationsformen und Praktiken entwickelt hat: ‚Die Entstehung der plebejischen Öffentlichkeit bezeichnet mithin eine spezifische Phase in der historischen Entwicklung des Lebenszusammenhangs der klein- und unterbürgerlichen Schichten. Sie ist einerseits eine Variante der bürgerlichen Öffentlichkeit, weil sie sich an ihrem Vorbild orientiert. Andererseits ist sie mehr als das, weil sie das emanzipatorische Potential der bürgerlichen Öffentlichkeit in einem neuen sozialen Kontext zur Entfaltung bringt. Die plebejische Öffentlichkeit ist gewissermaßen eine bürgerliche Öffentlichkeit, deren soziale Voraussetzungen aufgehoben sind.‘ Der Ausschluß der kulturell und politisch mobil gewordenen Unterschichten bewirkt bereits eine

### 3.2 Öffentlichkeit und Gegenöffentlichkeiten in theoretischer Perspektive

Jenseits dieser spezifischen historischen Diskussion kann noch die Annahme in Frage gestellt werden, dass unterschiedliche Öffentlichkeiten innerhalb der gleichen kommunikativen Strukturen wirken. Ist dies nicht eigentlich ein Indiz dafür, dass wir weiterhin die Unterschiede als interne Differenzierungen innerhalb eines bürgerlichen Publikums ansehen, mit der Konsequenz, dass die Anerkennung der kommunikativen Fähigkeiten anderer Öffentlichkeiten die Unterwerfung unter einen privilegierten Diskursmodus voraussetzt, mit der daraus resultierenden Stigmatisierung anderer Milieus mit eigenem kulturellem Habitus? Angesichts genau dieser Frage machten Oskar Negt und Alexander Kluge einst auf die entscheidende Rolle aufmerksam, die die unterschiedlichen *Erfahrungsweisen* bei der Herausbildung der Öffentlichkeit spielen, die sie konsequent als „Ausdruck und Begreifen von Leben“<sup>145</sup> beschrieben. Ausgehend von ihrer marxistischen Inspiration prägten Negt und Kluge den Begriff der „proletarischen Öffentlichkeit“, um ein Universum zu beschreiben, das nicht lediglich vom bürgerlichen getrennt ist, sondern ihm antagonistisch gegenübersteht,<sup>146</sup> mit eigenen raum-zeitlichen Erfahrungen, Lebensrhythmen und Ausdrucksformen, die sich vom Logischen oder Grammatikalischen entfernen und eher eine „taktile“ Beziehung zur Sprache haben, zu einer an konkrete Situationen gebundenen Sprache, die orientierungslos wird, wenn ihr die Bezüge entzogen und abstrakte Distanzierung, Stil und Orthografie auferlegt werden. Diese Ausdrucksformen, so Negt und Kluge, werden aus der bürgerlichen Öffentlichkeit durch eine besondere Sprachökonomie verdrängt, die sich gesellschaftlich als Selektions- und Exklusionsmechanismus etabliert hat, sowohl in den Medien als auch in den Schulen, wo „elaborierte Codes“ die symbolischen Formen ausschließen, in denen die Individuen sozialisiert wurden und ihre eigene Identität herausgebildet haben. Da den Subjekten also eine Sprache aufgezwungen wird, die symbolische und psychische Bezüge aufweist, die für sie fremd und nicht nachvollziehbar sind, werden sie ihres „eigenen Produktionsmittels“ beraubt und sind somit nur begrenzt in der Lage, eine unmittelbare

---

Pluralisierung der im Entstehen begriffenen Öffentlichkeit. Neben der hegemonialen und verschränkt mit ihr, bildet sich eine plebejische Öffentlichkeit.“ Ebd., S.16.

<sup>145</sup> Negt/ Kluge (1972: 70).

<sup>146</sup> „Proletarische Öffentlichkeit schließt bürgerliche Öffentlichkeit aus, indem sie deren Elemente auflöst, teilweise zerstört, teilweise assimiliert. Das gleiche tut aus ihrem umgekehrten Interesse, die bürgerliche Öffentlichkeit mit jeder Form proletarischer Öffentlichkeit, die sich nicht auf Gegenmacht stützt und den Angriff nicht abwehren kann. Eine Koexistenz ist unmöglich. Zwar können verschiedene Kristallisationszentren mit proletarischem Ausdrucksvermögen entsprechenden bürgerlichen Zentren ein und derselben Gesellschaft gegenüberstehen; aber an den Nahtstellen kollidieren sie - wo sie zusammentreffen, erweist sich ihre Wechselbeziehung als unreal.“ Ebd.

Erfahrung zu verarbeiten, die, um vollständig verstanden zu werden, öffentliche Äußerung und Austausch erfordert.

Auf diese Weise wird der unausweichlich plurale Charakter deutlich, der sich hinter der scheinbaren Homogenität des Öffentlichkeitskonzepts verbirgt. Die Öffentlichkeit wird nun eher dargestellt als eine „Kumulation von Erscheinungen, die ganz verschiedene Wesenseigenschaften und Ursprünge haben“<sup>147</sup> und die aus der Aggregation „nur abstrakt aufeinander bezogener Einzelöffentlichkeiten“<sup>148</sup> hervorgeht. Gerade in der aus dieser Pluralität resultierenden öffentlichen Dynamik – und nicht in der Homogenität einer bürgerlichen Öffentlichkeit – liege, so behauptet die nordamerikanische Philosophin Nancy Fraser, die Möglichkeit einer Annäherung an eine partizipative Parität in den geschichteten und multikulturellen Gesellschaften von heute. Seit ihrer Entstehung habe die bürgerliche Öffentlichkeit den Anspruch erhoben, „die“ öffentliche Arena für Meinungsbildung zu sein, weshalb das Auftauchen anderer Formen von Publikum als Spaltung und Anzeichen von Verfall aufgefasst worden sei. Diese normative Annahme von Einzigkeit hat nach Fraser traditionell zur „Absorption der Schwächsten in ein falsches ‚Wir‘“<sup>149</sup> geführt, und sie erweist sich als unhaltbar, sobald die klassische liberale Ansicht in Frage gestellt wird, der zufolge in öffentlichen Debatten wirtschaftliche, soziale und geschlechtsspezifische Unterschiede keine Rolle spielen und die Teilnehmer so handeln, „als ob“ sie in einem neutralen Kommunikationsraum gleich wären. Tatsächlich wirken hinter dem Aushängeschild der Gleichheit ständig informelle Zwänge (Würde, verschiedene kulturelle Stile), an denen sichtbar wird, dass die Öffentlichkeit eigentlich gar kein „space of zero degree culture“<sup>150</sup> ist

---

<sup>147</sup> Ebd., S. 35.

<sup>148</sup> Ebd., S. 15. Vgl. Fischer: „Genauer betrachtet, konstituierte sich Öffentlichkeit immer in einzelnen ‚Räumen‘, die durch Institutionen, Kodifizierungen, Kommunikationsformen, kulturelle Praktiken definiert wurden. Das ‚mentale Konstrukt‘ Öffentlichkeit als normative Kategorie war und ist ein Abstraktum, eine legitimatorische ‚Idee‘ die fassbar nur wird in den Regelungen, Veranstaltungen, medialen Dispositiven, institutionellen Ausstattungen unterschiedlicher Praxisfelder. Die regulative Kraft dieser normativen Setzung wurde mit der Entwicklung der bürgerlichen Formation und Demokratie enorm, was ihrer vielfach beschriebenen begrifflichen Unschärfe nicht widerspricht. Die ‚Vorstellung‘ von Öffentlichkeit, die in den verschiedenen Praxisfeldern – staatliches Handeln, politische Willensbildung, Justiz, Bildungswesen, Medienorganisationen, kulturelle Einrichtungen, usf. – wirksam werden, scheinen aus einer einheitlichen normativen Idee, einem definitorischen Kern bürgerlicher Ideologie zu entspringen, den man dann analytisch zu bestimmen versucht: staats-, kommunikations-, medien-, system- oder handlungstheoretisch usw.“ Fischer (2000: 64), zitiert nach Liesegang (2004: 18).

<sup>149</sup> “The transformation of ‘I’ into ‘we’ brought about through political deliberation can easily mask subtle forms of control. Even the language people use as they reason together usually favors one way of seeing things and discourages others. Subordinate groups sometimes cannot find the right voice or words to express their thoughts, and when they do, they discover they are not heard. [They] are silenced, encouraged to keep their wants inchoate, and heard to say ‘yes’ when what they have said is ‘no’.” Mansbridge (1990: 127), zitiert nach Fraser (1992: 119).

<sup>150</sup> Fraser a.a.O., S. 120.

und dass das Ideal egalitärer Partizipation nicht erreicht wird, indem man annimmt, Ungleichheiten könnten „in Klammern“ gesetzt werden. Andererseits, fügt Fraser an, sind die Öffentlichkeiten nicht nur Räume für die Meinungsbildung, sondern auch Orte für die Herausbildung sozialer Identitäten, so dass die Partizipation auch ermöglichen sollte, Redewendungen und Sprachstile zu verwenden, die Ausdruck der eigenen kulturellen Identität sind. Angesichts der Tatsache, dass der Sprachgebrauch eine kulturell spezifische „rhetorische Brille“ darstellt, wird durch die Bevorzugung der Gewohnheiten und Normen einer bestimmten Gruppe die kulturelle Assimilierung Bedingung zur Teilnahme an der öffentlichen Debatte. Daher spricht Fraser von „subalternen Gegenöffentlichkeiten“, die es mit ihren eigenen Ausdrucksmitteln schaffen, eigene Interpretationen der Realität, in der sie ihre Identitäten konstruieren und gestalten, zu formulieren, und die mit Hilfe ihrer eigenen Medien (Zeitungen, Buchhandlungen, Verlagen, Festivals, Radiosender und heute übers Internet) Paralleldiskurse zu denen der Massenmedien artikulieren.

Es taucht die Frage auf, ob diese Gegenöffentlichkeiten nicht Gefahr laufen, sich zu isolieren und auf sich selbst bezogene „Enklaven“ zu werden, die weder daran interessiert noch fähig sind, im Panorama der gesellschaftlichen Kommunikation weitere Verbreitung zu erlangen: Sie sind öffentlich, weil sie offen für diejenigen sind, die sich mit ihnen identifizieren, gleichzeitig behalten sie jedoch privaten Charakter, sobald sie den in der Öffentlichkeit herrschenden Diskurs – und möglicherweise den anderer subalternen Öffentlichkeiten – zugunsten ihres eigenen Diskurses ausschließen.<sup>151</sup> In diesem Punkt muss Fraser Habermas beipflichten, wenn dieser den Sinn für Öffentlichkeit des Publikums in der bürgerlichen Öffentlichkeit beschreibt: denn obgleich die ihr angehörenden Personen zu einem bestimmten Zeitpunkt in ihrer Realisierung als Publikum empirisch begrenzt sind, verstehen sie sich doch als Teil eines potentiell breiteren Publikums, eines unbestimmten, kontrafaktischen Körpers, den sie als das Publikum im Allgemeinen betrachten.<sup>152</sup> Die subalternen Gegenöffentlichkeiten weisen also durch ihr Handeln einen dualen Charakter auf: Der Moment der Segregation und Formierung als Gruppe ist die Grundlage für die Vorbereitung von Agitationsaktivitäten, die sich an ein breiteres Publikum richten. Somit erkennt die Kritik an Habermas letzten Endes eine von seinen grundsätzlichen Prämissen an, nämlich die Idee

---

<sup>151</sup> Vgl. Kilian (1998: 126).

<sup>152</sup> Ebd., S.124.



einer großen öffentlichen Sphäre als allgemeinem Raum für Kommunikation.<sup>153</sup> Für Fraser ist diese Sphäre jedoch nicht im habermasschen Sinne eine Sphäre des Konsenses, sondern ein Raum ungleicher Strukturen, in dem sowohl Deliberation als auch Disput möglich sind.

