

Die Ironie der politischen Bildung – Ironie als Ziel politischer Bildung*

Roland Reichenbach

In diesem Beitrag, mit welchem die Ausgewogenheit *nicht* gesucht wird, seien nach einleitenden Bemerkungen zur politischen Abstinentz und zu den Begriffen „Ironie“, „politisch“ und „Bildung“ zwei Thesen vorgestellt. Die erste These beinhaltet die Behauptung, wonach politische Bildung in demokratischen Massengesellschaften im Grunde zu einer ironischen Angelegenheit geworden ist, mit der zweiten These soll argumentiert sein, dass Ironie eine zentrale Zielorientierung der politischen Bildung in spätmoderner Situation sein könnte. Um die sich abzeichnenden Missverständnisse zu vermeiden: Die Bemerkungen dieses Beitrages beziehen sich einerseits primär auf *Bildung* - und nicht auf Erziehung -, andererseits auf das *Politische* - und nicht auf Staatsbürgerschaft.

Einleitend: „Politische Abstinentz“

Es gehört zu den Gemeinplätzen in der Diskussion um politische Bildung, politische Abstinentz, welche an Stimm- und Wahlbeteiligungsprozenten abgelesen wird, zu beklagen. Dass sich die BürgerInnen von der Politik abgewendet haben oder sich diese von den ersteren entfernt hat, wird als Sachverhalt kaum bestritten. Dies drückt sich auch im Wort „Politikverdrossenheit“ aus, welches 1992 in Deutschland zum „Wort des Jahres“ gekürt worden ist (vgl. Kopperschmidt 1995a). In der Tat, Ergebnissen der vergleichenden Partizipations- und Demokratieforschung zufolge zeichnen sich in westlichen Demokratien weniger als 10 % der BürgerInnen durch politische Teilnahme aus (vgl. Meyer 1994, S. 197; auch Schmidt 1995), und zwar auch dann, wenn ein weiter Begriff politischer Teilnahme als Masstab dient, welcher informelle und gelegentliche Formen politischer Praxis mit einschliesst. Natürlich kann die Wahl- und Stimmbeteiligung bekanntlich viel höher sein und die 50 % -Marke weit überschreiten. Sie ist jedoch kein guter Indikator für politische Kultur bzw. politische Partizipation, wenn sie überhaupt ein Indikator für das Politische ist. Wählen und Abstimmen gehören zwar unbedingt zur politischen Praxis, aber sie sind weniger als politisches *Handeln* denn als politisch relevantes *Verhalten* zu bezeichnen, Verhalten *nota bene*, für welches man niemandem Rechenschaft schuldig ist und welches

* Erschienen in Roland Reichenbach & Fritz Oser (2000), (Hrsg.), *Zwischen Pathos und Ernüchterung. Zur Lage der Politischen Bildung in der Schweiz / Entre pathos et désillusion. La situation de la formation politique en Suisse*. Freiburg/CH: Universitätsverlag, S. 118-130.

sich nur als anonyme Präferenzabgabe ausdrückt, die ihrerseits faktisch weder politische Tugenden (etwa Mut) noch *politische* Kompetenzen erfordert - vielmehr kommt es allein auf die äusserlichen Momente Bürgerrecht und Alter an. Solches Verhalten ist nicht nur anonym, sondern kann auch völlig „monologisch“ ablaufen. Insofern aber der Dialog der „Stoffwechselprozess des Politischen“ ist (Meyer a.a.O., S. 187), kann eine politisch relevante Präferenzäusserung für sich betrachtet nicht als „politisch“ bezeichnet werden. In den Kommentaren zu Abstimmungs- und Wahlergebnissen werden denn auch ausschliesslich die Begriffe des Abstimmungsverhaltens und des Wahlverhaltens der BürgerInnen gebraucht. KommentatorInnen versuchen typischerweise, diese Verhaltensdaten im Hinblick auf das Denken und die Beweggründe der BürgerInnen zu *deuten*, von welchen man diesbezüglich und mehrheitlich praktisch nichts weiss. Gedeutet werden die dahinter vermuteten *Meinungen*, welche im Politischen u.a. die eigentlichen Tatsachen darstellen, wie Ptassek (1995) festhält¹.

Man muss also davon ausgehen, dass erstens nur wenige Menschen in ihrem Leben je politisch aktiv werden und zweitens, dass im Sinne eines Begriffs der politischen Mündigkeit, welche politisches Wissen, politisches Interesse und politische Motivation beinhaltet (vgl. Klöti & Risi 1991) nur eine Minderheit als „politisch mündig“ bezeichnet werden kann (ebd.). Diese empirischen Tatbestände zu beklagen, ist einfach, sie zu erklären, ist schon schwieriger, und sie im Hinblick auf politische Kultur zu deuten und zu bewerten, vielleicht noch schwieriger. Dahl schrieb dazu: „Es würde die Luft von einem guten Mass an Geschwätz reinigen, wenn wir statt anzunehmen, dass Politik eine normale Sorge der Menschen ist, von der gegenteiligen Annahme ausgingen, dass nämlich Politik eine abgelegene, fremde und wenig lohnenswerte Tätigkeit ist, welchen Lippendienst die Bürger auch immer den üblichen Gepflogenheiten leisten mögen. Statt des Versuchs zu erklären, warum Bürger nicht interessiert, betroffen und aktiv sind, besteht die Aufgabe darin, zu erklären, warum einige Bürger es sind“ (Dahl 1961, S. 279, zit. nach Meyer a.a.O., S. 198). Ein solcher massendemokratischer Realismus, der vor knapp 40 Jahren geäussert wurde, ist anregend, weil man sich fragen muss, ob eine „Anthropologie des Politischen unter den Bedingungen der modernen Massendemokratie“ mehr „als ein liebenswerter Mythos“ (Meyer, ebd.) sein kann.

