

Rosalind C. Morris

Thesen zur neuen Öffentlichkeit

2012

<https://doi.org/10.25969/mediarep/597>

Veröffentlichungsversion / published version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Morris, Rosalind C.: Thesen zur neuen Öffentlichkeit. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, Jg. 7 (2012), Nr. 2, S. 115–131. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/597>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under a Deposit License (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual, and limited right for using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute, or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the conditions of use stated above.

THESEN ZUR NEUEN ÖFFENTLICHKEIT

Thailand, die Philippinen, Tunesien, Ägypten, Libyen, die Vereinigten Staaten, Mexiko, Frankreich, England, Italien, Griechenland. Überall in der Welt erhebt sich das wiederkehrende Gespenst einer Menschenmenge, die Veränderung fordert. Die Menge erhebt sich öffentlich, scheinbar unmittelbar, aber auch als offenbar unumgängliche Manifestation eines Anfangs, der nur zeitweilig vom Staat unterdrückt wurde. Sie stellt ihre Forderungen im Namen einer Öffentlichkeit, die sie zu verkörpern scheint, die aber sowohl zeitlich als auch räumlich über sie hinausgeht. Sie nimmt einen materiellen Ort mit definitiven Parametern in Besitz, bringt ihren Diskurs aber gleichzeitig über den immateriellen Raum der globalen Medien in Umlauf. Und sie spricht mit einer Stimme, die im offenbar transparenten Idiom einer transnationalen Sprache der Demokratie ertönt, einer Stimme, von der man sagt, sie habe nur auf die Gelegenheit gewartet, ertönen zu können: die Stimme des Volkes. Und doch ist dieses Sprechen nicht mehr im Sinne einer kommunikativen Handlung zu verstehen, erscheint es doch in einer Arena der Spiegelungen auf eine Art und Weise, die das, was man sehen kann, von dem trennt, was man hören kann. Im Verlauf dieses Prozesses wurden die Möglichkeiten der repräsentativen Politik umgestaltet. Wie ist diese Metamorphose in der langen Beziehungsgeschichte zwischen Medien und Politik zu verstehen?

1.

«Wir sind die 99%», beteuern die Demonstranten von Occupy Wall Street (OWS) – wo immer man auf sie stößt: in New York, Oakland, Seattle, Chicago, Washington und an vielen anderen Orten. Die Bewegung bewegt sich, entspringt und wächst an einem Ort, bis sie woandershin weiterziehen muss. Sie löst sich auf und reformiert sich vor dem Einschreiten städtischer Beamter und der Polizei oder als Reaktion darauf und mutiert dabei täglich entsprechend

den Anforderungen der jeweiligen Organisationen und Individuen, die an ihrer Peripherie hinzukommen oder von ihrem metamorphosierenden Körper abfallen. Was all diese Ausdrucksformen teilen, ist der Ort, an dem sie auftauchen, nämlich die Straße. Obgleich sie in allen imperialen Momenten ein Medium der Staatsgewalt war, ist die Straße (nicht der Weg oder Pfad) ein Zeichen von Modernität, dessen soziale Form die Vernetzung¹ und dessen koordinierender ideologischer Wert die Mobilität ist. Die Straße ist vielerorts der letzte öffentliche Raum eines Territoriums, das heutzutage als reiner (Privat-)Besitz wahrgenommen wird. Von daher ergibt es durchaus einen Sinn, dass die unbestimmte Masse nicht die Arena oder Agora zum Ort ihrer mobilen Versammlung macht, sondern diesen asphaltierten <Zwischenraum>.

Die Protestierenden bedienen sich einer Rhetorik der Fast-Absolutheit, der 99 %, deren gleichzeitige Nähe und Distanz zum absoluten Konsens eine Bemerkung wert ist. Zum einen bildet diese statistische *Zahl* der Wohlstandsverteilung die Grundlage für einen Anspruch auf Repräsentativität und Legitimität. Sie verweist auf etwas, *das es schon gibt*. Zum anderen begründet sie die Forderung nach der Vertretung von Interessen, die ausdrücklich anders sind als die der herrschenden Minderheit. Diese Forderungen reichen von einer höheren Besteuerung der 1 % bis zu einem kompletten wirtschaftlichen Strukturwandel. In jedem Fall bezieht sich die Forderung jedoch auf etwas, das *noch nicht gibt*. Die Rhetorik ist also gespalten, das Nicht-Existierende begründet sich selbst im Existierenden, und zwar auf der Basis eines idealen Isomorphismus zwischen den materiellen Interessen einer Mehrheit – die nichtsdestotrotz in statistischer Form abstrahiert wird – und deren repräsentativer *Macht* im Bereich der Politik. In diesem Zusammenhang spielt es keine Rolle, dass die Occupy-Bewegung wie auch die konservative Tea-Party-Bewegung, welche sowohl eine Parallele zu ihr darstellt als auch ihre Antithese, nur etwa ein Drittel der US-Bevölkerung als ideologisch Verbündete beansprucht.² Die Rhetorik der 99 % ist keine Darstellung ideologischen Engagements, sondern die Verkündung effektiver Ungerechtigkeit. Nur auf dieser Basis und aufgrund der Wahrnehmung einer Lücke anstelle eines idealen Isomorphismus bildet sie die ethisch-politische Grundlage für die Aktionen der Occupy-Bewegung im Namen einer größeren Anhängerschaft, deren Interesse sie zu verstehen, zu dienen und symbolisch zu verkörpern behauptet.

In der Vorstellung von Gerechtigkeit, welche die Occupy-Bewegung antreibt, ist Proportionalität ein wesentliches Prinzip. Es ist das unwiderlegbare Extrem des Ungleichgewichts zwischen den Wenigen und den Vielen, das die treibende Kraft der Protestbewegungen bildet. In den Vereinigten Staaten besitzen die obersten 1 % heute einen größeren Anteil am nationalen Reichtum als jemals zuvor seit 1928.³ Doch beruht die Grenzziehung der Opposition zwischen dem 1 % und den 99 % auf der Auslöschung enormer sozioökonomischer Unterschiede innerhalb der 99 %-Kategorie, die von den Mittellosesten unter den Dauerarbeitslosen bis zum begüterten Manager alles umfasst. In Wahrheit

¹ Damit meine ich anonyme und flüchtige Kontakte und nicht die Beziehungen, die sich aus vorgegebenen und dauerhaften Strukturen ergeben.

² Laut einer gemeinsamen Umfrage des Public Religion Research Institute und des Religion News Service sympathisieren etwa ein Drittel der Amerikaner *entweder* mit der Occupy-Bewegung *oder* mit der Tea-Party-Bewegung. Vgl. *Survey: 3 in 10 Americans identify with Occupy, Tea Party Movements* unter <http://religion.blogs.cnn.com/2011/11/17/survey-a-third-of-americans-identify-with-occupy-tea-party-movements/>, gesehen am 10.12.2011.