### *3.3 Öffentlichkeit als agonaler Raum*

Als eine Art Herausforderung des Ideals des rationalen Konsenses, das der deliberativen Konzeption von Demokratie zugrunde liegt, ist in den letzten Jahren eine Interpretation des Politischen formuliert worden, die das Element des Disputs hervorheben und Raum für Leidenschaften als belebendes Element der Demokratie einfordern will. Nach Auffassung von Chantal Mouffe muss das Politische einen potentiellen Antagonismus in den sozialen Beziehungen anerkennen, der verschiedene Formen annehmen, aber niemals vollständig abgeschafft werden kann, und der den Kampf zwischen gegensätzlichen hegemonialen Projekten repräsentiert, die auf rationalem Wege unversöhnlich sind. Das Ziel der demokratischen Institutionen besteht demzufolge nicht im Erreichen eines rationalen Konsenses in der Öffentlichkeit, sondern in der Zähmung eines in der menschlichen Gesellschaft unvermeidlichen Potentials an Feindseligkeit, so dass sich der „Antagonismus“ in einen „Agonismus“<sup>154</sup> umwandeln kann, das heißt, dass das Freund-Feind-Verhältnis, welches nach Carl Schmitt den spezifischen Unterschied im Politischen ausmacht, zu einer Konfrontation zwischen Gegnern wird, die sich bekämpfen, weil sie hegemonisch ihre Interpretationen durchsetzen wollen, ohne in Frage zu stellen, dass ihre Kontrahenten legitimiert sind, dasselbe zu tun. Aus der Perspektive dieses „agonistic pluralism“ wird die Idee vom Gegner zur zentralen Kategorie des Politischen:

An adversary is an enemy, but a legitimate enemy, one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethical-political principles of liberal democracy: liberty and equality. But we disagree on the meaning and implementation of those principles and such a disagreement is not one that could be resolved through deliberation and

---

<sup>153</sup> Selbstverständlich erkennt er an, dass sich auch diese Öffentlichkeit in „Teilöffentlichkeiten“ differenziert, die jedoch füreinander aufgrund des gemeinsamen Sprachgebrauchs „porös“ bleiben (Habermas 1992: 452), so dass diese Differenzierung nicht gleichbedeutend ist mit Fragmentierung: „Fragmentierung würde ein Abschneiden der Zirkulation von Ideen, Argumenten, Interpretationen bedeuten, eine Abschottung von Kommunikationskreisen gegeneinander - aufgrund fehlender Verständigungsmöglichkeiten auf Seiten der Beteiligten (etwa wegen fehlender kultureller Gemeinsamkeiten) oder wegen anderer Formen der Kommunikationsblockade.“ Peters (2007: 286).

<sup>154</sup> Vgl. Mouffe 2000, 2002.

rational discussion. Indeed, given the ineradicable pluralism of value, there is no rational resolution of the conflict, hence its antagonistic dimension.<sup>155</sup>

Das Ausschalten der agonistischen Debatte hat nun, schreibt Mouffe, zu einer Schwächung der öffentlichen Sphäre geführt. Die Betonung der Idee von der Konsensgesellschaft, die verschwimmenden Grenzen zwischen Rechts und Links und die angekündigte Aufhebung der Politik der Gegnerschaft im Rahmen der posttraditionellen Politik einer „zweiten Moderne“ haben durch die Ablehnung von Konfliktaustragung und durch die Unterbewertung der Notwendigkeit des agonistischen Elementes für eine lebendige Demokratie nicht nur Apathie gegenüber dem Politischen und mangelndes Interesse an Partizipation bewirkt, sondern auch Bedingungen, unter denen die unauslöschlichen Antagonismen nicht innerhalb der demokratischen Institutionen gelenkt werden können. Statt dessen kristallisieren sich diese Antagonismen rund um essentialistische kollektive Identifikationen und unverhandelbare moralische Werte, die durch ihre Konfrontation die Grundlage der Zivilität selbst gefährden.<sup>156</sup> Durch das Streben nach einem abstrakt vereinheitlichenden „Wir“ wurde der antagonistische Charakter des Politischen weggedrückt, der die Identifizierung eines „wir“ im Gegensatz zu einem „sie“ voraussetzt.<sup>157</sup> Genau diese Unterscheidung muss, so Mouffe, mit dem Pluralismus vereinbar werden, so dass also der Andere nicht als ein Feind angesehen wird, der zerstört werden muss, sondern als Gegner, den man zu bekämpfen hat, mit Entschlossenheit sogar, ohne jedoch dessen Recht auf Verteidigung seiner Ideen in Frage zu stellen – dies sind die Leistungen einer agonalen Öffentlichkeit, in der die Leidenschaften weder abgeschafft noch ins Private abgeschoben werden sollen, um einen rationalen Konsens zu erzielen, sondern wo sie „gezähmt“ und zu demokratischen Zwecken mobilisiert werden. Diese Auffassung bringt auch eine Revision der Bedeutung von Macht mit sich, die nicht diskursiv aus der öffentlichen Sphäre beseitigt werden kann, sondern als wesentlich für soziale Beziehungen angesehen wird und die ständig versucht, soziale Objektivität durchzusetzen. Jegliche soziale Objektivität, schließt Mouffe, ist letzten Endes politisch und weist damit per se Züge von Exklusion auf.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Mouffe (2000: 15)

<sup>156</sup> “When the opponent is not defined in political but in moral terms, he cannot be envisaged as an adversary but only as an enemy. With the ‘evil them’ no agonistic debate is possible, they must be eradicated.” Mouffe (2002: 63).

<sup>157</sup> “The political is from the outset concerned with collective forms of identification; the political always has to do with the formation of an ‘Us’ as opposed to a ‘Them’, with conflict and antagonism.” Mouffe (2002a: 5).

<sup>158</sup> Mouffe (2000: 13).

### 3.4. *Elektronische Kommunikation als Herausforderung für das habermassche Modell der Öffentlichkeit*

Im Folgenden sollen einige weitere kritische Anmerkungen zum habermasschen Modell betrachtet werden, die sich auf die Entwicklung der Kommunikationstechnologien stützen. Die erste Kritik bezieht sich auf die Art und Weise, in der sich in den elektronischen Medien die *präsentativen* und *diskursiven* Elemente, wie Susanne Langer sie unterschieden hat, miteinander in Verbindung setzen und damit eine neue Form eines hybriden Raums zwischen Öffentlichem und Privatem hervorbringen. In seinem inzwischen klassischen Text über das Fernsehen hat der Medientheoretiker Joshua Meyrowitz aufgezeigt, wie dieses Medium das plötzliche öffentliche Auftreten einer persönlichen Expressivität ermöglichte, die mit nonverbalen oder paraverbalen, bei den Printmedien zur „Hinterbühne“ der Kommunikation gehörenden Elementen verbunden war, wodurch die Trennlinie zwischen privater Emotion und öffentlicher Kommunikation porös wurde. Das nicht Argumentative wird immer mehr als Gesamtheit erfahren, mit einer Intensität, die die Möglichkeiten der Entscheidbarkeit über ihre logische Kohärenz und den Wahrheitsgehalt seiner Inhalte begrenzt. Die faktische Vorrangstellung, die die Bilder angesichts einer fortschreitenden Abwertung des Wortes erlangen – ein in den letzten Jahren als *iconic turn* beschriebener Prozess –, kann allerdings noch einer Kritik unterzogen werden, und zwar ausgehend von der normativen Annahme, dass die gesellschaftliche oder politische Relevanz der diskursiven Kommunikation nicht durch eine präsentative Kommunikation ersetzt werden kann, denn die Darstellung, Kritik, Verteidigung und Rechtfertigung von Geltungsansprüchen, die kollektiv relevant sind, erfordert letztlich sprachliche, öffentlich zugängliche Formulierungen: „Gerechtigkeit kann nicht per Video übermittelt werden.“<sup>159</sup>

Diese Antwort stellt jedoch all jene nicht zufrieden, die wie der britische Soziologe John Thompson behaupten, die elektronischen Massenmedien entbehrten aufgrund ihrer Struktur der Dialogizität, die der habermasschen Konzeption von Öffentlichkeit zugrunde liegt, sie brächten jedoch eine Form öffentlichen Lebens hervor, die nicht auf rationaler Argumentation basiere, sondern auf der Sichtbarkeit als symbolischer Form der Kommunikation zwischen Subjekten, die nicht in einem konkreten Raum kopräsent sind. Nach Thompson sei Habermas einer Vorstellung von Öffentlichkeit verhaftet, die sich am klassischen Modell der Griechen orientiere und auf der Kopräsenz der Teilnehmer basiere, was in seinem Werk zur

---

<sup>159</sup> Meyrowitz (1997: 80). Weitere kritische Anmerkungen in diesem Sinne vgl. Sartori 1997.

Unterbewertung von anderen Kommunikationsformen als der *face-to-face*-Konversation führe. Schriftliche Medien, denen Habermas einen besonderen Stellenwert in seiner Rekonstruktion der Ursprünge der Öffentlichkeit beimisst, seien in Wirklichkeit dem möglichen Dialog untergeordnet, der in persönlichen Begegnungen nach der Lektüre erfolge, es handele sich dabei also eher um eine Zwischenform der Kommunikation vor der Rückkehr zur ursprünglichen Form des gesprochenen Wortes. Ebenso erklärten sich die Vorbehalte von Habermas gegenüber dem Rundfunk und dem Fernsehen durch die privatisierte und vom dialogischen Austausch entfremdete Aneignung der Botschaften, die diese Medien förderten.

Bei den Massenmedien unterscheidet man die Rolle von Produzent und Empfänger, und der Prozess des symbolischen Austauschs erlangt einen anderen Charakter als bei der dialogischen Interaktion. Obgleich Thompson die normativen Prinzipien einer deliberativen Demokratie akzeptiert, führt er an, dass die Realität einer die Möglichkeit des Dialogs ausschließenden mediatischen Kommunikation drei Alternativen zulässt: die erste bestehe darin, das traditionelle Modell zu verteidigen (das des Dialogs in einem gemeinsamen physischen Raum, welches Thompson dem habermasschen Modell zuordnet, was allerdings zu hinterfragen wäre), als einzige legitime Beschreibung dessen, was das öffentliche Leben sein soll, wobei zu erwarten ist, dass man dann sieht, wie sich die Realität anders entwickelt. Die zweite Alternative bestünde darin, die mediatische Kommunikation (Radio, Fernsehen, Bücher, Zeitschriften) als Erweiterung des traditionellen Modells zu verstehen und anzunehmen, dass Radio, Fernsehen und Printmedien eine Art erweitertes Gespräch sind und sich nur graduell von der normalen Konversation unterscheiden. Die Idee einer medial vermittelten Konversation als "conversation that embraces thousands and potentially millions of people" lehnt Thompson jedoch als illusionär ab, weil die Empfänger dabei keine Dialogteilnehmer im eigentlichen Sinne seien. Die dritte Möglichkeit, die Thompson befürwortet, besteht darin, auf das die dialogische Kommunikation betonende Modell zu verzichten und statt dessen die Realität einer Öffentlichkeit zu beobachten, die als "the non localized, non-dialogical, open-ended, space of the visible, in which mediated symbolic forms can be expressed and received by a plurality of non present others"<sup>160</sup> zu beschreiben wäre. Die in diesem neuen öffentlichen Raum herrschende Sichtbarkeit wirkt Thompson zufolge als Katalysator sozialer Mobilisierung: "Media images and messages can tap into deep divisions and feelings of injustice that are experienced by individuals in the course of their day-to-day lives. The media can politicize the every day by making it visible and observable in ways that

---

<sup>160</sup> Thompson (1995: 245)

previously were not possible, thereby turning everyday events into a catalyst for action that spill well beyond the immediate locals in which these events occurred.”<sup>161</sup>

Die begrenzten Möglichkeiten direkter Interaktion in einer mediatisierten Gesellschaft veranlassen Thompson dazu, sich der Idee einer deliberativen Demokratie zu verschreiben, die auf Dialog verzichtet: „We should free ourselves from the idea that the process of deliberation, and of the formation of reasoned judgement, bears a privileged relationship to the dialogical form of symbolic exchange.”<sup>162</sup> Von diesem Standpunkt aus will sich Thompson von der habermasschen Vorstellung von Deliberation entfernen, die seiner Meinung nach untrennbar mit dem Dialog verbunden ist. Zwar findet kein Dialog statt, aber die Medien versorgen die Subjekte doch mit Informationen, die zur Bildung eines begründeten Urteils beitragen; wichtig ist dabei, dass diese Medien verschiedene Standpunkte wiedergeben, innerhalb des von Thompson „regulated pluralism“ genannten Rahmens.