Das politische Leben gehört zu den *Möglichkeiten* des Menschen, nicht zu seinen *Notwendigkeiten* (vgl. Arendt 1996). Aus einer bestimmten Perspektive des massendemokratischen Realismus ergibt sich keine Mühe, diesem Faktum zuzustimmen und zugleich den Zerfall des Politischen im Leben der Menschen *nicht* zu beklagen. Doch aus der Einsicht, dass „das Politische keine Naturgabe des Menschen“ ist, folgt natürlich nicht, dass es gleichgültig ist, ob in demokratischen Gemeinwesen eine mehr oder weniger lebendige politische Kultur in den verschiedenen politischen Arenen, insbesondere aber auf der Ebene der lebensweltlichen Arenen gibt oder nicht, d.h. ob ein Ethos der politischen Tugend gepflegt wird oder nicht. Und aus der Tatsache, dass die wenigsten Menschen in den westlichen Gesellschaften je politisch aktiv werden, folgt auch nicht, dass es

¹ In Massendemokratien wird (und muss) das *aktuelle* politische Verhalten der BürgerInnen quasi analog hinterfragt und gedeutet (werden), wie das Verhalten von noch sprachlosen Kleinkindern oder bestimmter Tierarten hinterfragt und gedeutet wird. Es handelt sich hier im Grunde um eine Art „politische Ethologie“.

sich bei der politischen Kultur, beim Wachhalten und Kultivieren argumentativer Strategien an den politisch relevanten Orten und in den scheinbar politisch weniger relevanten Arenen der Lebenswelt um ein Randphänomen handeln würde, auf welches im Grunde mehr oder weniger verzichtet werden könnte, oder welches eigentlich nur stört, weil es zu ineffizienten Entscheidungen führt (wie aus der Sicht eines vulgären Neo-Liberalismus argumentiert wird (vgl. Carr & Hartnett 1996)). Vielmehr kommt es in demokratischen Gemeinwesen entscheidend auf eine „Kultur der Ineffizienz“ an, auch und gerade wenn sie nur von wenigen praktiziert wird - doch ihr Ort ist nicht die „offizielle Politiker-Kultur“ (Beck 1993). Politische Abstinenz muss nicht beklagt werden, sie mag in der Tat Ausdruck dafür sein, dass sich eine grosse Mehrheit mit ihrem Leben mehr und weniger zufrieden geben kann. Die Frage scheint weniger zu sein, wieviele Menschen aktiv partizipieren, als vielmehr, ob eine politische Kultur vorhanden ist, die diesen Namen verdient, und ob die „passive“ Mehrheit in ihren lebensweltlichen Bezügen kulturell-argumentative Strategien in jenen Belangen pflegt, die auch mit den unpolitischsten aller Kommunikationsformen „gelöst“ werden könnten, nämlich mit Anweisung, Androhung und Befehl².

Politische Abstinenz ist einerseits dann beklagenswert, wenn die abstinente BürgerInnen eine Veränderung in ihrer Welt wünschen, aber nicht politisch aktiv werden können - etwa weil sie es sich nicht zutrauen, oder weil sie sich berechtigterweise vor negativen Konsequenzen fürchten müssen - oder nicht politisch aktiv werden wollen - etwa weil sie von der Erfolglosigkeit einer jeden Bemühung überzeugt sind. Andererseits ist politische Abstinenz besonders beklagenswert, wenn die Folgen der Abstinenz für andere BürgerInnen und Nicht-BürgerInnen gravierend sind, wenn also die abstinente BürgerInnen einen „moralischen Unterschied“ hätten machen können. Das wäre eine Abstinenz aus Feigheit, Faulheit oder Gleichgültigkeit. Alle anderen Gründe für politische Abstinenz sind m.E. nicht beklagenswert. Es gehört zur Ironie der politischen Bildung, dass diese nicht am Aktivitätsgrad der möglichst Vielen an offizieller Politik abgelesen werden kann, sondern vielmehr in der Pflege kulturell-argumentativer Strategien des Überzeugens und Überredens in den lebensweltlichen Arenen.