³ Ein kurzer Überblick über die Verteilung des Wohlstands in den USA findet sich bei Sylvia Allegretto, *The State of Working America's Wealth: Through volatility and turmoil, the gap widens*, EPI Briefing Paper, Nr. 292, unter http://epi.3cdn.net/2a7ccb3e9e618f0bbc_3nm6idnax.pdf, gesehen am 15.12.2011.

ist der Diskurs der 99 % kein Klassendiskurs, sondern das Gegenteil davon, ja seine Apotheose. Es ist ein Diskurs und eine moralische Ikonologie von Gerechtigkeit in Form von Proportionalität. Deshalb kann die Occupy-Bewegung ein so breites Spektrum an praktisch-strategischen Positionen unterbringen, die sowohl die Befürworter eines Strukturwandels umfasst als auch jene, die lediglich ein paar Elemente innerhalb der bestehenden Strukturen umgestalten möchten. Beide Forderungen sind in den Occupy-Protesten gleich stark vertreten, und es ist nicht ungewöhnlich, dass die Kritik an der aktuellen Situation die Form einer nostalgischen Verteidigung der Analyse von Adam Smith annimmt.⁴

Die Proportionalität lässt sich nicht vom Mehrheitsprinzip trennen, das an dem Punkt an seine Grenzen stößt und auf seine Autorität pocht, an dem die Annäherung an die Absolutheit der Absicherung von Kritik dienen kann – in der es darum geht (oder auch nicht), dass das Kapital seine eigenen Interessen fälschlich als die Interessen der Allgemeinheit darstellt.⁵ Das Problem der Repräsentation wird dort durch diese Erhabenheit ersetzt, wo die fast schon magische Vereinigung von «wir» mit den «99 %» die Frage «wer spricht?» und «für wen?» zu umgehen scheint. Ich verwende den Begriff Erhabenheit hier im engsten Sinne zur Beschreibung einer Annäherung an das grundlose Verschwinden des rationalen, selbstverantwortlichen Subjekts angesichts einer unkalkulierbaren Ungeheuerlichkeit. Darin liegt die Ironie der Occupy-Bewegung. Um die Autorität zu schaffen, die mit der Proportionalität in einem repräsentativen, von Jacques Rancière als Zählung bezeichneten System einhergeht, ist sie abhängig von kalkulatorischer Vernunft.⁶ Gleichzeitig basiert diese Proportionalität jedoch auf einem Auslöschen von Differenz, das wiederum in einem affektiv wirksamen Sinn von Partizipation an der Absolutheit und darüber hinaus in der möglichen Selbst-Präsenz dieser Absolutheit erreicht wird. Daher beziehen die Taktiken der direkten Aktion ihre Kraft. Ihr Reiz liegt in der Gegenwart, sie stellen das Versprechen einer Absolutheit in Aussicht, die quasi keiner Repräsentation bedarf. Wie im Folgenden demonstriert werden soll, ist die phantasmatische Beschwörung des Direct-Action-Protests eine Art Wiedergängerin der frühesten Entwicklungen politischer Kundgebungen im Rahmen anti-kolonialer Kämpfe und deren Produktion eines gewissermaßen neuen kollektiven politischen Subjekts, und zwar: «das Volk».

2.

Tatsächlich können weder das Mehrheitsprinzip noch Protestaktionen jemals die Frage beantworten, «Wer ist <das Volk?>», denn «das Volk» als solches kann niemals gegenwärtig sein. «Das Volk» setzt sich in Raum und Zeit fort, umfasst all jene, die waren und die noch kommen werden – und auch die, die ganz einfach zu Hause geblieben sind. Doch ist dieser Überschuss nicht auf die national-politischen Gruppierungen beschränkt, die sich unter der Rubrik

⁴ Siehe beispielsweise Sally Kohn, *Now it's «Occupy Foreclosed Homes»* unter http://www.cnn.com/2011/12/09/opinion/kohn-occupy-homes/index.html?hpt=hp_t2, gesehen am 10.12.2011.

⁵ Negt und Kluge erkennen diese Missrepräsentation zu Recht auch in den kritischen Diskursen über die Öffentlichkeit und nicht bloß in der bürgerlichen Ideologie. «Auf diesem Widerspruch, daß bürgerliche Öffentlichkeit substantielle Lebensinteressen ausgrenzt, gleichwohl aber das Ganze zu repräsentieren beansprucht, basiert die charakteristische Schwäche nahezu aller Formen der bürgerlichen Öffentlichkeit.» Oskar Negt, Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1972, 11.

⁶ Vgl. Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, London, New York (Continuum) 2010.

«Volk» organisieren. Das Soziale ist immer größer als das, was je gegenwärtig sein kann. Dieser Überschuss muss dennoch nicht nur quantitativ gemessen werden. Er ist auch eine Funktion der kommunikativen Dimension an sich.

In seinen Bemühungen, die bürgerliche Öffentlichkeit zu begreifen, bestätigt Habermas diesen Überschuss in der Sprache, welcher sicherstellt, dass Sprechakte nicht nur Wiederholung von Normen und Konventionen (à la Searle) sind. Er verfolgt seine Ursprünge zurück zu den Aktionen von Sprechern, welche die Lagebedingungen verhandeln, in denen ihre Forderungen anerkannt werden können – und zwar so, dass beispielsweise Behauptungen als Wahrheitsanspruch verstanden werden, als Metaphern, Beschwörungen, Drohungen und so weiter. Wie Seyla Benhabib bemerkt, beruht dieses meta-pragmatische Paradigma auf einer intentionalen Sprachtheorie und versteht Kommunikation als treibende Kraft, die eine Transparenz zwischen Intention und Ergebnis sicherstellt.⁷ Derridas Kritik an diesem Ansatz besteht in einer Zuordnung dieses Überschusses zur Sprache selbst – anstatt zu der Lücke zwischen Intention und Realisation. Für Derrida entfaltet sich Bedeutung so lange endlos in der Zeit, wie es einen Leser gibt, der liest. Bestimmt wird sie nicht durch den Verweis auf eine originäre Intention, sondern vielmehr von den komplexen Beziehungen zwischen allen bezeichnenden Elementen im Bereich des Lesens und von der Unumgänglichkeit einer Auslöschung, die der Bedeutung selbst innewohnt.⁸

Dies ist zwar ein notwendiges Korrektiv, doch wenn wir die Occupy-Bewegung als Beispiel für generellere Veränderungen in der Öffentlichkeit und der heutigen politischen Praxis verstehen wollen – was wir in der Tat tun sollten –, reicht es nicht, eine Auseinandersetzung über sprachlichen Überschuss zu wiederholen. Wir müssen zum einen das Wesen und die Kraft der Verbindung (oder Trennung) von Proportionalismus und Repräsentationsprinzip verstehen und zum anderen das Streben nach Unmittelbarkeit. Um dies zu erreichen, ist es hilfreich, sich jene Sprachtheorien noch einmal genauer anzusehen, welche die kommunikative Praxis weder ausschließlich im Sinne einer Botschaftsfunktion verstehen noch im Hinblick auf ihre Sozialitätsfunktion (das Überwinden körperlicher Individuation), sondern ganz im Sinne linguistischer Zweideutigkeit. Meiner These zufolge wird unsere Zeitgenossenschaft vom Riss in den Beziehungen zwischen diesen Doppelaspekten der Sprache bestimmt, und das Resultat dieses Risses ist, dass der politische Wert des «Eine-Stimme-Habens» durch den des «Beim-Sprechen-gesehen-Werdens» ersetzt wird. Dieser Riss kann nicht getrennt werden von der speziellen Beschaffenheit der techno-medialen Umgebung, in der sich der Populismus derzeit entwickelt. Lassen Sie mich im Folgenden erklären, was ich mit dieser Zweideutigkeit der Sprache meine.

In Walter Benjamins Analyse kommuniziert die «Sprache des Menschen» nicht nur ihren Inhalt, sondern auch die Tatsache, dass etwas mitgeteilt wird, sowie die Fähigkeit dazu: «dieses *Mittelbare* ist unmittelbar die Sprache selbst. Oder die Sprache eines geistigen Wesens ist unmittelbar dasjenige, was an ihm mittelbar ist.»⁹ Benjamins messianische, wenn auch materialistisch-

⁷ Vgl. Seyla Benhabib, *Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation*, in: *Signs* 2/24 (1999), 335–361, hier 340.

⁸ Für Derridas Auseinandersetzung mit Austin und Searle siehe *Randgänge der Philosophie*, hg. v. Peter Engelmann, Wien (Passagen) 1988.