Eine ähnliche Kritik verfolgt auch der US-amerikanische Medienwissenschaftler Douglas Kellner, wenn er feststellt, für Habermas seien die Medien “mere mechanisms for transmitting messages, instruments that are neither an essential part of the economy or policy in his schema, and of derivative importance for democracy in comparison to processes of rational debate and consensus in the lifeworld.”<sup>163</sup> Habermas, so Kellner weiter, “simply does not theorize the functions of the media within the contemporary public sphere, deriving his model more from face-to-face communication and discussion, rather than from media

---

<sup>161</sup> Ebd., S. 248. Thompson erwähnt als Beispiel den aufsehenerregenden Fall des Afroamerikaners Rodney King, der 1991 in Los Angeles brutal von Polizisten zusammengeschlagen worden war. Der Freispruch der Angreifer nach einem von der Öffentlichkeit beobachteten Gerichtsprozess löste 1992 schwere Unruhen in dieser Stadt aus. Für Thompson zeigt dieses Beispiel, dass “in an era of mediated publicness questions of justice – and, more generally, questions of politics – cannot be easily contained within particular institutions and locales [...] The way in which these questions were dealt with by the established judicial system was subjected to extensive criticism by individuals who were neither participants in the judicial process nor witnesses of the original events, but who formed their own opinion on the basis of an amateur video.” (Ebd., S. 249). Obgleich die Folgen einer derartigen medialen Aufmerksamkeit nicht zu leugnen sind, ist die Verbindung der Sichtbarkeit eines Tatbestands, die scheinbar nicht trügen kann, mit spontanen und nicht zu bestreitenden Gerechtigkeitsgefühlen, ohne dass es dabei überhaupt zu tiefergehenden öffentlichen Diskussionen käme, letztlich doch trügerisch. Dass der öffentliche Dialog begrenzt ist, bedeutet nicht, dass er verzichtbar wäre, wie Thompson irrtümlich zu schlussfolgern scheint. Giovanni Sartori zeigt auf, dass die Bilder trotz ihrer scheinbaren Vollständigkeit fragwürdige Meinungen hervorrufen können. Zur Veranschaulichung der Tatsache, dass die Wahrhaftigkeit fragwürdig ist, die einem meist aus dem Kontext gerissenen Bild angeblich innewohnt, bezieht er sich auf denselben Fall von Rodney King: die Bilder des veröffentlichten Videos, das den gewalttätigen Übergriff dokumentierte und als stichhaltiger Beweis für einen “Rassenkrieg” angesehen wurde, zeigten nämlich nicht, dass der Verhaftung eine lange und gefährliche Verfolgungsjagd mit 180 km/h vorausgegangen war, dass King betrunken und unter Drogen Auto gefahren und den mehrmaligen Aufforderungen, stehenzubleiben, nicht gefolgt war (Sartori 1997).

<sup>162</sup> Ebd., S. 256.

<sup>163</sup> Kellner 2000 (Online-Text ohne Seitennummerierung).

interaction or communication mediated by the media and technology”,<sup>164</sup> was sich in der Behauptung Habermas’ bestätigt, dass “like the lifeworld as a whole, so, too, the public sphere is reproduced through communicative action, in which mastery of a natural language suffices”.<sup>165</sup> Hier vermutet Kellner einen Bezug auf einen physischen, gemeinsamen Raum und schlussfolgert daraus, die habermassche Öffentlichkeit sei “anchored in concrete physical relations of the lifeworld, so that communications media information and debate, or disembodied communication in cyberspace on the Internet, are excluded from the very concept of the public sphere and democratic will-formation.”<sup>166</sup>

Inwieweit haben nun Thompson und Kellner Recht, wenn sie die habermassche Öffentlichkeit als „räumliche und dialogische Konzeption“ kritisieren? In Bezug auf Ersteres muss darauf hingewiesen werden, dass die Öffentlichkeit bei Habermas einen „virtuellen“ Charakter aufweist,<sup>167</sup> durch den sie sich von der Ortsgebundenheit der *face-to-face*-Begegnungen löst. In Hinblick auf die dialogfreie Beziehung, die zwischen Sendern und Empfängern entsteht, ist zu beobachten, dass das Subjekt, wenn es Informationen erhält, entweder eine akzeptierende oder eine ablehnende Haltung gegenüber dem Behaupteten einnimmt bzw. sein Urteil so lange aufschiebt, bis der Sachverhalt besser erläutert, ergänzt oder überprüft wurde, sei es mit Hilfe anderer Medienquellen oder durch Thematisierung bei den alltäglichen Begegnungen in der Lebenswelt. Im ersten Fall ist nicht der Dialog von Bedeutung, sondern die Anerkennung von Geltungsansprüchen, die offen für eine rationale Bewertung sind; im zweiten Fall geht es um Dialoge bei Begegnungen, die, wie im ersten Kapitel aufgezeigt wird, eine wichtige Ebene bei der Herausbildung der Öffentlichkeit darstellen. Die Kritik von Thompson an Habermas wird nicht nur durch die Unkenntnis dieser Dialoge geschwächt,<sup>168</sup> sondern auch

---

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Ebd.

<sup>166</sup> Ebd.

<sup>167</sup> Seine diesbezüglichen Aussagen sind eindeutig. Wie schon erwähnt, wies Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* darauf hin, dass die öffentlichen Sphären bei Loslösung der kommunikativen Prozesse von räumlich und zeitlich begrenzten Kontexten über die Medien zu einer „Gleichzeitigkeit eines virtuell präsent gehaltenen Netzes“ gelangen und sich so auch einem weit entfernten Publikum öffnen (Habermas 1981, II: 573). Im Vorwort zur Neuauflage des *Strukturwandels* präziserte er: „Wenn die Idee der Volkssouveränität auf hoch komplexe Gesellschaften noch realistisch Anwendung finden soll, muss sie von der konkretistischen Deutung einer Verkörperung in physisch anwesenden, partizipierenden und mitbestimmenden Gliedern eines Kollektivs abgelöst werden.“ (Habermas 1990: 43). In *Faktizität und Geltung* behandelt er den Übergang von physischen Räumen zu mediatisierten sprachlichen Räumen noch eingehender. Siehe Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit.

<sup>168</sup> Diese Unkenntnis überrascht umso mehr bei jemandem wie Thompson, der dem Ansatz der *cultural studies* nahe steht, in dem die Umdeutungsprozesse innerhalb von sozialen und kulturellen Interpretationsnetzen eine wichtige Rolle bei der öffentlichen Kommunikation spielen. Meines Erachtens wurzelt das Problem darin, dass Thompson einen Bruch sieht, wo es eigentlich zu einer Verbindung kommt: manche *face-to-face*-Begegnungen bilden schon einen Bestandteil einer öffentlichen Sphäre.

durch seine offenbar implizite Identifizierung des *face-to-face*-Dialogs als einziger Möglichkeit, kommunikative Handlungen auszuführen, obwohl diese doch auch mediatisiert ablaufen können.

Dasselbe gilt für die Behauptungen von Kellner: bei kommunikativen Handlungen ist nicht der eigene Leib das Zentrum, sondern die Sprechsituation,<sup>169</sup> deren Bedingungen selbst bei der entfernten „Kommunikation unter Fremden“ gültig sind.<sup>170</sup> Kellner scheint die gesamte Lebenswelt auf die Interaktionen unter Anwesenden zu reduzieren, ohne zu sehen, dass diese Episoden lediglich ihre bruchstückhafte Aktualisierung sind und dass sich das Konzept der Lebenswelt auf die gesamte den Austausch umhüllende Sphäre bezieht. Indem er sich dergestalt auf die Sphäre des konkreten *face-to-face*-Dialogs konzentriert, unterschlägt er einen wesentlichen Aspekt beim kommunikativen Handeln, und zwar dass der soziale Raum, den die kommunikative Handlung schafft, nicht von der physischen Anwesenheit der Gesprächspartner bestimmt wird, sondern dass es sich dabei um einen Raum handelt, der von *illokutiven Verpflichtungen* konstituiert wird, welche die Gesprächspartner eingehen, wenn sie ein Sprechangebot machen, dessen Annahme oder Ablehnung einen rationalen Rechtfertigungsprozess erfordert, was im Prinzip sowohl bei der Kommunikation unter Anwesenden als auch bei der Kommunikation über Telepräsenz erfolgen kann. Die Kritik an der habermasschen Theorie kann also nicht, wie bei Kellner, am Gegensatz von *physischem* und *virtuellem* Raum ansetzen, sondern vielmehr an der Beobachtung, dass – wie später gezeigt werden wird – unter bestimmten Bedingungen elektronisch vermittelter Kommunikation die illokutiven Verpflichtungen des Sprechens ausgeschaltet werden können.

Die Auswirkungen der vom Internet ermöglichten Generalisierung des Dialogs auf die demokratische Deliberation werden im nächsten Kapitel untersucht. Vorerst soll nur noch angemerkt werden, dass für Habermas weniger die Förderung direkter Partizipation aller Bürger bei allen Debatten in den Medien – was sowohl faktisch wie auch verfahrensmäßig problematisch ist – als vielmehr die Erfüllung von zwei Grundbedingungen der politischen öffentlichen Kommunikation wichtig ist: „die relative Unabhängigkeit eines selbstgesteuerten Mediensystems“ von politischer und ökonomischer Macht sowie das richtige *feedback*

---

<sup>169</sup> Habermas (1988: 93).

<sup>170</sup> „Die Kommunikationskanäle der Öffentlichkeit sind an die privaten Lebensbereiche [...] angeschlossen, und zwar so, dass die Raumstrukturen einfacher Interaktionen erweitert und abstrahiert, aber nicht zerstört werden. So bleibt die in der Alltagspraxis vorherrschende Verständigungsorientierung auch für eine *Kommunikation unter Fremden* erhalten, die in komplex verzweigten Öffentlichkeiten über weite Distanzen geführt wird.“ Habermas (1992: 442).

zwischen diesem Mediensystem und “einer für Kommunikationsimpulse empfindlichen Zivilgesellschaft, die über eigene mehr oder wenige autonome Öffentlichkeiten verfügt.“<sup>171</sup> Diese Voraussetzungen garantieren, dass die Interessen der Bürger in all ihren Schattierungen artikuliert werden können, dass sie in Medien reflektiert werden, die für soziale Probleme empfänglich sind, und dass sie in einem politischen System wahrgenommen werden, das wiederum selbst von der Gesellschaft über die Medien beobachtet wird und diese Medien benötigt, um seine Legitimität zu bestätigen.