Zu den Begriffen „Ironie“, „politisch“, „Bildung“

Ironie. Von den drei im Titel genannten Begriffen - ‘Ironie’, ‘politisch’ und ‘Bildung’ - erscheint der Begriff der Ironie noch am leichtesten bestimmbar zu sein, wiewohl er - im vorliegenden Diskurskontext - in seiner Bedeutung zunächst nur peripher anmuten mag. Unter ‘Ironie’ versteht man bekanntlich *einerseits* eine Art des feinen Spotts, unter ‘ironisch’ die übertriebene Zustimmung zu

² Die (romantische) Utopie des politischen Dauerengagements der möglichst Vielen stiess schon früh und mit guten Gründen auf Ablehnung. Weder für Platon noch für Aristoteles, der den Begriff des Politischen nachhaltig geprägt hat, war die Utopie des Dauerengagements aller oder möglichst vieler auch nur andeutungsweise erstrebenswert. Damit ist nicht gesagt, dass Nietzsche zugestimmt werden muss, wenn dieser in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* schreibt: „Alle Staaten sind schlecht eingerichtet, bei denen noch andere als Staatsmänner sich um Politik bekümmern müssen“ (zit. nach Kopperschmidt 1995c).

einer Sache, die genau damit kritisiert wird. Mit Redewendungen wie „Ironie des Schicksals“, „Ironie der Geschichte“ und verwandten Gebrauchsweisen wird *andererseits* auf Handlungssituationen hingewiesen, in denen den entscheidenden Akteuren entgegen ihren Absichten, Diagnosen und Stellungnahmen Ereignisse widerfahren und Ereignisfolgen auferlegt werden, die paradoxen Charakter haben, nicht voraussehbar gewesen und nicht rückgängig machbar sind. In diesem zweiten - subtileren - Gebrauch, bezieht sich der Begriff der Ironie auf Situationen, in denen Akteure Erfahrungen der Nicht-Kontrollierbarkeit und Inkompetenz machen oder aber, als positiv konnotierter Tugendbegriff, über Einsichten in die menschliche Hilflosigkeit und Inkompetenz verfügen (vgl. Rorty 1991). Ich möchte gerne behaupten, dass diese Einsichten einen *prinzipiellen menschlichen Dilettantismus* betreffen und weiter unten argumentieren, dass die Anerkennung des menschlichen Dilettantismus - d.h. Ironie - sowohl eine wichtige demokratische Kompetenz als auch eine personale Tugend ist.

Politisch. Als ‘politisch’ seien hier - in enger Anlehnung an Hannah Arendt (1994; 1996) - jene kommunikativen Sozialpraktiken verstanden, in denen Menschen, welche einander nicht befehlen können (oder wollen) in einem - Öffentlichkeitscharakter aufweisenden - Überzeugungs- und Überredungskampf und mit einem „Willen zur Macht“ die soziale Welt in bestimmter Hinsicht dauerhaft verändern wollen³. Mit dieser Bestimmung des Politischen wird offensichtlich nicht auf das Ideal des rationalen Diskurses rekurriert, sondern höchstens auf eine deliberative Praxis unter Unsicherheit, wobei es letztlich weniger die Autorität des besseren Arguments als die Autorität der praktischen Entschlossenheit sein mag, die für einen Entscheid oder die Gewinnung einer Mehrheit den Ausschlag gibt. Unter dem Stichwort „demokratisch“ wird ein kulturspezifisches Ethos des politischen Kampfes beschrieben, ein Ethos, welches die Gestaltung der politischen Arena und fundamentale, nur schwer veränderbare Rechtsprinzipien betrifft, welche ihrerseits aber nicht beanspruchen können und dürfen, in unwiderlegbaren moralischen Einsichten zu gründen. Deshalb ist für das Demokratische eine gewisse „Bodenlosigkeit“ *konstitutiv*. Zwischen verfasslich verankerten Rechtsprinzipien und demokratischer Politik besteht ein nicht hintergebares Zirkelverhältnis (vgl. Gerstenberg 1997)⁴.

³ Dabei wird vorausgesetzt, dass eine soziale, natürliche oder kulturelle Welt auch zu verändern sucht, wer sie (besser) schützen will, dass Öffentlichkeit nicht nur institutionen- und mediengebunden ist und dass zwischen Überzeugen und Überreden unter den Bedingungen meist ungenügender Information, ungenügender Kenntnisse und Zeitdruck empirisch nicht unterschieden werden kann, wiewohl die Differenz analytisch notwendig ist. Weiter muss betont werden, dass die Gleichberechtigung oder Symmetrie zwischen den Streitenden und Beratern unter diesen Bedingungen prinzipiellen und normativen, nicht aber empirischen Charakter hat. Faktum ist die Ungleichheit, kontrafaktisches Prinzip das gleiche Recht einer jeder Stimme, angehört zu werden. Mit dem „Willen zur Macht“ sei der Kampfcharakter des Politischen thematisiert. „Macht“ fungiert ehier - ganz im Sinne Arendts (1995) als Gegenbegriff zu „Gewalt“ (wer über keine Macht, d.h. kommunikativen Einfluss verfügt, kann, um in der sozialen Welt Wirkung zu zeigen, nur noch gewalttätig sein. Deshalb ist Gewalt sprachlos, d.h. unpolitisch).

⁴ Das demokratische Ethos betrifft alle Arenen der Politik und des Politischen, nicht nur den Schauplatz der grossen Diskurse und die Arena der operativen Entscheidungen, sondern auch - und diese Arena ist für demokratische Gemeinwesen entscheidend und für jede politische Bildung Hauptfokus - die Arena der „Verarbeitung der Erfahrungen mit Alltag und Politik in