⁹ Walter Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1991, 142.

philosophische Anthropologie findet in Lévi-Strauss, der Sprache mit Austausch gleichsetzt und daraufhin behauptet, jegliche menschliche Beziehung werde durch eine Wechselseitigkeit ermöglicht, die in einem zweifachen Ungleichgewicht besteht, ihr anthropologisches Echo und eine strukturalistische Transformation: «[...] das Individuum [erhält] stets mehr, als es gibt, und gleichzeitig gibt es mehr, als es erhält.»¹⁰ Dieser Überschuss entsteht durch die Tatsache, dass die Gabe weder bloß das Gegebene ist, noch einfach die Idee des Gebens. Sie ist sowohl *signifiant* (das Bezeichnende) als auch *signifié* (das Bezeichnete), und als solches kommuniziert sie die Möglichkeit der Gegenseitigkeit – also des Vertrags, der Schuld und der Pflicht.¹¹

Insofern als Kommunikation ein inhärent zweifacher Prozess ist, muss jedes Modell von Öffentlichkeit, das sie als Raum auslegt, in dem lediglich Botschaften gesendet und empfangen werden, oder als Produktion eines gemeinsamen Horizonts der Verständlichkeit, neu überdacht oder zumindest ergänzt werden. Die Forderung nach einem solchen Umdenken wird unterstrichen durch neuere Entwicklungen in der Art und Weise, wie im Zeitalter digitaler Übertragungen und sozialer Medien in gesellschaftlichen Bewegungen kommuniziert wird. Schließlich wirken Protestbewegungen heutzutage in der «Öffentlichkeit», ohne einen Konsens als Ziel vorauszusetzen, und sie tun dies mit Methoden, welche die Fähigkeit zur Kommunikation spiegeln, während sie sie gleichzeitig von jeder noch so verzögerten Struktur der Wechselseitigkeit trennen. Damit kennzeichnen diese Bewegungen eine Transformation der Öffentlichkeit und womöglich gar des Politischen selbst.

3.

Seit Immanuel Kant die Kritik der reinen Vernunft mit der Freiheit verband, «*seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrien zu werden*», wurde die Diskussion über die so genannte «Öffentlichkeit» von Kants weiterem Beharren und seiner normativer Behauptung angetrieben, dies liege «schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat.»¹² Die Kritik an Kants *Kritik* orientierte sich weitgehend an zwei Dingen: der Forderung, die Idee von der Universalität der Vernunft zu historisieren, zu relativieren und zu problematisieren, oder aber der Bemühung, die teleologische Annahme, eine vernünftige Diskussion sei stets um Einigung bemüht, durch eine Analyse zu ersetzen, welche die Tätigkeit des Diskutierens und den agonistischen Austausch bevorzugt.

Jürgen Habermas' Darstellung des Aufstiegs und Falls der bürgerlichen Öffentlichkeit als eines institutionalisierenden Raumes, in dem der rational-kritische Diskurs durch den freien Austausch von Ideen aufrecht erhalten wurde,

¹⁰ Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1981, 78.

¹¹ Warum es so wichtig ist, den Begriff Signifikant mit «Bezeichnen» anstatt mit »Bezeichner» zu übersetzen, siehe Samuel Weber, *Benjamin's Abilities*, Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press) 2008.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. hin und wieder verbesserte Auflage (1787), München (Grin) 2009, 271.

ist zu bekannt, aber auch zu komplex, um sie hier im Detail wiederzugeben. Wichtig für unsere Zwecke ist seine Behauptung, es seien die Macht der Massenmedien und deren Beziehungen zum Kapital gewesen, welche die Errungenschaften dieses kurzlebigen Experiments untergraben hätten.

Habermas' bürgerliche Öffentlichkeit konnte in ihrer idealen Form alle Mitglieder der begüterten und gebildeten Klassen mit einschließen, war aber nie identisch mit der zu jedem Zeitpunkt existierenden gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit. Nichtsdestotrotz waren die Exklusionen, welche der vermeintlichen Inklusivität der Habermas'schen bürgerlichen Öffentlichkeit gegenüberstanden, der Mittelpunkt so mancher skeptischer Analyse. Diese Exklusionen fallen in zwei Hauptkategorien: jene, die bestimmen, welche Themen und Interessen von «allgemeinem Belang» werden könnten, und jene, welche die Fähigkeit eines bestimmten Sprechers abschwächen, in der Lage zu erscheinen, das Allgemeingültige zu bezeichnen und so verallgemeinerbare Behauptungen machen zu können.¹³ Gayatri Spivak hat dem Begriff «subaltern» eine neue Bedeutung gegeben, um die Position desjenigen zu beschreiben, der strukturell von der Öffentlichkeit ausgeschlossen ist und dessen Stimme daher selbst in dem Moment unverständlich bleibt, in dem man sie am lautesten heraushört.¹⁴ Wurde ein solcher Ausschluss wie üblich durch historisch spezifische gesellschaftliche Normen (sexuelle Unterschiede, Gender, Klassenzugehörigkeit, nationale Identität, religiöse oder ethnische Zugehörigkeit) überdeterminiert und wurden diese vom Staat und vom Kapital, die heute zusammen mit den Massenmedien ein Dreieck bilden, hervorgebracht, werden diejenigen, die strukturell blockiert sind, dennoch manchmal gehört. Häufig finden sie nicht etwa durch eine vernünftige Diskussion Gehör, sondern durch Gesten, deren Bedeutung gebendes Potenzial seine Kraft aus eben den vom Staat ausgeübten Repressionskräften sammelt, welcher, selbst wenn er als produktive Maschine fungiert, immer ein repressiver Apparat ist.

4.

Denken wir an einen Mann, der sich selbst opfert. Ich denke an Mohamed Bouazizi. Zu einem anderen Zeitpunkt hätte es auch der vietnamesische Mönch Thích Quảng Đức sein können, der einem ins Gedächtnis kommt, obgleich seinem Erscheinen eine langsamere Reise vorausgegangen wäre. In diesem Moment findet Bouazizis schreckliche Geste unseren Blick – wenn auch nicht unbedingt unser Gehör – mittels eines globalen Netzwerks, das soziale und höchst kapitalträchtige, mancherorts auch staatlich monopolisierte Medien zusammenbringt, und zwar mittels digitaler Technologien, welche die Voraussetzung bilden, nicht nur für das globale Kapital, sondern auch für die staatliche Kriegführung und aufständische Oppositionen.

Mohamed Bouazizis Selbstverbrennung als Akt selbsterstörerischer Empörung war der Auslöser für eine Bewegung, deren Ausbreitung über ganz

¹³ Zur ersten Kategorie siehe Nancy Fraser, *What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*, in: *New German Critique* 35 (1985), 97–131. Wie Fraser bemerkt, stützt Habermas seine Theorie auf eine historische Beschreibung, die einerseits die souveräne und personalistische Macht des Verwaltungsstaats und einer formalen kapitalistischen Ökonomie ersetzt sieht und andererseits die Verzweigung der sozialen Welt in öffentlich und privat mittels der Institution der Kleinfamilie. (106) Diese Öffentlichkeit definiert sich für sie als ein Theater in modernen Gesellschaften, in denen sich politische Partizipation durch das Medium des Gesprächs darstellt. Vgl. dies., *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, in: *Social Text* 25/26 (1990), 56–80, hier 57ff. Auch Seyla Benhabib, *Selbst im Kontext: Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt / M. (Suhrkamp) 1995. Zur Frage der Heteronormativität als Grundlage für das Eintreten in den öffentlichen Diskurs vgl. Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, Cambridge, Mass. (Zone Books) 2002.

¹⁴ Für Spivaks ursprüngliche und revidierte Argumente sowie eine Historisierung der Debatten, die diese eröffnet haben, siehe Rosalind C. Morris, *Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea*, New York (Columbia Univ. Press) 2010.