Schließlich muss noch eine Kritik erwähnt werden, die auf eine Beziehung zwischen Kommunikationstechnologien und dem Kern der Theorie aufmerksam machen will. Kellner behauptet, das habermassche Öffentlichkeitsmodell sei von den kulturellen und medialen Bedingungen gekennzeichnet, unter denen es entstand. Habermas zeige wenig Interesse an der Rolle der elektronischen Medien in der Demokratie, vor allem, weil „Habermas's notion of the public sphere was grounded historically in the era of print media which [...] fostered modes of argumentation characterized by linear rationality, objectivity, and consensus.“<sup>172</sup> Die Beobachtung von Kellner richtet sich nicht auf die Komplexität hypermedialer Beziehungen, die beim Aufeinandertreffen verschiedenster symbolischer Formen entstehen, sondern darauf, wie das Auftauchen eines neuen Mediums nicht nur unsere Art zu kommunizieren verändert, sondern direkt auf unser Denken einwirkt. Damit folgt Kellner der bekannten Überlegung von Autoren wie Havelock und McLuhan, nach der das Denken sich nicht nur eines Mediums bedient, um sich auszudrücken und zu kommunizieren, sondern auch selbst bestimmt wird von dem in seinem historischen und technologischen Umfeld vorherrschenden Medium. Kurz gesagt: das Mediale erschöpft sich nicht in einer kontingenten Instrumentalität zur Übertragung von Sinn, sondern ist selbst sinnerzeugend. Die hierarchische Aufteilung eines gedruckten Buches in Kapitel, Seiten und Absätze, wo alles seinen rechten Platz zur richtigen Zeit findet,<sup>173</sup> hätte demnach mit der linearen, logischen und sequenziellen Anordnung zu tun, die typisch ist für das moderne Denken. Das Auftauchen des Hypertextes, welcher Multisequenzialität beim Lesen ermöglicht und in dem man Argumente als eine Folge von möglichen Konsequenzen, die sogar zueinander in Widerspruch stehen können, zur Kenntnis nehmen kann, wäre nun eine Herausforderung für diese kognitive Strukturierung.

---

<sup>171</sup> Habermas (2008: 180, 183).

<sup>172</sup> Kellner 2000.

<sup>173</sup> Bolter (1997: 50ff.).



### 3.5 Öffentlichkeit und öffentliche Meinung aus einer systemischen Perspektive

In der Systemtheorie von Niklas Luhmann wird das Konzept der öffentlichen Meinung seiner normativen Bedeutung entleert und schlicht als „thematische Struktur öffentlicher Kommunikation“ definiert, die, indem sie der Allgemeinheit eine gemeinsame Ansammlung von Themen zur Verfügung stellt und damit eine „breit angelegte Kommunikation mit Unbekannten“<sup>174</sup> ermöglicht, zur Reduktion gesellschaftlicher Komplexität beiträgt. Diese Kommunikation bezieht sich bei Luhmann allerdings nicht auf eine rationale Diskussion, sondern kristallisiert sich in Form des „Small talk“, der Kommunikation „*au trottoir*“.<sup>175</sup> Das Pendant dieser Trivialisierung der Funktion der individuellen Vernunft und der subjektiven Perspektive ist eine aus sozialen Systemen bestehende Gesellschaft, in der die Öffentlichkeit nicht Raum zur Herausbildung einer vernunftmäßig fundierten Meinung ist, sondern ein Mittel zur notwendigen Selbstbeobachtung der Systeme.

Luhmann folgt im Großen und Ganzen der habermasschen Beschreibung der historischen Herausbildung der öffentlichen Meinung. Indem sich die Sphären des Rechts und der Politik in der Neuzeit ausdifferenzierten und unabhängig machten, trennten sie sich von ihren traditionellen Grundlagen der Wahrheit, und ihre Legitimität gründete sich von nun an in einer rationalen Instanz. Historisch wird diese Verlagerung vom 18. Jahrhundert an sichtbar, als Subjekte unterschiedlicher sozialer Herkunft in einer neuen Interaktionsform zusammenkamen, die es ihnen erlaubte, sich mit der Menschheit an sich zu identifizieren und sich bei ihren Äußerungen auf eine gemeinsame Vernunft zu beziehen. In diesem Prozess entstand und institutionalisierte sich eine „übergreifende kommunikative Netzstruktur“, die sowohl in ihrer Vorstellung als auch durch ihre Verwendung gedruckter Medien die Grenzen persönlicher lokaler Interaktionen überschritt: in Kaffeehäusern, Salons und Lesezirkeln wurde individuelle Vernunft mit Allgemeinheit in Verbindung gebracht, und hier gelangten einzelne Gruppen Diskutierender zu dem Bewusstsein, die Gesellschaft an sich zu repräsentieren. In den dort stattfindenden Diskussionen wurden standesgemäße, politische und wirtschaftliche Einflüsse neutralisiert und eine Generalisierbarkeit der Vernunft postuliert, die die Unterstellung von Allgemeinheit der in ihnen gemachten Erfahrungen und gebildeten Meinungen ermöglichte.<sup>176</sup> Kennzeichnend für die Begegnungen in diesen kleinen Diskussionszirkeln sind nach Luhmann die fehlende Trennung zwischen Konflikt und

---

<sup>174</sup> Luhmann (1971: 24).

<sup>175</sup> Luhmann (1986: 75).

<sup>176</sup> Luhmann (1971: 11ff).

Kooperation und eine besondere Kombination aus Ausdifferenzierung und Segmentierung.<sup>177</sup> Allerdings, so Luhmann, führte die Verschärfung der funktionalen Differenzierungsprozesse in der industriellen Ära zu einer Segmentation der Gesellschaft in Teilsysteme, also unabhängige Organisationsstrukturen mit eigenen Selektionsformen und funktionalen Anforderungen, die keinen Anspruch auf Repräsentanz eines allgemeinen Interesses erheben konnten. Wenn die Gesellschaft ein hohes Niveau an Komplexität erreicht hat, wird die Funktion der öffentlichen Meinung offenbar, die nicht in der Durchsetzung des Volkswillens und der Kontrolle der politischen Herrschaft, sondern in der „Ordnung von Selektionsleistungen“<sup>178</sup> besteht, das heißt, in der Reduktion des politisch Möglichen und der Feststellung von Themen der öffentlichen Kommunikation. Es muss innerhalb des aktualisierbaren Horizonts möglicher gemeinsamer Objekte, die latent vorhanden sind, ein Minimum an bewusster Aufmerksamkeit garantiert sein, und diese wird durch die Selektion von Themen erzielt, die den Bezug auf einen identischen Sinn erlauben. Diese Themen sind „mehr oder weniger unbestimmte und entwicklungsfähige Sinnkomplexe [...], über die man reden und gleiche, aber auch verschiedene Meinungen haben kann“.<sup>179</sup> Diese Unterscheidung zwischen den Themen und den verschiedenen sich dazu herausbildenden Meinungen ist fundamental für das Prozessieren komplex gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse. Allerdings ist nicht die Diskussion von Meinungen, sondern die „Unterstellbarkeit der Akzeptiertheit“ der Themen prägend für die öffentliche Meinungsbildung:

[Die Themen] fungieren als Regeln für die laufende Aktualisierung von Erwartungen in der konkreten Interaktion und steuern dadurch die Meinungsbildung. Der Reduktionsmechanismus der politischen Kommunikation, der mit dem Begriff der öffentlichen Meinung erfaßt war, besteht daher gar nicht aus den Meinungen selbst, sondern aus den Themen politischer Kommunikation [...] Nicht an der Form der Meinungen – ihrer Allgemeinheit und kritischen Diskutierbarkeit, ihrer Vernünftigkeit, Konsensfähigkeit, öffentlichen Vertretbarkeit – ist die Funktion der öffentlichen Meinung abzulesen, sondern an der Form der Themen politischer Kommunikationen, an ihrer Eignung als Struktur des Kommunikationsprozesses. Und diese Funktion besteht nicht in der Richtigkeit der Meinungen, sondern in der Unsicherheit

---

<sup>177</sup> „Man sucht den Konsens derer zu gewinnen, gegen die man argumentiert. Das ist im Rahmen kleiner Systeme möglich. Die Orientierungserleichterung jener Freund/Feind Differenzierung wird durch Institutionalisierung von *Takt* ersetzt – das heißt durch die Annahme der Freiheit der Selbstdarstellung des anderen als eigene Verhaltensgrundlage, und dies mit einer Gewißheit, auf die man sich wechselseitig verlassen kann [...] Ausdifferenziert sind die Zirkel insofern, als die an ihnen Beteiligten sich nicht an ihren eigenen anderen Rollen – Geschlecht, Alter, Stand, Beruf, Vermögen usw. – orientieren [...] Segmentiert sind die Zirkel im Verhältnis zueinander, da sie als gleiche und nicht auf Grund einer ihnen zufallenden besonderen Funktion gebildet sind.“ Ebd.

<sup>178</sup> Ebd., S. 29.

<sup>179</sup> Ebd., S. 13.

absorbierenden, Struktur gebenden Leistung von Themen. Daher ist auch nicht die inhaltliche Generalisierung der individuellen Meinungen auf allgemeine, für alle Vernünftigen akzeptierbare Formeln das Problem, sondern die Anpassung der Themenstruktur des politischen Kommunikationsprozesses an den jeweiligen Entscheidungsbedarf der Gesellschaft und ihres politischen Systems.<sup>180</sup>

Entsprechend wird Öffentlichkeit funktionalistisch als „Unterstellbarkeit der Akzeptiertheit von Themen“ und „Neutralisierung von Rollenanforderungen, die aus engeren Teilsystemen der Gesellschaft stammen“<sup>181</sup>, begriffen. Die Integration einer differenzierten Gesellschaft verlangt „die Aufhebung des Besonderen im Allgemeinen“:

Öffentlichkeit hieße denn, dass das politische System Situationen herstellt, in denen die Neutralisierungsfunktion öffentlicher Situationen erfüllt werden kann – in denen also Kommunikationen nicht durch nichtpolitische Teilsysteme der Gesellschaft (Familien, Forschungsgruppen, Banken, Clubs) und auch nicht durch die Besonderheiten engerer Teilsysteme des politischen Systems (z.B. einzelner Interessenverbände, politischer Parteien, Ressorts) strukturiert sind, sondern eben durch Themen der öffentlichen Meinung.<sup>182</sup>

Im Rahmen der Weiterentwicklung einer Theorie operativ geschlossener sozialer Systeme kommt der Öffentlichkeit die Funktion einer Selbstbeobachtung der Teilsysteme über ihre eigenen Grenzen zu: Öffentlichkeit ist „ein allgemeines gesellschaftliches Reflexionsmedium, das die Unüberschreitbarkeit von Grenzen und, dadurch inspiriert, das Beobachten von Beobachtungen registriert“.<sup>183</sup> Auf diese Weise, so Luhmann, ist der Markt Öffentlichkeit für die wirtschaftlichen Organisationen, so wie für die politischen Organisationen die öffentliche Meinung Öffentlichkeit darstellt. Die Öffentlichkeit entscheidet nichts, sie bleibt außerhalb der Grenzen des politischen Systems und kann so innerhalb des Systems genutzt und kopiert werden. Auch die Massenmedien – sie selbst ein System – produzieren keine Öffentlichkeit, sondern repräsentieren sie durch Konstruktion der Realität.

Während Luhmann die Öffentlichkeit als Umwelt aller sozialen Systeme ansieht, stellt sie für Jürgen Gerhards und Friedhelm Neidhart selbst ein System dar. Beim Versuch, die Funktionsweise dieses Systems präziser zu beschreiben, entfernen sich diese Autoren vom

---

<sup>180</sup> Ebd., S. 15.

<sup>181</sup> Ebd., S. 21.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> Luhmann (1996: 187).