Bildung: Unter 'Bildung' sei hier ganz im klassischen Verständnis die Bildung des Selbst bzw. die Bildung des Subjekts oder der Subjektivität verstanden. In einem gewissen Sinne ist Bildung - so gefasst - unvermeidbar „wie Katarrh bei Ostwind“, wie Theodor Fontane 1895 an seine Tochter schreibt (zit. nach Posner 1988, S. 21). Das heisst aber nicht, dass Bildung ein blosses Reifungs- oder Entwicklungskonzept wäre. Bildung ist vielmehr genuin subversiv, nicht kontrollierbar, aber als Selbstbildung eine Aufgabe und eine Eigenarbeit, welche jedoch nicht souverän geleistet werden kann. Die Verschränkung von Selbst- und Weltverständnis im menschlichen Bildungsprozess, der Subjektwerdung des Menschen, impliziert nebst den überindividuellen Erfahrungen und Aneignungen immer auch ein weder von aussen noch von innen kontrollierbares Element der Selbstwerdung, welches Freiheit genannt werden darf. Diese Freiheit drückt sich weder als Zustand aus, noch ist sie eine übersituative Kompetenz, vielmehr ist sie ein jeweils *produktiver Akt*. „Die Freiheit ist nicht existent ausserhalb ihres Gebrauchs“ schrieb Eugen Fink in seiner *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre* (1970, S. 123). Sie ist ein produktiver Akt, weil sie nicht findet, sondern erfindet; sie findet weder das Selbst noch die Norm oder das Richtige, sondern erfindet sie, nicht beliebig und nicht in beliebigen Situationen, sondern nur in bestimmten Notsituationen und im Hinblick auf das bisher Gekonnte, Gelernte, Gewusste, Geklärte etc., welches nicht mehr ausreicht oder sich als fragwürdig und problematisch erweist. Die Freiheit des Menschen ist in dieser Sicht die Freiheit, das Notwendende zu erfinden und zu versuchen. Bildungsprozesse sind demzufolge nicht-souveräne Transformationsprozesse eines nicht-beliebigen Sich-Erfindens und Sich-Versuchens und als solche Ausdruck menschlicher Freiheit (und sei es als Freiheit des Kindes, Freiheit des Jugendlichen, als Freiheit der Erwachsenen oder der Alten). Es gibt Freiheit „an sich“ ebenso wenig wie Bildung „an sich“, es gibt nur die konkrete Freiheit, jene, die in Anspruch genommen wird. Gegenüber diesen Veränderungsprozessen ist jeder und jede zum „Dilettantismus“ verdammt, u.a. da der gleiche Veränderungsprozess nicht zweimal durchlebt werden kann und die gleiche Freiheit nur einmal in Anspruch genommen werden kann und muss.

Dass sich Bildung weder vom Subjekt noch von aussen „domestizieren“ lässt, weil ihr zentral ein Freiheitsmoment eigen ist, hat sie gemeinsam mit dem Politischen: das Politische ist die Inanspruchnahme kollektiver Freiheit, und politisches Handeln nicht nur Welt-, sondern auch Selbst-verändernd. Das Politische

der Lebenswelt“, wie im Anschluss an Habermas (1985, s. 158ff) und Meyer (1994, S. 53f.) formuliert werden kann. Die primär anzielende politische Handlungsebene ist deshalb auch jene der kulturell-argumentativen Strategien (Meyer, a.a.O., S. 56), wobei programmatisch-operative und institutionell-rahmensetzende Strategien natürlich ebenso bedeutsam sind, aber nicht das Hauptaugenmerk politischer Bildung sein können. Es gehört zur Vorherrschaft des politischen „Oberflächenrealismus“, wie es Meyer (a.a.O., S. 52) genannt hat, „politische Kultur“ verkürzt nur für die oberen Arenen der Politik für zentral zu halten, und die Förderung und Pflege kulturell-argumentativer Strategien in den lebensweltlichen Arenen als nette pädagogische oder jedenfalls idealisierende und „feingeschmäcklerische“ Idee des Politischen abzutun. Wenn denn das Politische Ausdruck einer Praxis der Freiheit ist (oder sein soll), dann würde man erwarten wollen, dass die Pflege lebensweltlicher Politik eine zentrale Sorge liberaler Demokratie sein sollte. Nur: das ist sie natürlich nicht - und man muss vermuten, dass einer solchen Argumentation ein gewaltiges Stück Ironie fehlt, wie weiter unten noch beleuchtet werden soll.

betrifft die praktische Selbstverständigung eines Kollektivs, welches sich die Freiheit nimmt, mit Überzeugungs- und Überredungsprozessen die Welt verändern zu versuchen: dabei verändern sich - wiewohl nicht intendiert - die Selbst, d.h. die Freiheitsgestaltung der Subjekte untereinander. Politisches Handeln und Bildung sind so ineinander verschränkt.

Wer die Arena des Politischen betritt und die anderen von seinen Ideen überzeugen will - und mag diese Arena noch so klein sein, und mögen die Akteure kaum grösser als einen Meter sein - der und die verändert mit seinem / ihrem Handeln jeweils ein Stück oder einen Teil seiner/ihrer selbst und der anderen, aber er oder sie kann nie sicher sein, welches Stück und in welcher Weise - diese Unsicherheit und Unkontrollierbarkeit ist der Grund der Freiheit als kollektiver Praxis, also Politik, aber auch der Grund der Selbstveränderung, also Bildung. Mit anderen Worten: ohne die Annahme der menschlichen Freiheit - und mag sie noch so kontrafaktisch anmuten -, ist jeder Begriff von Politik oder Bildung nicht nur inkonsequent, sondern auch schwach und trügerisch. Aber die Annahme der menschlichen Freiheit kostet ihren Preis; die „Luft der Freiheit“, um es in Anlehnung an *Huttens letzte Tage* von Conrad Ferdinand Meyer zu sagen, ist eine „harsche“ Luft.