Tunesien und dann Ägypten, Libyen, Syrien und andere Länder heute unter dem Begriff arabischer Frühling bekannt ist. Allen Widrigkeiten zum Trotz, sprach er doch von außerhalb des Raums der Macht und über diesen hinaus, war seine Geste bezeichnend – nicht, weil sie mit den Protokollen einer rationalen oder gar agonistischen Debatte übereinstimmte, sondern weil die Brutalität eines autoritären, vom globalen Kapital gestützten Staates die Bedingungen für eine gewisse Aufgeschlossenheit gegenüber seinen Bedeutungen geschaffen hatte – selbst wenn sie von jeglicher Ambition seitens des «Sprechers» losgelöst war, Bedeutung zu kontrollieren. Das ist es, was eine Selbstopferung bewirkt. Sie ist wie das Senden einer Botschaft, welche alle Anstrengungen, den Weg der Bedeutung zu bestimmen, übersteigt und die Beschränkung von Kommunikation kommuniziert anstatt die Möglichkeit zu selbiger. Als Opfer raubt es dem Medium die Möglichkeit jeder zukünftigen (wechselseitigen) Beziehung und spottet, ob aus Verzweiflung, Wut, Frustration, Rachsucht, Trauer oder sonst einem Grund, jeglichen Bestrebens, zu diskutieren und zu einer Einigung zu kommen, die auf zwischenmenschlicher Anerkennung beruht.

Indem er sich in einem Akt brutaler Selbst-Vergegenwärtigung der Öffentlichkeit in die Arme wirft, taucht der öffentliche Selbstmord gleichsam auf und wieder unter, ohne dabei die zukünftige Interpretation dieser Gesten zu verneinen. Das ist das Entscheidende. Was der öffentliche Selbstmord aufgrund seiner Öffentlichkeit in sich selbst kondensiert, ist eine Form von beabsichtigter Bedeutung, losgelöst von jeder zukünftigen kommunikativen Beziehung. Wie können wir die Verbreitung derartiger Gesten – die nichtsdestoweniger ihren Status als Ausnahmen beibehalten – sowie ihre akkumulierende Kraft in unserem Moment erklären? Eine angemessene Öffentlichkeitstheorie muss heutzutage über die Frage der widerständigen Handlungsmächte (Benhabib), der Vervielfachung von Bereichen und des Aufkommens von Gegenöffentlichkeiten (Fraser, Hauser und Warner) hinausgehen. Sie muss in der Lage sein, sich Öffentlichkeit jenseits des öffentlichen Bereichs vorzustellen, im Nicht-Raum einer vernetzten Welt.

5.

In vielen Sprachen funktionieren die Konzepte alternativer oder widerständiger Öffentlichkeiten und Gegenöffentlichkeiten hauptsächlich durch die Erläuterung der Grenzen, die einen bestimmten Diskursraum ausmachen, ob dieser nun im materiellen oder gesellschaftlichen Sinn wahrgenommen wird. Dementsprechend konzentrieren sich diese Konzepte auf die Bedingungen, die eine Debatte innerhalb begrenzter oder spezifizierter Gemeinschaften ermöglichen (wo der Allgemeingültigkeitsanspruch aufgegeben wurde). Diese beinhalten ein minimales Set an ontologischen und normativen Prinzipien, die von allen Teilnehmern in der rhetorischen Arena (Hauser) geteilt werden.¹⁵ Radikale kulturelle Differenz (oft ein Kürzel für sogenannte religiöse Unterschiede, darunter

¹⁵ Vgl. Gerard Hauser, *Vernacular Dialogue and the Rhetoricity of Public Opinion*, in: *Communication Monographs* 2/65 (1988), 83–107.

fällt auch die Differenz, die es ablehnt, den Status einer «Religion» zu gewähren¹⁶) wird hier oft als eine Art äußere Grenze für die Verallgemeinerbarkeit jeder Öffentlichkeit angeführt. Aber selbst ohne diese Differenz zu postulieren, bleibt der Grad, bis zu dem eine Öffentlichkeit Dissens unterbringen kann, weithin umstritten. Letztendlich, so scheint es, bleibt die Idee der Öffentlichkeit unauflösbar mit der Frage nach einem gemeinsamen Sinn verbunden, jener alten anthropologischen Frage, der Clifford Geertz so ungeheuer viel Eleganz verliehen hat.¹⁷ Doch scheinen Gesten wie die von Mohamed Bouazizi noch etwas anderes zu erfordern. Sie nehmen nicht «durch das Medium des Gesprächs» am politischen Geschehen teil, wie Fraser es formuliert. Vielmehr erscheinen sie als Ausdruck einer Frustration über die Unfähigkeit, Worten die kommunikative Arbeit zu überlassen. Kommunikation käme hier der Schaffung einer Situation gleich, in welcher der Behauptung einer Person auf eine Art und Weise als wahr zugestimmt wird (ihr Verständlichkeit zuerkannt wird), dass eine entsprechende Reaktion erfolgt. Allerdings drückt sich vieles, was öffentlich geschieht, vektorial aus und verdeutlicht genau diese Skepsis gegenüber den kommunikativen Fähigkeiten von Sprache. Es ist nicht nur der politische Selbstmord, der einen frustrierten Rückzug von einer möglichen zukünftigen Wechselwirkung kennzeichnet; soziale Bewegungen teilen zunehmend die vektorialen Praktiken, die McKenzie Wark schon vor mehr als zwei Jahrzehnten beschrieben hat.

In diesem Zusammenhang kann Öffentlichkeit nicht durch einen Verweis auf den Drang nach Konsens verstanden werden. Noch kann man sie begreifen, indem man den agnostischen Austausch mit der Ausrichtung auf Einigung ersetzt, wie sie in Patchen Markells Sprache betont wird.¹⁸ Es wäre besser, die räumliche Rhetorik des englischen Begriffs «sphere» [im Englischen übersetzt man «Öffentlichkeit» mit «public sphere», A.d.Ü.] aufzugeben und die qualitative Ausrichtung des deutschen Begriffs wiederherzustellen, so dass man sich Öffentlichkeit eher als eine Form der Ansprache vorstellen kann und nicht als Intention, die auf Einigung ausgerichtet ist. Gleichzeitig hat diese «Ansprache» eine neue Dimension angenommen, in der das «Beim-Sprechen-gesehen-Werden» mit dem «Eine-Stimme-Haben» und damit dem Gehörtwerden konkurriert. Tatsächlich droht die Sichtbarkeit die Hör- und Lesbarkeit hier zu ersetzen. Die spektakuläre Sichtbarkeit der Geste des Tunesiers kommuniziert die Möglichkeit zur Kommunikation durch die Tatsache ihrer Öffentlichkeit. Man könnte auf sie als eine Art Meta-Zeichen verweisen. Doch ist das Zeichen selbst verschwunden. In diesem Sinne teilt sie eine Form von Öffentlichkeit, die aus der Spaltung jener beiden sprachlichen Dimensionen geboren wurde, die Benjamin und Lévi-Strauss beschreiben: zum einen die Fähigkeit *etwas* (ein Bezeichnetes) zu kommunizieren und zum anderen die Kommunikation der Möglichkeit von Kommunikation. Es ist diese Aufteilung, die Öffentlichkeit neu definiert als eine Form der Ansprache im Raum, in dem «Botschaften» abhanden gehen, missverstanden, überhört, sich zu eigen gemacht und abgestoßen werden, verstanden und akzeptiert oder abgeleugnet, nachgeahmt oder

¹⁶ Vgl. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore (John Hopkins Univ. Press) 1993.

¹⁷ Vgl. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2003.