Geltungskriterium öffentlicher Kommunikation im habermasschen Öffentlichkeitskonzept, indem sie behaupten, dass sich die spezifische Leistung des Kommunikationssystems „Öffentlichkeit“ nicht an der Erzeugung von Wahrheit und Vernunft vermittelt der Durchsetzung des besten Arguments bemesse, sondern dass ihr Sinn in der „Herstellung von Allgemeinheit“<sup>184</sup> liege. Gleichzeitig jedoch, und im Unterschied zur systemischen Konzeption Luhmanns, nimmt in ihrer Interpretation das politische System, das kollektiv verbindliche Entscheidungen herbeiführen soll, eine Sonderstellung in doppeltem Sinne ein: als Adressat zu lösender Probleme sowie als Steuerungsakteur der Gesamtgesellschaft. Die politische Funktion der Öffentlichkeit besteht in der Aufnahme (Input) und Verarbeitung (Throughput) bestimmter Themen und Meinungen sowie in der Vermittlung (Output) der aus dieser Verarbeitung hervorgegangenen öffentlichen Meinungen an die Bürger und an das politische System, wodurch sie an der Festsetzung der Agenda des politischen Systems beteiligt ist und eine Kontrolle des politischen Systems „von unten“ ermöglicht, indem sie eine Verbindung zwischen den Entscheidungsträgern und den Meinungen und Interessen der Bürger herstellt. Zur Erfüllung dieser Orientierungs- und Kontrollaufgaben agiert die Öffentlichkeit erstens als Vermittlungssystem zwischen dem politischen System und den Bürgern, das sich gleichzeitig von anderen sozialen Systemen abgrenzt: die Politik beobachtet durch die Öffentlichkeit die Themen und Meinungen der Gesellschaft und reagiert entsprechend, und die Gesellschaft wiederum beobachtet und kontrolliert die Politik durch die Öffentlichkeit, indem sie überprüft, ob das Output des politischen Systems mit ihren Interessen übereinstimmt. Zweitens agiert die Öffentlichkeit als Kommunikationssystem, in welches Personen, Gruppen und Institutionen bestimmte Themen hereintragen und wo ausgehend vom Informations- und Meinungsaustausch eine bestimmte Art von Wissen entsteht, das öffentliche Meinung genannt wird: „Eine Meinung, die in öffentlichen Kommunikationen mit breiter Zustimmung rechnen kann, eine Meinung, die sich in den Arenen öffentlicher Meinungsbildung durchgesetzt hat und insofern ‚herrschende‘ Meinung darstellt.“<sup>185</sup>

Die Öffentlichkeit stützt sich auf eine allgemeinverständliche verbale Kommunikation, die sowohl die Medien Geld und Macht ausschließt als auch die Fachsprachen wissenschaftlicher Communities. Die Einzigartigkeit des Systems ergibt sich aus seiner prinzipiellen Offenheit gegenüber der Teilnahme aller Mitglieder der Gesellschaft, die einen „Austausch zwischen

---

<sup>184</sup> Gerhards/ Neidhardt (1991: 49).

<sup>185</sup> Ebd., S. 42.

Fremden“ sowohl in kopräserter Form als auch über die Massenmedien ermöglicht. Dies schließt die eventuelle Entstehung spezifischer Rollen (von Profis, Meinungsführern etc.) innerhalb des Systems nicht aus, sondern zeigt vielmehr an, dass die Experten nicht so an der öffentlichen Kommunikation teilnehmen können, als wären sie unter ihresgleichen: „öffentliche Kommunikation ist Laienkommunikation.“<sup>186</sup> Eine Öffentlichkeit also, die die Informationen aus sich selbst schöpft und damit in eine Art Autismus verfällt (Input-Probleme), die Informationen übermäßig oder zu wenig zusammenfasst (Verarbeitungsprobleme) oder es letzten Endes nicht schafft, anhand der Informationen entsprechende Entscheidungen zu fällen (Output-Probleme), hätte bei der Ausübung ihrer Funktionen versagt.

### 3.6 *Das Entstehen einer globalen öffentlichen Sphäre*

Neue Diskussionen um das habermassche Modell der Öffentlichkeit tauchen mit dem Phänomen der Globalisierung auf. Das zweifache Verständnis der Öffentlichkeit als soziale Kommunikationssphäre einerseits und als Kollektiv oder Publikum andererseits entwickelte sich im Rahmen einer als Nationalstaat organisierten Gesellschaft, in der das Publikum mit Staatsbürgerschaft assoziiert wurde. Obgleich dieses Publikum, wie schon beschrieben, nicht homogen, sondern intern differenziert ist, lässt seine Bindung an eine nationale politische Einheit die starke Vermutung zu, dass all diesen Unterschieden doch ein gemeinsamer Fundus an Wissen, kulturellem Repertoire und Interessen, ein gewisser Grad kollektiver Identität sowie ein „geteilter Erinnerungs- und Erfahrungshorizont“<sup>187</sup> zugrunde liegt, auf den die Öffentlichkeit als Raum des Selbstverständnisses einer politischen Gemeinschaft, der Deliberation über kollektiv relevante Fragen und der Legitimation von politischen Entscheidungen zurückgreift. Andererseits kann die politische Öffentlichkeit, wie Habermas aufgezeigt hat, ihrer Aufgabe, gesellschaftlich bedeutsame Probleme wahrzunehmen und zu thematisieren, nur insoweit gerecht werden, wie sie aus der Kommunikation zwischen den Betroffenen als Teil der Gesamtgesellschaft hervorgeht.

Wenn nun die Nationalstaaten angesichts ökonomischer Zwänge und transnationaler Regulierung Autonomie und Entscheidungsfähigkeit verlieren, werden die Subjekte als

---

<sup>186</sup> Ebd., S. 46.

<sup>187</sup> Vgl. Peters 2005; De Vreese 2007.

Staatsbürger mit Entscheidungen von Akteuren konfrontiert, die sich jenseits ihrer Staatsgrenzen und der Entscheidungshoheit ihrer eigenen Regierung befinden, von Akteuren, die demnach nicht den sich aus den traditionellen demokratischen Mechanismen ergebenden Verantwortlichkeiten unterliegen. Mit anderen Worten, infolge der Schwächung des Rahmens der Nationalstaaten werden die eigenständigen politischen Handlungsmöglichkeiten der Gesellschaften eingeschränkt. Das sich aus dieser Verlagerung vom Nationalen zum Internationalen ergebende Legitimitätsvakuum müsste mit der Entstehung einer kosmopolitischen Öffentlichkeit gefüllt werden. Sind jedoch die Integration auf Handelsebene und die technologische Möglichkeit informativer Vernetzung für die Entstehung einer globalen Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit ausreichend? Inwieweit kann ohne die Existenz einer Lebenswelt, die von Individuen unterschiedlicher sozialer und kultureller Traditionen gemeinsam genutzt wird, eine neue, globale Öffentlichkeit entstehen? Die Globalisierung wirkt sich sowohl auf die Effektivität der staatlichen Verwaltung und die territoriale Souveränität als auch auf die kollektive Identität und demokratische Legitimierung des Nationalstaates aus.<sup>188</sup> Abgesehen von den Konsequenzen für den Staatshaushalt und für die Volkswirtschaft „lässt die Integrationskraft der herkömmlichen nationalen Lebensform nach, die vergleichsweise homogene Basis der staatsbürgerlichen Solidarität ist erschüttert. Für einen Nationalstaat, der in seinem Handlungsspielraum eingeschränkt und in seiner kollektiven Identität verunsichert ist, wird es aber schwieriger, seinen Legitimationsbedarf zu decken.“<sup>189</sup>

Diese neuen Prämissen für das Verständnis gesellschaftlicher Angelegenheiten führen jedoch, hält Habermas fest, nicht notwendigerweise zur Herabsetzung der normativen Ansprüche des Politischen, sondern stellen Herausforderungen dar, denen durch die Entwicklung neuer, an die Bedingungen der postnationalen Gesellschaft angepasster Formen demokratischer Selbstkontrolle begegnet werden kann. So wie sich in den Nationalstaaten staatsbürgerliche Solidarität entwickeln konnte, ausgehend von einer imaginären Einheit als Volk, die über lokale Loyalitätsformen gelegt wurde und dabei den Bewohnern eines bestimmten Territoriums kollektive Identität verlieh, das Bewusstsein, einer Gemeinschaft anzugehören, einem weiteren „Wir“ als dem der Familie oder des Dorfes, ebenso sei es auch möglich, behauptet Habermas, in der mit der Mundialisierung entstehenden „zweiten Moderne“ eine kosmopolitische Identität zu konstruieren, deren Grundlage im moralischen Universalismus

---

<sup>188</sup> Vgl. Habermas (1998: 96ff).

<sup>189</sup> Ebd., S. 123.

der Menschenrechte liege. Und obwohl wir einer Expansion der Handelsnetzwerke für Waren, Geld, Informationen und Personen gegenüberstehen, die zu einem Pluralismus führt, der die subjektiven Bindungen mit Familien, Lebensraum und sozialer Herkunft zerrüttet und die Integrationsmechanismen verändert, sucht die Dynamik, die von dieser Öffnung in Gang gesetzt wird, auch ihr Gleichgewicht: „bei jedem neuen Modernisierungsschub öffnen sich die intersubjektiv geteilten Lebenswelten, um sich zu organisieren und erneut zu schließen.“<sup>190</sup> Habermas fügt an, es müsse nun vermieden werden, dass die Liberalisierungstendenzen zu sozialen Pathologien führen, und zwar durch eine „Reorganisation der Lebenswelt“ in den Dimensionen des Selbstbewusstseins, der Selbstbestimmung und der Selbstverwirklichung, entsprechend des normativen Selbstverständnisses der Moderne:

Die unter Öffnungsdruck desintegrierte Lebenswelt muss sich erneut schließen, nun freilich in erweiterten Horizonten. Dabei dehnen sich die Spielräume in alle drei Dimensionen aus – Spielräume für eine reflexive Aneignung der identitätsstabilisierenden Überlieferungen, Spielräume der Autonomie für den Umgang miteinander und in Verhältnis zu den Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, Spielräume schließlich für die individuelle Gestaltung des persönlichen Lebens.<sup>191</sup>

Weiter setzt die Schaffung und Erweiterung supranationaler Institutionen, die verbindliche Entscheidungen treffen, eine Erweiterung der Legitimationsfundamente voraus, was wiederum neue Kanäle zur Willensäußerung und eine allgemeine Zugänglichkeit zu Entscheidungsprozessen erfordert, damit sich ein transnationaler politischer Wille herausbilden kann. Habermas zufolge ist es möglich, die konzeptuelle Verbindung zwischen den demokratischen Legitimationsformen und den herkömmlichen Formen staatlicher Organisation zu kappen, indem zum Beispiel die Beteiligung von Nichtregierungsorganisationen an Deliberationen des internationalen Verhandlungssystems institutionalisiert wird, was transnationale Entscheidungsprozesse für die nationalen Öffentlichkeiten transparent machen würde, durch die Bindung an lokale Diskussionsprozesse. Habermas versteht also die Option der Schaffung einer kosmopolitischen Öffentlichkeit als globale Erweiterung und Institutionalisierung der in den pluralistischen Nationalstaaten gereiften normativen Ressourcen, wobei das Engagement für universelle Rechte richtungsweisend sei. Diese erweiterte Sphäre der Deliberation würde sich in einem internationalen Netzwerk von Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen als

---

<sup>190</sup> Ebd., S. 126.

<sup>191</sup> Ebd., S. 127.

Ort des Dialogs zwischen dem Lokalen und dem Globalen institutionalisieren. Sie würde ihre Stellung als korrigierende Moralinstanz beibehalten, die sie gegenüber den nationalstaatlichen Institutionen innehatte.