Die Ironie der politischen Bildung

Mit Gewissheit ist die Wichtigkeit der politischen Bildung nur erfahrbar, wenn es zu spät ist. Diese These wäre zufriedenstellend nur in einem ausführlichen Diskurs zu begründen. Gesagt sei zunächst, dass Thematisierungen eines Gegenstandes nur dann stattfinden, wenn dieser problematisch, bedroht oder bedrohlich ist. Die Bedeutsamkeit politisch möglichst gebildeter Menschen für demokratische Gemeinwesen mag routinemässig geäussert werden oder aber wahrhaftige Überzeugung sein; unabhängig davon kommt man nicht um die nüchterne Diagnose, dass das Politische - als Praxis der Freiheit - unter spätmodernen Bedingungen in einem armseligen Zustand steckt. Diese Armseligkeit liesse sich auf den Hintergrundfolien verschiedener Moderne-Diagnosen bzw. -Theorien erläutern (Habermas, Beck, Giddens, aber auch Sennett oder Taylor) - an dieser Stelle sei auf ein paar Argumente eingegangen, die der Soziologe Alain Touraine in *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents* letztes Jahr vorgestellt hat (1997). Wie andere Autoren thematisiert Touraine die bedrohliche Wirkung des doppelten Prozesses von ökonomischer Globalisierung und kultureller Fragmentierung in der Spätmoderne, welche er „basse modernité“ nennt (vgl. S. 159-192). Er spricht von *démodernisation*, um das radikale Auseinanderklaffen bzw. die Dekomposition von Ökonomie und Kultur, von Rationalisierung der Welt und moralischem Individualismus, von instrumenteller Vernunft und identitätsstiftender Praxis, also um die bekannten epochalen Prozesse einer vorangeschrittenen Moderne zu bezeichnen. Das spät- bzw. „tief“-moderne Subjekt ist vor die unmögliche Aufgabe gestellt, den Riss der Welt biographisch zu beheben. Die (hochmoderne) Allianz von Ökonomie und sozialer Gerechtigkeit ist als Ideal auch in den Herzen der Menschen nahe am Tod. Zunächst war es die Idee der *citoyens* / der *citoyennes*, welche als gebildete Personen und durch die Institutionen des Rechts und der Erziehung eine soziale Integration zwischen Rationalisie-

rung und Moral ermöglichen sollte. Die Sphären von Ökonomie und Kultur können - in dieser *altmodernen* Sicht - aufeinander bezogen werden und die Politik definiert sich - orientiert an universalisierbaren Grundsätzen des Rechts und der Moral - nicht in *Abhängigkeit* der Ökonomie, sondern als deren *Gestalterin*. Es steht ausser Frage, dass einer spät- und finanzkapitalistischen Welt ein solches Einheitsprinzip (sei es der freie Diskurs der BürgerInnen, die Emanzipation der Übergangenen etc.) fehlt und dass ohne ein solches jeder Fortschrittsglaube oder die Idee einer „Verbesserung der Welt“ verwelkt⁵. Die spätmoderne Globalisierung der Ökonomie hat mit der hochmodernen Universalisierung aufklärerischer Postulate (Emanzipation und Gerechtigkeit) nicht nur nichts zu tun, sondern ist, wie Baumann (1997) ausführt, grösstenteils ihr Gegenteil, nämlich der Ausschluss der *Mehrheit* der Globalbevölkerung, die weder politisch noch kulturell gefragt ist, Menschenmassen, die weder als KonsumentInnen noch als billige Arbeitskraft, ja nicht einmal als Gläubige interessieren. Politik, und damit Erziehung und Bildung, insofern sie meinen, sie müssten sich *primär* dieser scheinbaren Naturgewalt der Ökonomie anpassen, haben deshalb mit den Idealen der Aufklärung kaum mehr etwas gemeinsam. Damit sei keine nostalgische Verneinung der Bedeutung des Ökonomischen gemeint, vielmehr kommt es darauf an, sich zu ihr in ein selbstbestimmtes Verhältnis zu setzen. Doch das ist uns eine schöne „Praxis der Freiheit“, die sich nur noch anpasst und keine kritischen Ideen mehr entwickelt - das ist uns ein schöner Neoliberalismus, der den Primat des Ökonomischen als wilden Finanzkapitalismus differenzblind, kulturell nivellierend und identitätsbedrohend, aber sehr „frei“, auf die Spitze treibt - und das ist eine schöne Einführung in die „Praxis der Freiheit“, also Erziehung und Bildung, die höchstens noch die Problembeladenheit der Welt erörtert, zu der man sich bloss *verhalten* kann, aber nicht die Möglichkeiten menschlichen *Handelns* fokussiert, die Praxis der Freiheit, weil sie im Grunde selber keine Ahnung mehr hat, welchen Standort sie in dieser Situation einnimmt bzw. einnehmen sollte.