¹⁸ Archetypisch in dieser Tradition sind Dana Villa, *Postmodernism and the Public Sphere*, in: *American Political Science Review* 86 (1992), 712–721, und Chantal Mouffe, *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, in: *Social Research* 66 (1999), 745–758. Patchen Markells Verteidigung von Habermas gegen die Konsenstheoretiker/-kritiker: *Contesting Consensus: Rereading Habermas on the Public Sphere*, in: *Constellations* 3 (1997), 377–400.

parodiert, wiederholt und in gekürzter oder übertriebener Form übertragen werden können und so weiter. Ihre stützende Form ist nicht das Kaffeehaus, sondern die Menge. Und ihre Essenz ist die Sichtbarkeit.

Wir könnten uns hier auf Lacan berufen; die Geste gibt sich selbst hin, um gesehen zu werden. Dieses Sich-Hingeben, um gesehen zu werden, ist in gewissem Sinne neu, doch nur insofern, als es die transformierte Wiederholung einer älteren Möglichkeit umfasst und vor allem Kants Verbindung von Öffentlichkeit mit dem Verb «ausstellen». Es war nämlich Kant, der den freien Austausch von Ideen erstmalig mit der Selbst-Reflexion in Verbindung gebracht hat. Die reflektierende Geste wird nun durch die Massenmedien entscheidend verändert, wodurch die Reichweite der Sichtbarkeit nahezu ins Unendliche ausgedehnt wird, während sich zugleich im Moment des Wiedererkennens durch den Anderen endlose Aufschubmöglichkeiten eröffnen. Heute findet die Ausstellung des Selbst nicht in Verbindung mit denjenigen statt, die einem selbst ähnlich sind, sondern in einem expandierenden Reich anonymer Empfänger, deren Zuhören die Form des «Überhörens» annimmt und deren Sehen im Voyeurismus besteht. Diese Entwicklung mag den Anschein haben, sie korreliere mit den neuen digitalen Technologien, doch liegen ihre Ursprünge in der Generalisierung der Printkulturen.

6.

Untersuchungen der Kolonialgesellschaften des 19. Jahrhunderts haben uns gezeigt, wie die politische Welt sich durch die Einführung der Printmedien und neuer Formen des Lesens verändert hat. Hier war es nicht der Aufstieg des Kaffeehauses, in dem vernunftbegeisterte Besitzbürger die Bedeutung von Gütern (wie Büchern) diskutierten oder versuchten, sich zwanglos und ohne Aufsicht entweder des Staates oder der Kirche über ihre Ideen zu verständigen. Vielmehr war es die Veränderung des Lesens durch sowohl Zeitungen als auch Literatur, die die Entstehung einer neuen Art von Öffentlichkeit ermöglichte – in erster Linie, weil ihre Mitglieder begonnen hatten, Botschaften auf andere Art zu erhalten. Diese Leserinnen und Leser hörten Dinge, die nicht gezielt an sie gerichtet waren und die von Autorinnen und Autoren geschrieben wurden, die ihre befremdlichen Leserblicke niemals hätten vorausahnen können. Darüber hinaus wurde diese Lesepraxis im Bereich der Politik verstärkt, wo die neuen Medien auf die Menge trafen, um die Form der Kundgebung zu schaffen. Dort wurde damit begonnen, in aller Öffentlichkeit Stellungnahmen abzugeben, ohne dass diese sich an jemand Bestimmtes richteten. Wie der Leser einer Zeitung war der Passant einer Kundgebung zunächst ein bloßer Überhörer. So trug die Kundgebung in den frühen Beispielen antikononialer Unruhen in Südasien entscheidend dazu bei, es der Öffentlichkeit zu ermöglichen, sich zusammenzutun und sich selbst als Volk zu präsentieren.¹⁹ Dies war vielerorts der Fall und ist auch heute noch so. Die Kundgebung umfasst eine

¹⁹ Vgl. James T. Siegel, *Fetish, Recognition, Revolution*, Princeton (Princeton Univ. Press) 1997, und Vicente Rafael, *The Promise of the Foreign: Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines*, Durham (Duke Univ. Press) 2005, bes. 17–35.

Menschenmenge, die sich versammelt hat, um Botschaften zu überhören, die jenseits der dyadischen Strukturen von Sender und Empfänger kursieren und somit an der Grenze jedweden Bestrebens, einen gemeinsamen Bedeutungshorizont zu schaffen.

Natürlich beinhaltet die Bedingung, unter der eine Menge eine politische Rolle annehmen kann, die Existenz von Räumen, wo sie sich versammeln kann, Räume, in denen weder Besitzrechte noch die Staatsgewalt ein Zusammenkommen verhindern (was allerdings nicht ausschließt, dass jederzeit der Versuch unternommen werden kann, diese Macht auszuüben). Deshalb ist es von Bedeutung, dass die Protestbewegungen der letzten Jahrzehnte sich fast durchweg auf der Straße oder in öffentlichen Parks manifestiert haben. So wie 1991 in Thailand, als die mit Mobiltelefonen ausgestattete Mittelschichtopposition des Militärputsches sich in Sanam Luang (einem großen öffentlichen Park in Bangkok) versammelte, um gemeinsam die Rajadamnoen Avenue hinunterzumarschieren, oder 2011, als überwiegend entrechtete Arbeitsmigranten und arme Landbewohner der nordöstlichen Randgebiete (Isaan) auf der Silom Road zusammenkamen, finanzielle Hauptschlagader und Handelszentrum, um gegen den vom Bürgertum unterstützten Coup zu protestieren, welcher auf die Absetzung des vom Medienmogul zum Premierminister gewordenen Thaksin Shinawatra gefolgt war. Das Gleiche gilt für den Tahrir-Platz in Ägypten, wo sich die Bürgerinnen und Bürger Kairos über Facebook und andere soziale Medien verabredet hatten, um die Absetzung des langjährigen autoritären Mubarak-Regimes sowie demokratische Reformen zu fordern, oder für den Zuccotti Park in New York City, wo die Occupy-Wall-Street-Bewegung ihre Zelte aufschlug, um ihren Widerstand gegen die ungleiche Vermögensverteilung in den USA und weltweit zu demonstrieren.

Der Unterschied zwischen diesen Menschenansammlungen und, sagen wir mal, dem Mob nach Fußballspielen ist, dass Erstere sich in Bezug auf ein Sprechen versammelt, das von ihr selbst inszeniert und von ihren Teilnehmern besucht wird, das gehört werden soll, sich aber nichtsdestotrotz an niemand Bestimmtes richtet. Das heißt, diese Art der Menge ist aufs <Überhören> ausgerichtet. Und im Gegensatz zu der von Canetti beschriebenen sich entladenden Masse, die sich ins Negative verflüchtigt bzw. in Gewalttätigkeiten entlädt, versuchen diese Versammlungen, sich selbst zu erhalten, indem sie sich auf eine Zukunft ausrichten, in der sie gelesen werden.²⁰ Dennoch dominiert hier eine ganz besondere Lesart. Slogans und Plakate sind das Mediensignal der Masse, da diese weder ein offensichtliches Subjekt noch ein identifizierbares Objekt haben. «Wir sind die 99 %», sagt eine x-beliebige Anzahl austauschbarer und unbestimmter Sprecher, von denen jeder die Stelle des «Wir» einnehmen kann.