Eine andere Aussicht auf die Herausbildung einer globalen Öffentlichkeit vertritt der italienische Philosoph Giacomo Marramao, der sich vom habermasschen Rationalismus zu distanzieren versucht und eine Revision des Öffentlichkeitskonzepts vorschlägt, damit sie weniger als kommunikativer Raum zum Austausch rationaler Argumente über Werte, sondern vielmehr als Raum der „Begegnung und der Auseinandersetzung von ‚narrativen‘ Versionen der Organisation der globalen Gesellschaft aus unterschiedlichen Erfahrungszusammenhängen und Lebenswelten“ aufgefasst wird.<sup>192</sup> Aus dieser Perspektive ist die Öffentlichkeit nicht länger das Terrain, in dem man vorrangig nach rationaler Verständigung und Rechtfertigung strebt – und wo von vornherein jene Subjekte und Gruppen im Vorteil wären, die über argumentative Kommunikationskompetenzen verfügen -; sie erhält nun auch eine narrative, kommunikativ-darstellende Dimension:

Auch wenn sie nicht in der Lage sind, ihre Wertentscheidungen, ihre Kultur, ihre Weltsicht argumentativ zu rechtfertigen, so können sie doch in der Lage sein, über die Erfahrungen, die sie mit diesen Wertentscheidungen im täglichen Leben machen, zu berichten: eine Erfahrung, die nicht nur rational, sondern auch emotional deutlich wird [...] Der Raum der Cosmopolis muss auch der Rhetorik, der Selbstdarstellung und der erzählenden Stimme offenstehen.<sup>193</sup>

Die Idee einer globalen Öffentlichkeit bei Marramao wird im Rahmen einer „universalistischen Differenzpolitik“ formuliert, die sich von der „universalistischen Identitätspolitik“ der Aufklärung, aber auch von der „antiuniversalistischen Differenzpolitik“ einiger Tendenzen des Kommunitarismus abgrenzen will. Aus dieser Sicht muss die Anerkennung der Differenz nicht zu einer Gleichsetzung von *Nicht-Messbarkeit* – dem Fehlen eines einheitlichen Bewertungsmaßstabes für unterschiedliche kulturelle Kontexte – und *Nicht-Vergleichbarkeit* unterschiedlicher Werteordnungen führen. Anders gesagt, kultureller Relativismus ist nicht gleichbedeutend mit ethischem Relativismus. Weil die Anerkennung der darstellenden Dimension der Öffentlichkeit nicht die bedingungslose Akzeptanz jedweder Narration bedeutet, werden in ihr der Rhetorik Grenzen gesetzt:

---

<sup>192</sup> Marramao 2004.

<sup>193</sup> Ebd.



Denn es gibt keine Gewähr dafür, dass eine narrative Strategie nicht im gleichen Maße wie eine argumentative ideologische Strategie nur der Selbstrechtfertigung und Autoapologie dient. In der unvermeidlichen Mischung aus Vernunft und Erfahrung, Argumentation und Narration, die die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen einer ‚glokalisierten‘ Welt kennzeichnet, muss eine demokratische Öffentlichkeit also Rhetorik zulassen, aber [...] nur unter der Bedingung, dass es sich um *tatsachengestützte Rhetorik* handelt und nicht um Rhetorik als solche.<sup>194</sup>

Da jedoch, und dies möchte ich im Unterschied zu Marramao betonen, die Unterscheidung zwischen „tatsachengestützter Rhetorik“ und „Rhetorik als solcher“ nicht selbst eine rhetorische sein kann, bleibt sie auf rationale Kriterien angewiesen, die sich als unverzichtbar erweisen, wenn es darum geht, legitime und illegitime Ansprüche in Konfliktsituationen zu unterscheiden.

Noch eine dritte analytische Annäherung an die Problematik der Weltöffentlichkeit muss hier vorgestellt werden: die des Soziologen Ulrich Beck. Beck verzichtet ausdrücklich auf jede normative Konzeption der Kosmopolitisation, um von ihr ein eher realistisches Bild zu zeichnen, das ein *epistemological turn* reflektiert, in dem die Grammatik des Sozialen und des Politischen durch eine Deontologisierung der „nationalen Perspektive“ neu definiert wird: „It became more widely understood that if the distinctions and boundaries between internal and external, national and international, local and global, ourselves and others grow more confused or hybridized, then the units, issues and basic concepts in each of the social sciences tend to become more contingent.“<sup>195</sup> Stattdessen erscheint ein Kosmopolitismus, der die zunehmende gegenseitige Abhängigkeit globaler Akteure über nationalstaatliche Grenzen hinweg als unbeabsichtigten und unvorhergesehenen Nebeneffekt der Modernisierung wahrnimmt. Darin unterscheidet sich Beck von den normativen, kantisch inspirierten Interpretationen des Kosmopolitismus, die eine neue Weltordnung als aktive und bewusste Erarbeitung begreifen.

Stärker als bei den Globalisierungsprozessen der Märkte werde die Kosmopolitisation der Realität durch Phänomene wie die Herausbildung vielfältiger Identitäten, die transnationale Verbreitung von Lebensstilen, das Auftauchen nichtstaatlicher politischer Akteure und Antiglobalisierungsbewegungen sowie von globalen juristischen Institutionen spürbar. Mit

---

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Beck (2004: 132).

den Worten von Beck führen nicht die Produktion und Verteilung von *goods* zur vollständigen Ausprägung der Kosmopolitisierung, sondern die Produktion und Verteilung von *bads*, die sich der Kontrolle durch staatliche Institutionen entziehen. Risiken wie der Klimawandel, der Terrorismus, AIDS, Migrationsbewegungen, elektronische Viren, Armut auf der ganzen Welt, Atommüll, die Auswirkungen gentechnisch veränderter Lebensmittel, Wassermangel, die Gefahr neuer Hungersnöte infolge der Verwendung von Agrarprodukten zur Herstellung von Agrotreibstoffen usw. verdeutlichen die Verflechtung einer globalen Gesellschaft, die von den durch die Expansion des Kapitalismus und der instrumentellen Rationalität erzeugten Unsicherheiten bedroht ist, und schaffen das Bewusstsein einer Öffentlichkeit, die einen globalen Blick für Gefahren und Verantwortlichkeiten entwickelt:

In an age in which belief and confidence in class, nation and progress has become in varying degrees questionable, the global perception of global risks is perhaps the last – ambivalent – source of new commonalities and interconnected action. However paradoxical it may seem, there is also ground for hope in the fact that the world risk society marks an epoch in which forced-risk-cosmopolitanization changes into a no less forced global public awareness of the ongoing process of risk-cosmopolitanization.<sup>196</sup>

Die Risiken führen zur Entstehung eines Publikums unter unwahrscheinlichen Bedingungen, sie werden zu einem „negativen Kommunikationsmedium“, da sie eine Kommunikation erzwingen, die unter anderen Umständen nicht stattfinden würde, sie erzwingen Einheit über die Differenzen antagonistischer Parteien hinweg und brechen mit der Selbstbezüglichkeit der nationalstaatlichen politischen Agenden: „Instead of national and universal integration of values, the global character of dangers reflected in a world public brings with it a new dialectic of conflict and cooperation beyond frontiers. Only in this way, on pain of disaster, can the necessary formulas be found and negotiated for a consensus on international action and institutions.“<sup>197</sup> Unübersehbar in den Formulierungen von Beck ist eine unter dem Eindruck der globalen Interdependenzen vorgenommene Aktualisierung der Beschreibung der Öffentlichkeit von John Dewey, in der dieser sie als nicht einkalkulierte Konsequenz der miteinander verflochtenen menschlichen Transaktionen beschrieben hatte.

---

<sup>196</sup> Ebd., S. 145.

<sup>197</sup> Ebd.

### 3.7. Die dramaturgische Konzeption der öffentlichen Sphäre

Zum Abschluss soll eine Auffassung der Öffentlichkeit vorgestellt werden, die sich weniger mit deren argumentativen Aspekten befasst als vielmehr mit ihrem Charakter als Sphäre des Takts und der durch Konventionen regulierten Expressivität, deren Einhaltung eine feste Distanz zwischen Menschen festlegt. Da die Akzeptanz der daraus entstehenden Codes mit der gemeinsamen Ausführung von Rollen verknüpft ist, handelt es sich um eine *dramaturgische* Konzeption der Öffentlichkeit.

Die Idee, dass das menschliche Leben einer Theateraufführung gleicht, ist natürlich nicht neu. Beispiele dafür finden wir schon in der Antike: In seinen *Gesetzen* beschreibt Platon die Menschen als Spielzeug und Marionetten in der Hand der Götter, während in der Vision der Stoiker die Individuen als bloße Ausführende einer unveränderbaren Rolle erscheinen. Im Mittelalter war zwar das Privileg der Sichtbarkeit der „repräsentativen Öffentlichkeit“ auf eine kleine soziale Gruppe beschränkt, daneben existierte jedoch auch die Vorstellung, dass jedes Subjekt vor dem allgegenwärtigen Blick Gottes eine überzeugende Rolle darzustellen hatte. Diese Idee ist bis weit in die Neuzeit hinein zu finden und verstärkte sich sogar noch nach der Reformation. Die Auffassung, dass die Subjekte unabänderlich zugleich Schauspieler und Zuschauer füreinander seien, wurde im Barock auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens weiter ausgeprägt. Die Subjekte wurden als abgeschlossene Wesen wahrgenommen, die aus strategischen Gründen miteinander in Beziehung stehen – dies geht aus den Schriften jener Zeit über das höfische Leben hervor, zum Beispiel bei Baltasar Gracián, wo das Wahre des eigenen Scheins und das Tragen einer Maske als unentbehrliche Requisiten des Erfolgs empfohlen wurden. Nicht zufällig ist dies die Zeit, in der die Metapher des *Theatrum mundi*, der Welt als großem Theater, geläufig wird.<sup>198</sup>

Zwar gilt Montaigne als derjenige, der in der Neuzeit zuerst auf die Spaltung zwischen sozialer Rolle und dem Innenleben des Individuums hinwies, es ist aber zweifellos Rousseau, der erstmals die natürliche Spontaneität verteidigte und Gebräuche und Konventionen ablehnte, die er als soziale Zwänge empfand, welche die Äußerungen des authentischen individuellen Wesens und seiner wahren Gefühle unterbinden. Rousseau assoziiert diese Theatralität mit der großen Stadt, wo sich Fremde auf der Suche nach Prestige und im

---

<sup>198</sup> Früchtl 2001; González 2006.

Bestreben, andere zu beeindrucken, zur Schau stellen und damit ein öffentliches Leben führen, das sich von der Tugendhaftigkeit des natürlichen Lebens entfernt.<sup>199</sup> Bekanntermaßen wird es von der Epoche der Romantik an in der westlichen Kultur zu einer gängigen, immer wiederkehrenden Vorstellung, dass man erst dann zu Authentizität findet, wenn man beginnt, auf die eigene, von sozialem Blendwerk erstickte innere Stimme zu hören. Auf der Suche nach dem Unmittelbaren, das aller Inszenierung vorangeht, wird das Innere, das ‚Authentische‘, mit dem Bereich des Privaten, das Äußere dagegen, die ‚Maskerade‘, mit dem Bereich des Öffentlichen gleichgesetzt.<sup>200</sup>

Anders als die von Rousseau inspirierte Kritik an der verderblichen Vergesellschaftung sehen jedoch die meisten Vertreter der Aufklärung den Schein und die Simulierung bei bestimmten gesellschaftlichen Umgangsformen als notwendige Voraussetzung zivilisierten Verhaltens an. So spricht sich Kant für eine Form der gesellschaftlichen Inszenierung aus, weil sie positiv zur moralischen Bildung beitrage.<sup>201</sup> Marx wiederum beobachtet eine Spaltung zwischen natürlichem Gesicht und „ökonomischer Charaktermaske“, also der äußerlich durch Produktionsverhältnisse und Klassenzugehörigkeit auferlegten Maske. Die Persönlichkeit des Einzelnen werde auf diese Weise durch seine Funktion im ökonomischen System eingeschränkt: Die Subjekte treten als Personifizierungen der Systemverhältnisse auf. Erst in einer klassenlosen Gesellschaft könne der Schematismus der Charaktermaske aufgehoben werden.<sup>202</sup> Bei Nietzsche verschwindet der Gegensatz zwischen authentischem Wesen und Maske, er betont die Vornehmheit des Versteckens hinter der Maske: „Zur feineren Menschlichkeit gehört, Ehrfurcht ‚vor der Maske‘ zu haben und nicht an falscher Stelle Psychologie und Neugierde zu treiben.“<sup>203</sup> Verstellen und Verbergen von Emotionen sind für Nietzsche kennzeichnend für einen tiefen Geist, den hohen Menschen, der sich auf diese Art und Weise vom Exhibitionismus der Masse abgrenzt und mit diesem aristokratischen

---

<sup>199</sup> „Der Mensch der Gesellschaft existiert gänzlich in seiner Maske. Da er fast niemals in sich selbst lebt, ist er sich selbst immer fremd und fühlt sich unbehaglich, wenn er gezwungen wird, sich auf sich selbst zu besinnen. Was er ist, gilt ihm nichts; was er scheint gilt ihm alles.“ Rousseau (1998: 475)

<sup>200</sup> Vgl. Früchtel 2001.