Doch das Politische wird ebenso gefährdet durch den parallelen Epochenprozess, nämlich die kulturbornierte Ablehnung der Globalisierung als Nationalismus, welcher Identität nur dadurch zu verteidigen meint, dass er die materiellen und kulturellen Güter eines Landes, einer Nation, einer Ethnie etc. mobilisiert, um sie auf autoritär-paternalistische Weise einzusetzen. Jeder nicht-liberale Kommunitarismus bedroht das Politische deswegen in vergleichbarer Weise. Eine realitätsgerechte Vision zur politischen Bildung in der Spätmoderne darf sich deswegen nicht entscheiden zwischen dem Primat der Ökonomie oder demjenigen der Kultur, nicht zwischen dem Primat des Guten vor dem Gerechten oder umgekehrt, und nicht zwischen oberflächlicher Anpassung und nostalgischer Ablehnung. Eine realitätsgerechte Vision der politischen Bildung muss sich vielmehr zunächst ihre *Visionslosigkeit* eingestehen, um es paradox zu formulieren. Sie muss sich eingestehen, dass die politische Dimension im Leben der spätmodernen Menschen marginalisiert ist. Sie muss nicht so tun, als sei ein Leben ohne

⁵ Wir können an keinen Fortschritt der Menschheit im ganzen mehr glauben, wir hoffen zwar auf Fortschritte in Technik und Medizin, darauf, dass etwa bestimmte Technologien in Zukunft Krankheiten bekämpfen können, die jährlich Millionen von Menschen den Tod bringen, aber unser Herz ist nicht wirklich mehr an die Idee geheftet, dass sich die Menschheit als ganze in sozialer, moralischer und rechtlicher Hinsicht zum Besseren verändern lässt.

das Politische und ohne politische Bildung nicht möglich. Wir haben keine Mühe, uns apolitische und depolitisierte Gesellschaften von mehr oder weniger atomisierten Individuen vorzustellen, die ihre je höchstpersönlichen Ziele verfolgen, dabei zwar oft das gleiche tun wie alle anderen, ab und zu per Stimmzettel anonyme Präferenzwahlen abgeben, und deren Kontakt mit einer öffentlich-politischen Sphäre wenn überhaupt, dann nur sehr kurz und/oder mediatisiert ist. Wir haben keine Mühe, uns dies vorzustellen, weil diese Vorstellung mit der von uns erfahrenen Wirklichkeit grösstenteils zusammenfällt. Das Politische ist im Gegensatz zu blosser Politik kein Geschlechtsmerkmal des Menschen, sondern eine jeweils fragile Errungenschaft. Wir können insbesondere deshalb mühelos ohne das Politische leben, weil die grossen Diskurse kaum noch strittige *Visionen* transportieren oder ernsthaft die Frage betreffen, in welcher Art von Gesellschaft wir leben möchten⁶.

Die Ironie der politischen Bildung besteht heute darin, dass ihre Möglichkeiten angesichts der epochalen und widerstreitigen Prozesse, die das Subjekt *als Subjekt* „zerreißen“, *faktisch* beschämend klein erscheinen, obwohl sie in der Diskurswirklichkeit einen relativ grossen Stellenwert einnehmen kann und oft von viel Pathos begleitet werden. Doch es ist nicht unplausibel zu argwöhnen, dass ein bestimmtes Denken um politische Bildung in dieser Situation unintendiert im Dienste der Wirksamkeits- und Kontrollillusion steht. Ist es denn so sicher, dass ein Staatswesen bzw. eine Zivilgesellschaft unabdingbar auf die politische *Bildung* einer grossen Anzahl ihrer Bürger und Bürgerinnen angewiesen ist? Steht denn fest, dass die politische Partizipation, die freie und symmetrische Redepraxis unter den BürgerInnen das *Fundament* einer demokratischen Massengesellschaft ausmacht? Ironischerweise wissen wir, dass diese alte und schöne, ja klassische Idee mit der Realität kaum etwas zu tun hat. In modernen Demokratietheorien fungiert eine breite politische Partizipation meist nicht als Ermöglichungsbedingung für die Stabilität eines demokratischen Gemeinwesens, sondern im Gegenteil als ernsthafte Destabilisierungsgefahr (Carr & Hartnett 1996; Sartori 1992; Schmidt 1995). Diese Diagnose scheint genau richtig zu sein: *die Praxis der Freiheit stört immer und ist potentiell immer gemeinschaftsgefährdend* - der Name der Freiheit kostet etwas und die Dimension des Politischen wäre nichts wert, könnte sie die soziale Welt nicht mitverändern. Doch es kommt uns mehr als ironisch vor, wenn wir an jene Praxis der Freiheit zwischen Bürger und BürgerInnen denken, die versuchen, ihre Identität gegen das Auseinanderklaffen und gegen die Totalisierungstendenzen von Globalisierung und Fragmentierung zu retten - Identitätspolitik ist eine ironische Sache geworden. Es bleibt aber zu fragen, wie das Denken um politische Bildung sich selber noch überzeugen kann, wenn von ihr im Grunde höchstens noch gewusst wird, zu was sie nicht fähig

⁶ Die politischen Parteien besitzen kein visionäres Kapital mehr, sie sind blosse Problemverwalterinnen, mögen die Problemursachen zwar kennen und benennen, aber sie können sie kaum verändern, sie sind der Ort, an welchem höchstens noch gestritten wird, wie man sich in bezug auf bestimmte Probleme am besten *verhält*. Die Arena politischen *Handelns* ist seit einigen Jahren bzw. Jahrzehnten, wie nicht nur Touraine (a.a.O.) konstatiert (vgl. z.B. Beck 1993), nicht mehr in der institutionalisierten Politik zu suchen, sondern in den sozialen Bewegungen (in denen die Fragen der Gleichberechtigung, der Jugend, der Immigration, der Umwelt u.s.w. diskutiert werden), wobei die gewichtigste Wohl jene der Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern ist bzw. gewesen ist.

ist, aber nicht mehr, was mit ihr in der Welt der Menschen auch tatsächlich bewirkt werden kann.