Diese politisierte Menge und ihre Diskursform entstehen in der Öffentlichkeit – beide sind Erscheinungsformen von Öffentlichkeit –, werden aber auch von der Abwesenheit einer konventionellen (Hegel'schen) Dialektik der intersubjektiven Identitätsbildung bedingt. Das bedeutet nicht, dass die neue Menge

²⁰ Siehe Elias Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg (Claassen) 1960.

nicht nach Anerkennung strebt. Jedoch wird Anerkennung nicht erbeten, um ein gewisses Identitätsgefühl zu festigen, sondern eher, um den Status der Sprecher als derjenigen zu bestätigen, die *beim Sprechen gesehen werden* können. Sie verleiht ihnen Objektivität, ohne Intersubjektivität zu erzeugen. Was also von der versammelten Menge ausgestellt wird, ist weniger die Fähigkeit, zu sprechen oder gar gehört zu werden, als die, beim Sprechen gesehen zu werden.

Diese Fähigkeit, beim Sprechen gesehen zu werden, beinhaltet auch die Fähigkeit des Nicht-Sprechens. Hieraus bezieht die Politik der Stille, des dramatischen Schweigens, ihre Stärke. Wir wissen natürlich, wie mächtig die Dramatisierung von Stille beim Vorwurf der Zensur sein kann. Denken wir nur an 1991 in Thailand, als die Militärjunta, angeführt von Suchinda Khraprayoon, allen Nachrichtenmedien auferlegte, ihre Berichterstattung vor der Veröffentlichung zur Freigabe vorzulegen. Die *Bangkok Post* und *The Nation* erschienen daraufhin mit komplett ausgestrichenen oder gar leer gelassenen Seiten, womit sie der Junta quasi bescheinigten, dass sie gewisse Themen unter Verschluss hielt. In den Straßen Argentiniens wie anderswo machten Demonstranten mit aufgeklebten Mündern darauf aufmerksam, dass sie *nicht* frei reden konnten, wobei es ihnen bis zu einem gewissen Grad immerhin möglich war, zu zeigen, dass sie keine Redefreiheit hatten.

Nun ist Verstummen nicht das Gleiche wie die Ablehnung von Sprache. Und so passiert denn auch etwas ganz anderes, wenn Demonstranten Arenen des öffentlichen Diskurses, wie beispielsweise Universitätshörsäle, betreten und sich nicht an der Diskussion beteiligen, ihrer Meinungsverschiedenheit lautstark Luft machen oder die Vortragenden unterbrechen, sondern stattdessen lieber Hust- oder Nieskonzerte geben, um ihre komplette Ablehnung eines linguistischen Austauschs deutlich und damit geltend zu machen, dass die Bedingungen für die Teilnahme an dieser Diskussion bereits zu Unrecht und als ungerecht überbestimmt worden sind.

Diese Taktiken theatralisieren eine Verweigerung von Sprache als das, was zum Gegenstand eines Deutungswettstreits gemacht werden kann.²¹ Wird das Husten auf das rein Körperliche, auf das Medium der Sprache reduziert und nicht auf seine Bedeutung, kann es lediglich die Verweigerung einer kommunikativen Beziehung im Sinne von Habermas kundtun. Und das tut es sehr selbstbewusst innerhalb einer (im Allgemeinen impliziten) Kritik der Meta-Pragmatik, in der sich die Habermas'sche Auseinandersetzung entfaltet. Als Zeichen des Niedergangs des Öffentlichkeitsparadigmas, entwickelt innerhalb des bürgerlichen Rationalismus, sollte man es nicht unterschätzen. Nichtsdestoweniger ist das Husten kein kommunikativer Akt. Es stützt sich ganz einfach auf die radikale Trennung der beiden von Benjamin und Lévi-Strauss beschriebenen Dimensionen von Kommunikation. Es kommuniziert die Möglichkeit einer aus Kommunikation hervorgegangenen Beziehung und verweigert sie, zumindest metaphorisch, indem es das zurückhält, was für eine Deutungsarbeit geeignet wäre. Wir könnten sagen, es ist das Medium ohne Botschaft, die Botschaft der Vermittlung eingeschlossen.

²¹ Aus einem persönlichen Austausch mit Radhika Subramaniam am 10.12.2011.

7.

Ogleich es eine unumkehrbare Spaltung gibt, welche die Gesten des sich selbst opfernden Mannes (ob in Tunesien oder vor Jahren in Vietnam²²) und den selbstbewusst hustenden Demonstranten trennt, teilen ihre Gesten doch, so unwahrscheinlich das sein mag, eine gewisse Qualität: Sie funktionieren auf der visuellen Ebene als Formen von Öffentlichkeit, um die Gegenwart des Gestikulierenden zu bestätigen, ohne eine reziproke Geste zu erbeten. Falls Dialektik im Spiel ist, ist diese dementsprechend keine intersubjektive Dialektik. Die Ansprache ist generell öffentlich und von jedem überhörbar.

Ich bin mir der Risiken des Vergleichs der extremen Verzweiflung, die Mohamed Bouazizi verspürt haben muss (und des Todesrisikos, dass er auf sich genommen hat), mit den mitunter launenhaft anmutenden Eskapaden der New Yorker Studierenden, deren Hustaktion keinerlei Risiko birgt, durchaus bewusst. Wenn ich ihn dennoch heranziehe, dann nicht, weil ich den moralischen und/oder politischen Wert beider Aktionen gleichsetzen möchte. Auch möchte ich keine Grenze ziehen zwischen den wirtschaftlichen Bedingungen, die Bouazizis Akt und das Aufkommen der Occupy-Bewegung überdeterminiert haben – obwohl es sowohl möglich als auch notwendig ist, diese Phänomene im Hinblick auf die jüngsten Entwicklungen in der Organisation des globalen Kapitals zu interpretieren. Was ich damit sagen will, ist, dass die Öffentlichkeit, die in diesen Gesten symptomatisiert wird, eine Form von «Ausstellung» darstellt bzw. des Gebens, um gesehen zu werden, aber auch, dass sie nicht auf repräsentativem Reden beruht, sondern auf der Vergegenwärtigung von Rednern in der Öffentlichkeit (vor allem auf der Straße). Das heißt, sie *beruht auf der Trennung von Kommunikation und Intersubjektivität*.

8.

Lassen Sie mich meine bisherigen Feststellungen wiederholen, um langsam zu einem Konzept von Öffentlichkeit zu kommen, das unserem gegenwärtigen Moment entspricht. Zunächst einmal reden wir von einem Raum der Ansprache, welcher über die Dialektik der Subjektbildung hinausgeht und von der Annahme entbunden ist, Bedeutung werde durch das Verhandeln von Sprecherintentionen erzeugt. Es ist ein Raum der Anonymität (im Unterscheid zum alten bürgerlichen Ideal eines Raumes, in dem Status keine Rolle spielt). Es ist ein Raum des Überhörens statt des wechselseitigen Austauschs. Und es ist darüber hinaus ein Raum, in dem die zweifache Dimension der Kommunikation gespalten ist, sodass die Kommunikation der Möglichkeit von Kommunikation (selbst wenn sie auf negative Art und Weise geschieht) und der Gegenstand einer Kommunikation auseinandergelassen werden.

In jeder politischen Situation, in der Repräsentation als «Eine-Stimme-Haben» gedeutet wird, nimmt Ungleichheit die Form des Gesehen-, aber

²² 1963 verbrannte sich Thích Quảng Đức in Saigon aus Protest gegen die Verfolgung mahayanistischer Buddhisten durch römisch-katholische Kräfte im Süden des Landes. Das Bild des brennenden Mönchs verbreitete sich jedoch weltweit, und zwar nicht nur als Beweis für die katholische Unterdrückung, sondern als Zeichen einer ganz allgemeinen antikolonialistischen Haltung und wurde im Nachhinein dann von der Opposition gegen die US-amerikanische Einmischung in Vietnam mobilisiert.