<sup>201</sup> So zu finden im Abschnitt „Von dem erlaubten moralischen Schein“ seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: „Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler: sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützlichkeits an, ohne irgendjemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder andere, dass es hiermit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, dass Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Gesinnung über.“ Kant (1964: 442f.).

<sup>202</sup> Vgl. Weihe 2004.

<sup>203</sup> Nietzsche (2000: 7193).

Verhalten ein „Pathos der Distanz“ hervorruft: „Vornehm ist der Zweifel an der Mitteilbarkeit des Herzens; die Einsamkeit nicht als gewählt, sondern als gegeben.“<sup>204</sup> Der große Mensch „findet es geschmacklos, wenn er vertraulich wird; und er ist es gewöhnlich nicht, wenn man ihn dafür hält. Wenn er nicht zu sich redet, hat er seine Maske.“<sup>205</sup>

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit möchte ich die von Helmuth Plessner und Richard Sennett herausgearbeitete Schutzfunktion der ‚Maske‘ hervorheben, die diese erlangt, wenn die Subjekte an die Öffentlichkeit treten. Im Abstand von einem halben Jahrhundert beschäftigten sich beide Autoren mit der Spannung zwischen dem Impuls, der den Menschen dazu treibt, öffentlich aufzutreten, und der Furcht, die dieser Impuls den Menschen einflößt, da sie zwar gesehen werden wollen, aber gleichzeitig Schutz vor übermäßiger Sichtbarkeit brauchen. Während Plessner zeigt, welche Rolle die Konventionen für den Schutz des Individuums spielen, betont Sennett ihre Funktion beim Schutz des Öffentlichen vor der Invasion einer sich immer stärker ausbreitenden Intimität. Beide kritisieren die Ideologien, die versuchen, die Distanzierung zu beseitigen, die sie als Grundbedingung kollektiven Lebens ansehen: Für Plessner sind das der Kommunismus und der Nationalsozialismus, die in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit dem Liberalismus konkurrierten und eine allumfassende Vergemeinschaftung anstrebten; für Sennett ist es die „Ideologie der Intimität“, in der jegliche soziale Beziehung als realer, glaubwürdiger und authentischer gilt, je mehr sie sich den intimen und psychologischen Bedürfnissen der Subjekte nähert.

Plessner beschreibt die Gesellschaft als „Einheit des Verkehrs unbestimmt vieler einander unbekannter und durch Mangel an Gelegenheit, Zeit und gegenseitigem Interesse höchstens zur Bekanntschaft gelangender Menschen.“<sup>206</sup> Diese Beziehung verlangt eine Ethik der Distanz, die sich auf Konventionen und Spielformen stützt, „mit denen sich die Menschen nahe kommen, ohne sich zu treffen, mit denen sie sich voneinander entfernen, ohne sich durch Gleichgültigkeit zu verletzen.“<sup>207</sup> Der durch Takt und Zartheit geschützte Raum, in dem diese unverbundenen Individuen miteinander in Kontakt treten, ist die Öffentlichkeit. In diesem Raum kann nur die Distanz die unweigerliche Zweideutigkeit der menschlichen Existenz erträglich machen: „Wir wollen uns sehen und gesehen werden, wie wir sind, und wir wollen ebenso uns verhüllen und ungekannt bleiben, denn hinter jeder Bestimmtheit unseres Seins

---

<sup>204</sup> Ebd., S. 10321.

<sup>205</sup> Ebd., S. 9523.

<sup>206</sup> Plessner (2001: 80).

<sup>207</sup> Ebd.

schlummern die unsagbaren Möglichkeiten des Andersseins“.<sup>208</sup> Wir sehnen uns nach der Gestalt, die uns fremde Urteile verleihen können, gleichzeitig aber wollen wir vor dieser uns auferlegten Festschreibung fliehen. In diesem Spannungsfeld, so Plessner, manifestieren sich zwei Grundkräfte des Seelenlebens: „der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit.“<sup>209</sup> Dieser Widerspruch erwächst aus der unverrückbaren Tatsache unserer Doppelsexistenz als Leib und Seele, da der Leib die Seele nur unvollkommen ausdrücken kann: der Leib prägt

„das Unsichtbare in Gesicht, Haltung, Figur und Gesten plastisch aus. Aber was er ausprägt, das vorbewußte Seelische, gewisse fundamentale Charakterzüge, denen die Person nicht entfliehen kann, die ebenso ihre Stärke als ihre Schwäche, ihr Gutes ebenso als ihr Schlechtes verraten, enthüllt einerseits zu viel, andererseits zu wenig. Das Bild eines Wesens ist immer Schema, vereinfachte und vergrößerte Darstellung eines nie ganz Darstellbaren und Ausschöpfbaren, das in seine Möglichkeiten genommen und als ein Unendliches geachtet sein will, auch wenn ihm schicksalhafte Grenzen, Stammformen seiner Existenz, nun einmal gezogen sind, über die es nicht hinaus kann und an welche doch seine Physiognomie beständig erinnert. Wo der Mensch Sichtbarkeit und Mittelbarkeit erstrebt, ist sie ihm, wie oft, versagt; wo er sie flieht, ist sie beständig da.“<sup>210</sup>

Das öffentliche Erscheinen verspricht Form, Begegnung und Anerkennung, gleichzeitig ist es aber Herausforderung und Kampf, man liefert sich der Enttäuschung aus und der Gefahr, sich lächerlich zu machen. Nur durch den Schutz einer *Maske* findet diese Spannung ein Gleichgewicht. Mit Hilfe der Maske, schreibt Plessner, „verallgemeinert und objektiviert“ sich der Mensch und wird „bis zu einem gewissen Grade unsichtbar, ohne doch völlig als Person zu verschwinden.“<sup>211</sup> Weiter führt Plessner aus:

Das Individuum muß zuerst sich eine Form geben, in der es unangreifbar wird, eine Rüstung gleichsam, mit der es den Kampfplatz der Öffentlichkeit betritt. Auf solche Art sichtbar geworden, verlangt es entsprechende Beziehung zu anderen, Antwort von anderen [...] Ohne irrealer Kompensation einer Form in die Öffentlichkeit zu gehen, ist ein zu großes Wagnis. Mit dieser irrealen Kompensation maskiert sich jedoch der Mensch, er verzichtet auf sein Beachtet- und Geachtetwerden als Individualität, um wenigstens in einem stellvertretenden Sinne, in einer besonderen Funktion, repräsentativ zu wirken und geachtet zu sein[...] Kann der Mensch es

---

<sup>208</sup> Ebd., S. 63.

<sup>209</sup> Ebd.

<sup>210</sup> Ebd., S. 74.

<sup>211</sup> Ebd., S. 81.

nicht wagen, einfach und offen das zu sein, was er ist, so bleibt ihm nur der Weg, etwas zu sein und in einer Rolle zu erscheinen.<sup>212</sup>

Die soziale Rolle mit ihren assoziierten Bedeutungen schafft die Maske, und obgleich so die „ursprüngliche Tendenz auf Respektierung und inneres Verständnis der eigensten Persönlichkeit“<sup>213</sup> nicht vollständig befriedigt wird, wandelt sie sich zu „einer irrationalen Sphäre von Bedeutungen und Geltungen“<sup>214</sup> mit verbindlichem Charakter (persönlicher Nimbus, Prestige, Zeremoniell). Gleichzeitig wird so eine distanzierte Beziehung zwischen den Personen gepflegt, die „weder zu weit noch zu eng werden kann, weil die Starrheit der jeweiligen Bedeutung, mit der sie sich begegnen, es verhindert.“<sup>215</sup> Die Aufrechterhaltung dieser Formen, so Plessner, erfüllt denselben Zweck wie das Befolgen von Spielregeln. Die Regeln der Distanz, die das Auftreten des Individuums in Rollen ermöglichen, sind die Grundlage des öffentlichen Lebens. Diese Unterwerfung unter Regeln und Konventionen, fährt Plessner fort, bedeutet dabei nicht den Verlust einer authentischen Existenz in einer zu überwindenden historischen Gesellschaftsordnung, sondern ermöglicht erst das soziale Zusammenleben: „Wer darin eine Selbstentfremdung sehen wollte, verkennt das menschliche Wesen und schiebt ihm eine Existenzmöglichkeit unter, wie sie auf vitalem Niveau die Tiere und auf geistigem Niveau die Engel haben [...]. Nur der Mensch erscheint als Doppelgänger, nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen, privat, als er selbst“<sup>216</sup>.

Fünfzig Jahre nach der Veröffentlichung der *Grenzen der Gemeinschaft* von Plessner beschreibt Richard Sennett die Öffentlichkeit erneut als Sphäre von Konventionen und Rollenrepräsentation. Die Bereitschaft zur Distanzwahrung zwischen den Individuen, die Plessner mit den Begriffen „Takt“ und „Zartheit“<sup>217</sup> umreißt, wird von Sennett als Ausdruck von „Zivilisiertheit“ bezeichnet:

Zivilisiertheit ist ein Verhalten, das die Menschen voreinander schützt und es ihnen zugleich ermöglicht, an der Gesellschaft anderer Gefallen zu finden. Eine Maske zu tragen gehört zum Wesen der Zivilisiertheit. Masken ermöglichen unverfälschte Geselligkeit, losgelöst von den

---

<sup>212</sup> Ebd., S. 82.

<sup>213</sup> Ebd.

<sup>214</sup> Ebd.

<sup>215</sup> Ebd., S. 83.

<sup>216</sup> Plessner (1960: 18).

<sup>217</sup> *Takt*, schreibt Plessner, „ist die willige Geöffnetheit, andere zu sehen und sich selber dabei aus dem Blickfeld auszuschalten, andere nach ihrem Maßstab und nicht dem eigenen zu messen.“ Das wichtige Symptom des Takts, führt Plessner fort, ist die *Zartheit*: „Sie ist das einzige Mittel, den geselligen Verkehr möglich und angenehm zu gestalten, weil sie nie zu nahe noch auch zu ferne kommen lässt.“ Plessner (2001: 107).

ungleichen Lebensbedingungen und Gefühlslagen derer, die sie tragen. Zivilisiertheit zielt darauf, die anderen mit der Last des eigenen Selbst zu verschonen [...] Zivilisiertheit bedeutet, mit den anderen so umzugehen, als seien sie Fremde, und über diese Distanz hinweg eine gesellschaftliche Beziehung zu ihnen aufzunehmen.<sup>218</sup>

Ähnlich wie Plessner beschreibt Sennett die Öffentlichkeit als eine Sphäre, die durch Konventionen geregelt wird, die einen zivilisierten Umgang zwischen Fremden ermöglichen. Das in dieser Sphäre gezeigte Verhalten könne in doppeltem Sinne charakterisiert werden: „Es ist erstens ein Handeln, das einen gewissen Abstand von der Person des Handelnden, seiner Biographie, seinen Lebensverhältnissen und Bedürfnissen wahrt. Und zweitens gehört zu diesem Handeln die Erfahrung der Vielfalt.“<sup>219</sup> Zwar gebe diese Definition eine Grundbedingung sozialen Lebens wieder, auch sei sie „zeitlich und räumlich unbeschränkt, denn sie läßt sich im Prinzip auch auf einen Stamm von Jägern und Sammlern oder auch auf eine indische Stadt im Mittelalter anwenden“,<sup>220</sup> dennoch sei ein Zusammenhang zwischen Zivilisiertheit und Urbanität offensichtlich, der aufweise, dass das Auftauchen eines öffentlichen Lebens mit diesen Charakteristika in der modernen Welt mit dem Entstehen der Großstadt als Siedlungsform verbunden sei, die die Konsolidierung von Glaubhaftigkeitscodes zur gegenseitigen Interpretation der Handlungen erfordere, da sie das Zusammentreffen einander fremder Personen ermögliche.