Ironie als Ziel der politischen Bildung: Über menschlichen Dilettantismus

Ich möchte in diesem letzten Teil einige Überlegungen in der Richtung vortragen, dass die ironische Situation der politischen Bildung nicht *nur* ungünstig ist und dass man auch einen wohlbegründeten Pessimismus nicht als Entschuldigung für Inaktivität in puncto politische Bildung heranziehen sollte. Dabei möchte ich vorausschicken, dass ich Pessimismus - eigentlich möchte ich sagen, einen „fröhlichen Pessimismus“ - für eine wichtige Quelle der politischen Bildung in der Spätmoderne halte, dass mir aber selbst der schwärzeste Pessimismus noch um ein Vielfaches lieber ist als jener *pädagogisch nicht notwendige* Optimismus, der sich mit einem zwar vertrauten, aber kaum mehr geglaubten Aufklärungspathos so verklebt, dass er unfähig ist, die armselige Lage des politischen Subjekts der Spätmoderne zu erkennen.

Die Praxis der Freiheit ist heute nicht nur eine ironische Angelegenheit, sondern sie verlangt auch den Erwerb der Ironie als personaler Tugend. Dies trifft auch für die *Einführung* in diese Praxis zu. Wir stimmen dieser Praxis zu, *obwohl* wir wissen, dass sie möglicherweise völlig hilf- und wirkungslos ist und voller Selbsttäuschungen und Enttäuschungen steckt. Wir stimmen ihr zu, weil sie ein Ausdruck unserer Freiheit ist bzw. sein kann. Würde mit Sicherheit feststehen, wozu das Politische, aber auch politische Bildung, absolut notwendig ist, zu welchem Zweck sie unabdingbares Mittel ist, dann wäre das Politische kein Ausdruck der Freiheit mehr, sondern Ausdruck der blossen Notwendigkeit. Dann könnten wir über politische Bildung in einem sozialtechnologischen und behavioristischen Vokabular sprechen. Das müssen wir zum Glück nicht tun. Doch dass wir über einen riesigen Erfahrungsschatz verfügen, der nicht nur die Hilflosigkeit des Politischen bezeugt, sondern auch davon erzählt, wie das Demokratische in Despotismus und Tyrannei umschlagen kann, ist kein Grund und gibt keinen Anlass, das apolitische Leben zu bejahen. Nur wer das Politische *nicht instrumentalisieren* will, und zwar selbst unter den nobelsten Fahnen und Idealen nicht, sondern - nebst jeder Problemlösungsintention - auch als *bloss* Politisches bejaht und bejahen lernt, eben als Praxis der Freiheit, kommt früher oder später zur Einsicht, dass das *Bodenlose* und *Hilflose* des Demokratischen gerade sein *Lebenselixir* ist. Mit dieser Einsicht wird ertragbar, dass es schliesslich immer auf „Mehrheit statt Wahrheit“ ankommt - und keine Mehrheit mehr Wahrheit beanspruchen kann als die Minderheit. Das Politische steht gerade *nicht* im Dienste der übersituativen Wahrheit, sondern nur im Dienste der situativen Freiheit des Kollektivs, das Notwendende zu erfinden. Wer aber weder der autoritären Utopie des Philosophenkönigtums noch der realistischen erscheinenden Vision der Expertokratie zustimmen will, weil er oder sie merkt, dass damit dem Politischen keine Chance gegeben würde, der/die muss anerkennen, dass sich die Freiheit in den Vollzügen politischer Praxis einem *prinzipiellen Dilettantismus* des Menschen verdankt. Um es überspitzt zu formulieren: Nur Dilettanten können frei sein. Und nur Dilettanten können - sofern sie den eigenen Dilettantismus erkennen und deshalb den Dilettantismus der anderen anerkennen