Nicht-Gehörtwerdens an. Die Fetischisierung von Körpern – in der euro-amerikanischen Welt die des weiblichen, nicht-weißen Körpers – ist eine Funktion dieser Beziehung. Die Forderung nach «gesteigerter Sichtbarkeit», oft im Namen von Frauen und Farbigen, beruht daher auf einem tiefgreifenden Missverständnis. Es ist nicht so, dass Frauen oder Schwarze, um ein Beispiel zu nennen, unsichtbar wären. Sie werden vielmehr die ganze Zeit auf ihre Sichtbarkeit reduziert. Ist die Folge dieser Sichtbarkeit ein gewisser Mangel an Interesse seitens desjenigen, der die Macht zur Übersicht hat, dann liegt dies daran, dass bloße Sichtbarkeit keine potenzielle Macht konnotiert (die zu Anerkennung führen könnte). Daher bleibt das Dienstpersonal im kolonialen Haushalt unbermerkt. Übertretungen, welche die Sichtbarkeit des Dienstpersonals zur Folge haben, schaffen es üblicherweise nicht, ihm eine Stimme zu geben – insofern damit die Möglichkeit des Gehörtwerdens gemeint ist.

Wenn die Möglichkeit, gehört zu werden, heute jedoch ausgeschlossen ist, dann, weil Macht (persönliche oder staatliche) keinen bestimmten Diener zu brauchen scheint (Hegels Knecht), aber überall einen findet. Diese Möglichkeit ist alt, wurde aber durch die Globalisierung des Kapitals und die Flexibilität, die damit einhergeht und die selbst von den elektronischen Medien abhängig ist, erneut verstärkt. Diese Medien ermöglichen Kommunikation ohne Beziehung oder Vermittlung. Und an genau dieser Stelle – die einer politischen Logik, losgelöst von Bestätigung, einer Ökonomie, losgelöst von Territorialität, und einem Sprechen, losgelöst von Beziehung – nehmen neue Protestbewegungen ihre Form an – als eine Umkehrung innerhalb des Vermittlungssystems des globalen Kapitals.

Das auffälligste Merkmal dieser Bewegungen ist ihr Streben nach sofortigem Mediengriff. Ihre Macht (Ereignisse zu beeinflussen) wächst nicht durch eine Dialektik der Bestätigung, sondern durch das anonyme Zirkulieren ihres (digitalen) Bildes in den globalen Medien. Dieses Zirkulieren ermöglicht das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Menge, deren Ausmaß sich ikonisch materialisiert und die durch ihre Annäherung an eine unmögliche Absolutheit wirksam wird. Und indem ihr eigenes Bild zu ihr zurückkehrt (in einem Kreis, aber keinem dialektischen), nimmt die sich versammelnde Menge ihre mögliche Identität als kollektive Subjektivität an. Dennoch, um das kurz zu wiederholen, spricht dieses Subjekt weniger, als dass es zu sprechen scheint. Dies ist die heutige Form der «direct action»: Demonstranten machen Videos von sich selbst, und die Organisatoren der Kundgebungen stellen ihre Flachbildschirme auf, um die Live-Übertragung der wachsenden Menschenmengen zu zeigen, die sich auf dem Tahrir-Platz oder im Zuccotti Park versammeln. In New York City konnten sich die Demonstranten direkt am Ort des Protests auf Youtube sehen, und über Medienstationen auf den Straßen wurden die eigenen Bilder gesammelt, hochgeladen, geschnitten und gesendet und damit den offiziellen Medien Konkurrenz gemacht, deren Tendenz, die Größe von Kundgebungen zu unterschätzen, man schon immer zu korrigieren versucht hat. Aber diese

Übertragungen hatten auch noch einen anderen Zweck, nämlich den, mögliche Demonstranten aus einem unsichtbaren und sich ins Unendliche erstreckenden Raum anzuwerben.

9.

Crowdsourcing spielt heute in der Politik eine entscheidende Rolle, nicht nur in Protestbewegungen, sondern in autoritären Systemen, in denen despotische Regierungen sich ein Image von Repräsentativität verschaffen möchten. Warum? Warum müssen sowohl die Mächtigen als auch ihre Gegner in dieser Form erscheinen? Weil die Ideologie der populären Legitimität in Form von Proportionalität (und nicht nur die rationale Selbstlegitimierung) nahezu alle globalen politischen Landschaften durchzieht – obwohl, oder vielleicht weil, die Frage der Repräsentation ernsthaft abgelöst zu werden droht. Oskar Negt und Alexander Kluge haben diese Krise vor drei Jahrzehnten erkannt, als sie über einen kollektiven Zweifel an der Fähigkeit des Bürgertums zur Selbstlegitimierung schrieben. In einer Analyse, die gewisse Gemeinsamkeiten mit Foucaults Biopolitik-Konzept aufweist, stellen Negt und Kluge fest, dass das, was heute als Öffentlichkeit durchgeht (1972), «selber den Schein einer Öffentlichkeit bildet. [...] Diese Produktionsöffentlichkeiten sind nicht-öffentlich verankert; sie verarbeiten den Rohstoff Lebenszusammenhang und beziehen ihre Durchschlagkraft gegenüber den traditionellen Formen der Öffentlichkeit unmittelbar aus dem kapitalistischen Produktionsinteresse.»²³ Negt und Kluge waren dennoch nicht bereit, den Nutzen des Konzepts der Öffentlichkeit aufzugeben, wenn diese gleichzeitig einen Raum für das Proletariat bietet, sich selbst als Kollektiv darzustellen: «Solange der Widerspruch zwischen der wachsenden Vergesellschaftung der Menschen und den verengten Formen ihres privaten Lebens besteht, ist Öffentlichkeit gleichzeitig auch wirklicher Ausdruck eines fundamentalen gesellschaftlichen Bedürfnisses. Sie ist die einzige Ausdrucksform, welche die über den Produktionsprozess lediglich <privat> zusammengesetzten Gesellschaftsglieder durch Zusammenfassung ihrer entfalteten gesellschaftlichen Eigenschaften miteinander verbindet.»²⁴ Und sie fuhren fort: «Öffentlichkeit besitzt dann Gebrauchswerteigenschaft, wenn sich in ihr die gesellschaftliche Erfahrung organisiert.»²⁵

Aber organisiert sich gesellschaftliche Erfahrung auch in der Öffentlichkeit, wenn diese durch die Massenmedien gebildet wird, und zwar als visuelle Assemblage, in der anonymes Reden und Selbstbestätigung durch Selbstbebilderung die Dialektik der Subjektwerdung ersetzen, wodurch der Menge der Anschein eines kollektiven Subjekts verliehen wird, ohne als Voraussetzung eine langsamere Bewusstseinsbildung erforderlich zu machen und durch diese die Umstrukturierung ihres Anliegens? Wenn beispielsweise auf den Philippinen SMS-Nachrichten tatsächlich zum Sturz von Präsident Estrada geführt haben (2001), dann sowohl, weil damit Gerüchte und Informationen verbreitet wurden, die

²³ Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, 12.

²⁴ Ebd., 18.