Sennett beschreibt, wie zu Beginn des 17. Jahrhunderts in den großen europäischen Hauptstädten eine „öffentliche Geographie“ entstand, die auf der gemeinsamen Befolgung von Konventionen basierte, die den visuellen und den verbalen Ausdruck in der Öffentlichkeit lenkten. Dieses strikte Befolgen von Regeln und Konventionen habe dazu geführt, dass die Rollen im Alltagsleben genauso wie Theaterrollen verstanden und gespielt wurden: „Die Schauspielerei in Gestalt von Umgangsformen, Konventionen und rituellen Gesten ist der Stoff, aus dem öffentliche Beziehungen geformt werden und ihre emotionale Bedeutung gewinnen [...]. Spielen, Schauspielen und Handeln erfordern stets einen Glauben an Konventionen, wenn sie expressiv sein sollen. Für sich genommen ist die Konvention das stärkste Ausdrucksmittel im öffentlichen Leben.“<sup>221</sup> Diese Kontinuität des Handelns auf der Bühne und auf der Straße werde in vier Aspekten deutlich: 1) In beiden Situationen gibt es ein

---

<sup>218</sup> Sennett (2002: 335)

<sup>219</sup> Ebd., S. 119.

<sup>220</sup> Ebd.

<sup>221</sup> Ebd., S. 48, 58.



Publikum, und es stellt sich die Frage, wie Glaubwürdigkeit unter Fremden erzeugt werden kann; 2) Das glaubwürdige Erscheinen auf der Straße erfordert Regeln, die Kontinuität mit den Regeln aufweisen, welche die Reaktionen des Publikums bei einer Theateraufführung leiten; 3) Wenn das Problem der Glaubwürdigkeit vor einem Publikum in beiden Bereichen mit denselben Codes gelöst wird, entsteht eine öffentliche Geographie, die als von persönlichen Beziehungen unabhängig anerkannt wird und die, gestützt auf Glaubhaftigkeitscodes, die Entfaltung des Subjekts in verschiedenen Situationen erlaubt; 4) Durch die Konstituierung dieser öffentlichen Geographie nimmt der soziale Ausdruck des Subjekts gegenüber anderen Personen die Form einer „Darstellung von Gefühlen“ an, die für sich selbst sprechen, also dabei nichts vom individuellen Wesen zeigen.<sup>222</sup> Die Konventionalisierung der Interaktionen garantiert, dass die Subjekte ihre Rollen glaubwürdig ausfüllen, weil sie sich auf Glaubhaftigkeitscodes stützen, wodurch die Gesten und Zeichen real und objektiv werden, unabhängig davon, wer sie anwendet.

Sennett hält fest, dass diese für die Expressivität im Ancien Régime typische Beziehung zwischen der Glaubhaftigkeit auf der Straße und im Theater auf zwei Prinzipien basierte: der Körper wurde als Kleiderpuppe angesehen, und die Sprache nicht als Symbol, sondern als Zeichen. Die Kleidung diente der Dekoration und den Konventionen, weshalb der Körper, der sie trug, eine Puppe und kein expressiver lebendiger Organismus mit individuellem Wert war. Die Sprache wiederum tat etwas kund, was „an und für sich unabhängig von äußeren Situationen oder der Person des Sprechers Geltung hatte.“ Ausführlich beschreibt Sennett die konventionelle Bedeutung der farbenprächtigen Kleider der Menschen, auf welche sich die Aufmerksamkeit der täglichen Interaktionen konzentrierte, ohne dass die Akteure erwartet hätten, dass dieses äußere Erscheinungsbild zeige, wie die Subjekte „in Wirklichkeit“ seien. Ähnlich wurde die Sprache als Gesamtheit gemeinsam verwendeter Zeichen verstanden, von der man auch nicht erwartete, dass sie symbolisch etwas subjektiv Einzigartiges ausdrücke. Wenn die Individuen innerhalb dieser Konventionen glaubwürdig handelten, hielten sie eine Trennung und ein Gleichgewicht zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten aufrecht.

Nach Sennett war der Gebrauch der Sprache als Zeichen in der für die Kaffeehäuser typischen Kommunikation zu Beginn des 18. Jahrhunderts am ausgeprägtesten. Mit der schwindenden Bedeutung der Kaffeehäuser seit Mitte des Jahrhunderts traten die entstehenden öffentlichen

---

<sup>222</sup> Ebd., S. 60.

Parks als Orte einer neuen Sozialität auf, in der nicht der für die Begegnungen in jenen Lokalen typische Dialog vorherrschte, sondern flüchtige Kommunikationsformen, bei denen es eher darum ging, „inmitten von Fremden zu sehen und gesehen zu werden“. Auch die Theater – bis dahin *die* Orte der Begegnung schlechthin – bekamen die Veränderungen zu spüren, die die Expressivität des Publikums einschränkten. Bis dahin war es nicht ungewöhnlich, dass das Publikum auf die Bühne gehen und während der Aufführungen seinen Emotionen freien Lauf lassen konnte, weil man, wie Sennett schreibt, davon ausging, dass die Welt der Schauspieler dieselbe wie die der Zuschauer sei. Von diesem Moment an jedoch wurden die Zuschauer in den Theatern deutlich von den Künstlern getrennt, die Säle wurden verdunkelt und die Aufmerksamkeit richtete sich nun ausschließlich auf die erleuchtete Bühne, so dass die bisherigen Mitspieler zu schweigenden Zuschauern wurden.

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts, so Sennett weiter, begann man, die Sprache mehr und mehr als Symbol zu verwenden und das persönliche Erscheinungsbild als Ausdruck von Singularität zu interpretieren. Die noch zur Zeit des Ancien Régime gängige Vorstellung, es gebe so etwas wie einen natürlichen Charakter, der allen Menschen gemein sei, wich der Vorstellung von einer individuellen Persönlichkeit, die von jedem Subjekt gestaltbar sei, das es wage, gesellschaftliche Konventionen in Frage zu stellen, die seitdem als Einschränkung der eigenen Spontaneität empfunden wurden. Die aufkeimenden Forderungen, private Individualität ausdrücken zu können, führten zu einer Schwächung der sozialen Rolle, auf die sich die Existenz des öffentlichen Menschen stützte: Die soziale Welt verlor die Transzendenz, die von den Konventionen gestützt wurde, und reduzierte sich auf die Immanenz der unmittelbaren Erfahrung, auf die persönliche Sensibilität, wodurch das Gleichgewicht zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zerstört wurde. Die Kleidung jedoch, die Art und Weise zu sprechen, und die sichtbaren Verhaltensweisen, die jetzt den individuellen Charakter offenbarten, weckten gleichzeitig die Befürchtung, dass die Subjekte zu viele eigene Gefühle äußern könnten und damit verletzlich würden. Formen und Farben besonders der Männerkleidung wurden deshalb diskreter, Selbstkontrolle und Verbergen von Emotionen galten von nun an als elegant.

Sennett beschreibt einen Prozess, in dem sich das Schweigen als ein im öffentlichen Leben angemessenes Verhaltensmuster durchsetzte und die Subjekte ihr Ausdrucksvermögen und ihre theatralen Fähigkeiten verloren. Während nur einige wenige (Demagogen, Künstler) weiterhin öffentlich ihre Emotionen ausdrückten und damit Prestige und Macht gewannen,

zog sich die Mehrheit aus Angst vor einer misslungenen Zurschaustellung zurück. Es kam zur Spaltung der öffentlichen Sphäre in einen Raum schweigsamer Beobachtung durch die Mehrheit und einen Raum der darstellenden Aktion, der einigen Minderheiten vorbehalten war: „Diese Leute beherrschten die Zuschauer oder Zuhörer, vor denen sie auftraten, eher, als dass sie mit ihnen interagierten. Nach und nach büßte das Publikum den Glauben an die eigene Urteilskraft ein; aus Zeugen wurden Zuschauer. Die Zuhörer und Zuschauer verloren das Gefühl, selbst aktive Kraft, selbst Publikum im eigentlichen Sinne zu sein.“<sup>223</sup> Seitdem, schlussfolgert Sennett, glichen sie Schauspielern, die ihrer Kunst beraubt wurden.

Habermas kritisierte in der von Sennett gezeichneten Interpretation der Öffentlichkeit eine falsche historische Übertragung repräsentativer Elemente in die klassische bürgerliche Epoche und damit die Verkennung einer besonderen Dialektik zwischen subjektiver Innerlichkeit und der Öffentlichkeit, die sich im 18. Jahrhundert mit der Herausbildung einer literarischen öffentlichen Sphäre etablieren konnte.<sup>224</sup> Diese Kritik zeugt von dem im gesamten habermasschen Werk anzutreffenden Interesse an der Unterscheidung zwischen einer Öffentlichkeit als Sphäre des Meinungs-austauschs zwischen Gesprächspartnern, die sich über politische, wissenschaftliche oder literarische Angelegenheiten verständigen wollen, und einer öffentlichen Sphäre als Ort der Selbstdarstellung, in der man Sichtbarkeit vor Zuschauern erlangen will.<sup>225</sup> Die erstgenannte Form der öffentlichen Sphäre entstehe durch *kommunikative Handlungen*, während in der zweiten *dramaturgische Handlungen* vorherrschten, als Interaktionsform zwischen Subjekten, die sich in Szene setzen und damit füreinander Zuschauer werden, die über eine kontrollierte Enthüllung ihrer Subjektivität einen bestimmten Eindruck auf die anderen erwecken wollen. Diese Handlungen seien mit einer subjektiven Welt verbunden, zu der nur der Sprecher Zugang habe, so dass der sie begleitende Geltungsanspruch, die Wahrhaftigkeit hinsichtlich der Absichten und Intentionen eines Sprechers, nicht diskursiv einlösbar sei, sondern sich hauptsächlich auf das Vertrauen und die Glaubwürdigkeit stütze, die in der Kommunikation unterstellt werden, bzw. dass die Wahrhaftigkeit, wenngleich indirekt und begrenzt, im Verlauf des Kommunikationsprozesses aus der Übereinstimmung zwischen Äußerungen und Verhalten des Sprechers abgeleitet werde. Aufgrund dieser Einschränkungen vermutet Habermas, dass diese Handlungen seitens

---

<sup>223</sup> Ebd., S. 332.

<sup>224</sup> „Der maskierte Auftritt, welcher private Gefühle, Subjektives überhaupt den Blicken entzieht, gehört aber zu dem hochstilisierten Rahmen einer repräsentativen Öffentlichkeit, deren Konventionen schon im 18. Jahrhundert zerbrechen, als sich die bürgerlichen Privatleute zum Publikum und damit zum Träger eines neuen Typs von Öffentlichkeit formieren.“ Habermas (1990: 17).

<sup>225</sup> Habermas 2005.

der handelnden Subjekte darauf gerichtet sein können, spezifische Wirkungen hervorzurufen und dadurch letztlich die Struktur der zweckorientierten Handlungen mit ihrem parasitären Charakter als verdeckte Strategien teilen könnten.<sup>226</sup> Sennett und Plessner wiederum sehen dramaturgische Handlungen eher als Äußerungen von Takt denn als Taktik an und verweisen auf die Bedeutung ihrer Spielregeln<sup>227</sup> für die Herausbildung von Formen des sozialen Zusammenlebens, durch welche das Öffentliche und das Private in ein Gleichgewicht gebracht werden, ohne einander zu beeinträchtigen.

---

<sup>226</sup> Habermas (1981: 128).

<sup>227</sup> Auch für Johan Huizinga sind strategische Spiele nur eine Modalität des Spiels und nicht ihre höchste Ausprägung.