²⁵ Ebd., 20.

seine Autorität untergraben haben, als auch, weil man damit mittels einer anonymen Sendestrategie, die gewissermaßen wie eine Pyramide funktionierte, die Masse mobilisieren konnte.²⁶ 1991 waren Mobiltelefone von Demonstranten in Bangkok hauptsächlich dazu benutzt worden, über gerade stattfindende Ereignisse zu berichten, wodurch letztendlich auch die Proteste ein größeres Ausmaß annahmen.²⁷ Zwei Jahrzehnte später sorgte das Weiterleiten von SMS-Nachrichten dafür, dass Leute Nachrichten von Personen, die sie nicht kannten, an Personen verschickten, die sie nie getroffen hatten. In Südostasien wurde diese Technologie politisch ziemlich bedeutend. Was in den Philippinen schon 1999 als «Manie» galt, wurde in Amerika formal erst im Vorfeld der Wahl von Barack Obama im Jahre 2008 für politische Kampagnen genutzt. Die Jugend von Helsinki und Toronto hatte sich diese Logik längst angeeignet, um Musik-Events zu organisieren, und «Smartmob» war 2002 bereits ein gängiger Begriff zur Beschreibung dieser netzwerkartigen Prozesse für die Organisation scheinbar spontaner Zusammenkünfte (die ein paar Jahre später dann auch von Werbe- und Telekommunikationsunternehmen übernommen wurden).²⁸

Das soll nicht heißen, dass Protestbewegungen wie Occupy Wall Street oder der arabische Frühling zur Smartmob-Sorte zählen. Sie werden ganz klar von realen, kritischen Prinzipien geleitet und nicht bloß von der Befriedigung eines Verlangens, das von der Kulturindustrie kultiviert wurde. Worauf ich hinaus will, ist, dass diese Forderungen, wenn sie gestellt werden, ihre Kraft nicht aus der Art und Weise beziehen, wie Ideen in der Öffentlichkeit zur Beurteilung ausgestellt werden, sondern durch die scheinbar sofortige Vergegenwärtigung der Menge in der Öffentlichkeit, einer Menge, deren Menge-Sein ihre Nähe zur Absolutheit beanspruchen muss, um an Kraft zu gewinnen. Doch muss diese Menge, um irgendeine Art von Objektivität zu erreichen – zum Zweck der eigenen Erhaltung, wenn nicht sogar der eigenen Reproduktion –, ein Bild von sich selbst haben. Das Bild bildet also den antizipatorischen Ursprung dieser Kraft wie auch ihre Reproduktion.

Aber eine Menge als solche spricht nicht, es sei denn durch repräsentative Stimmen oder in der Form, die jederzeit von jedem Einzelnen praktiziert werden kann, nämlich durch Slogans und manchmal auch in Liedern.²⁹ Insofern ist sie lediglich der Schauplatz des Sprechens. Ein derartiges Sprechen, die Umkehrung von anonymem Zuhören, kann von jedem gehört, aber niemand Bestimmtem zugeordnet werden. Auch hier scheitert das Ideal des rationalen Austauschs basierend auf dem Bedeutungswettstreit, wie er in einer intentionalistischen Sprachtheorie verwurzelt ist.

10.

Im Wettstreit um die bürgerliche Öffentlichkeit weigern sich die heutigen Protestbewegungen, von den Formen und Praktiken derselben bürgerlichen Öffentlichkeit Gebrauch zu machen. Aber ohne die Fragen «Wer spricht?» und

²⁶ Vgl. Vicente Rafael, *Generation Text: the cell phone and the crowd in recent Philippine history*, in: *Connect: art, politics, theory, practice 2* (2011), Sonderausgabe zum Thema *Technology*, hrsg. von Radhika Subramaniam und Rosalind C. Morris, 123–132.

²⁷ Vgl. Rosalind C. Morris, *Surviving Pleasure at the Periphery: Chiang Mai and the Photographies of Political Trauma in Thailand, 1976-1992*, in: *Public Culture* 2/10 (1998), 341–70.

²⁸ Vgl. Clive Thompson, *The Year in Ideas: Smart Mobs*, in: *New York Times*, 15.12.2002.

²⁹ Zur potenziellen politischen Macht der Musik durch die Menge siehe meine Veröffentlichung *Witchcraft*, in: *Social Text* 95 (2008), 113–133.

«Für wen?» um «Wie sprechen sie?» ergänzt zu haben, werden sie auf eine Zurückweisung der repräsentativen Eigenschaft von Sprache verkürzt. Die Symptome sind zweifältig, es geht um die Beherrschung der Blogosphäre durch das Streben nach reiner Expressivität. Hier «veröffentlichen» Leute ihre Meinung, aber nicht, um sie einer Beurteilung zu unterziehen. Die Tendenz zu affektiver Beschleunigung und flammender *ad-hominem*-Rhetorik, die jeder sehen kann, der die Kommentarseiten der Online-Zeitungen liest, ist so symptomatisch für diese Entwicklung wie die weltweiten Protestaktionen. Die Tendenz, dass Kritik die Form von Protest und Selbstdarstellung den Platz kommunikativer Beziehungen annimmt, wird überall sichtbar.

In diesem Sinne scheinen die Unzufriedenen (von denen nur einige wenige von sich behaupten können, Teil des Proletariats zu sein) sich Negts und Kluges Feststellung zu Herzen genommen zu haben: «Kämpfen die Massen gegen die um die Machtmittel der Öffentlichkeit verstärkte herrschende Klasse, so bleibt ihr Kampf aussichtslos; sie kämpfen dann immer gleichzeitig auch gegen sich selbst, da die Öffentlichkeit ja durch sie gebildet wird.»³⁰ Doch das Open-Source-Modell von Politik, wie Hardt und Negri es uns anbieten³¹ und das wir in den per SMS organisierten Kundgebungen an so entfernten Orten wie den Philippinen, Tunesien, Thailand, Ägypten und New York beobachten, weist ein gut erkennbares Muster auf, das bislang keine radikale Alternative liefern konnte. Die Protestierenden hatten (mancherorts) die Macht, politische Regime zu ersetzen, aber nicht die politischen Strukturen (der ägyptische Anspruch auf Revolution wurde durch die Rückkehr des Militärs an die Macht zumindest vorübergehend Lügen gestraft). Es gelang ihnen, die Unternehmen bloßzustellen, aber nicht das Kapital.

Dies ist nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, dass sie innerhalb der allgemeinen Logik verhaftet bleiben, die von der bürgerlichen Öffentlichkeit dominiert wird und die genauso von den digitalen Medien abhängig ist wie die Oppositionsbewegungen. Es liegt auch daran, dass die Verlockung der Präsenz und die Unzufriedenheit mit der Repräsentation, die sich in Crowdsourcing-Bewegungen manifestieren, darauf beruhen, dass die Frage der Ideologie und damit der Bildungsarbeit ersetzt wurde. Wir wurden überwältigt von dem Slogan, das Medium sei die Botschaft; die Idee der Kommunizierbarkeit ist durch systematische Verkennung mittlerweile in allen Medien versteckt. Verbindung steht jetzt für Kommunikation. Die zweifache Dimension von Sprache droht zusammenzubrechen, wenn das, was Benjamin die «Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung» nannte, andauernd in der Fantasie eines digitalen Angeschlossen-Seins wiederentdeckt wird. Und Vergegenwärtigung – das Erscheinen als jemand, der beim Sprechen gesehen werden kann – bietet sich selbst anstelle der Repräsentation an. Insoweit dies zu einem verallgemeinerten Politikmodell wird, werden wir fragen müssen, was, wenn überhaupt, verloren geht, wenn der Überschuss, der jenem von Lévi-Strauss beschriebenen doppelten Ungleichgewicht innewohnt, zunichte gemacht wird durch das Streben

³⁰ Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, 13.

³¹ Michael Hardt, Antonio Negri, *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, Frankfurt/M. (Campus) 2010.

nach post-linguistischer Präsenz in der Bildsphäre. Wenn das Soziale auf dem Spiel steht, wie eine gewisse anthropologische Analyse dies suggerieren könnte, wird auch das Wesen der Kollektivität hinterfragt. Ironischerweise ist das Gespenst des vernetzten, aber beziehungslosen seriellen Individuums, das allen, die gerade lesen, seine Meinung als Textnachricht schickt, die Dystopie, vor deren Hintergrund die bürgerliche Öffentlichkeit ihre Pseudolösung anbietet. Die Aufgabe besteht darin, eine Opposition zu schaffen, die keine bloße Exemplifizierung dieser albraumartigen Projektion ist.

Aus dem Englischen von Gaby Gehlen