- das Politische als Praxis der Freiheit kultivieren. Der Begriff des „menschlichen Dilettantismus“, den ich hier natürlich zu salopp gebrauche, rekuriert nur oberflächlich auf den Sachverhalt, dass das Universum der menschlichen Inkompetenz riesig, der Bereich, in welchem Menschen kompetent sein können, aber vergleichsweise winzig ist (vgl. Marquard 1981). Der Begriff verweist in seinem ironischen Gebrauch auf ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu seinen Inkompetenzerfahrungen, welche die Quelle seines Freiheitsbewusstseins sind. Allwissenheit und Omnipotenz sind nicht nur unmenschlich, sondern auch apolitisch - sie sind die Attribute nicht nur der Götter, sondern auch die Selbstzuschreibungen der Tyrannen, also der unpolitischsten Menschen überhaupt. Mit Allwissenheit (aber auch nur zu gutem Bescheidwissen) und Allmacht (aber auch nur der Illusion eigener Wirksamkeit) wird das Ethos des Zweifels, die demokratische Sitte des Abwägens und Erwägens bedroht. Ein demokratisches Ethos entspricht einem bestimmten Umgang mit der menschlichen Unzulänglichkeit und der Vorläufigkeit jeden Wissens. Der nicht-indifferente, vorsichtige Zweifel an zeit- und raumübergreifenden Wahrheitsansprüchen zeichnet das zu erwerbende demokratische Ethos, das jeder politischen Bildung zentral sein muss, vielleicht am stärksten aus. "Viel verlässlicher werden die Zweifler und Skeptiker sein", schreibt Hannah Arendt in *Persönliche Verantwortung in der Diktatur*, "nicht etwa weil Skeptizismus gut und Zweifel heilsam ist, sondern weil diese Menschen es gewohnt sind, Dinge zu überprüfen und sich ihre eigene Meinung zu bilden" (zit. nach Masschelein 1995, S. 121). Wie der Zweifel so hat auch die Demokratie einen anti-totalitären Kern, der sich in der Vorsicht und Bescheidenheit gegenüber *jedem* - wie auch immer edel motivierten - Absolutheitsanspruch äußert. Die Achtung des Anderen - womöglich radikal Fremden - fusst weniger auf Einsichten in universelle Moralprinzipien als in der Erfahrung der unermesslichen Inkompetenz, die uns Menschen eigen ist und die es uns gleichzeitig ermöglicht, wenn wir den Mut dazu aufbringen, von unserer Freiheit als sprechende und handelnde Wesen Gebrauch zu machen, also politisch zu sein. Die Ironie als personale Tugend verhindert einen totalitären oder gewalttätigen Gebrauch der Freiheit: sie weiss über die menschliche Beschränktheit Bescheid.

Was bedeutet also politische Bildung spätmodern? Empirische Untersuchungen zur Selbstwirksamkeit im Politischen (Krampen 1991; Fend 1991) und zur politischen Mündigkeit (etwa Klöti & Risi 1991) weisen auf korrelative Zusammenhänge von Variablen wie Interesse, Kenntnisse, Handlungsmotivation im Politischen einerseits und (politischen) Selbstwirksamkeitsgefühlen andererseits hin. Solche Untersuchungen scheinen nahezu legen, dass man sich in einem Bereich vor allem dann selbstwirksam fühlen kann, wenn man sich für ihn interessiert und etwas von ihm weiss, bzw. dass man nur dann „aktiv“ wird, wenn man das Gefühl eigener Wirksamkeit erworben hat. Ich misstrau diesen Daten und Interpretationen keineswegs, aber offenbar sind sie innerhalb eines noch „hochmodernen“ Interpretationsrahmens gesammelt und gedeutet worden, mit welchem das politische Subjekt als Gestalterin der Welt im einzelnen Individuum vermutet wird, welches sich ins Geschehen einmischt wie ein altgriechischer Jüngling, der morgens auf die Agora geht um dort zu diskutieren und entscheiden, ob der Peloponnesische Krieg noch weitergeführt werden soll. Politische Selbstwirksamkeitsgefühle zu erhöhen, das kann *kein* zentrales Ziel einer spätmodernen

politischen Bildung sein. Dieses Ziel, welches m.E. viel zu häufig geäußert wird, entspricht einer nostalgischen Verleugnung der prekären Lage, in welcher sich das spätmoderne Subjekt befindet. Solche Selbstwirksamkeitsillusionen sind eh nur kurz oder weisen - als Illusionen potentieller, aber nicht in Anspruch genommener „Wirksamkeit“ – eine eher undurchsichtige Funktion auf.

Die politische Dimension im Leben der Menschen wird nicht dadurch gefestigt und das Demokratische wird nicht dadurch gepflegt, dass den jungen Menschen die amerikanische Illusion der „You can make a difference“ anezogen wird. Das Politische und Demokratische im Leben hängt spätmodern davon ab, ob sich das Subjekt ob seiner Lage und der Lage der anderen noch *empören* und für seine Empörung eine authentische Sprache finden kann, ob es die Vernichtung des Politischen als *Skandal* erlebt und ob es in einer „Schule des Subjekts“, wie es Alain Touraine (1997) genannt hat, lernt, seine Freiheit ironisch zu pflegen, sozusagen mit dem „fröhlichen Pessimismus“.

Erwähnte Literatur:

- Arendt, H. (1994). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München & Zürich: Piper (Original: "Between Past and Future" 1968).
- Arendt, H. (1995). *Macht und Gewalt*. München & Zürich: Piper (Original: "On Violence" 1969).
- Arendt, H. (1996). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München & Zürich: Piper (Original: "The Human Condition" 1958).
- Baumann, Z. (1997). Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft. In U. Beck. (Hrsg.), *Kinder der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 315-332.
- Beck, U. (1993). *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Carr, W. & Hartnett, A. (1996). *Education and the Struggle for Democracy. The Politics of Educational Ideas*. Buckingham & Philadelphia: Open University Press.
- Fend, H. (1991). *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz. Lebensentwürfe, Selbstfindung und Weltaneignung in beruflichen, familiären und politisch-weltanschaulichen Bereichen*. Entwicklungspsychologie der Adoleszenz in der Moderne, Band II. Bern u.a.: Huber.
- Fink, E. (1970). *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg i.Br.: Rombach.
- Gerstenberg, O. (1997). *Bürgerrechte und deliberative Demokratie. Elemente einer pluralistischen Verfassungstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klöti, U. & Risi, F.-X. (1991). *Politische Bildung Jugendlicher. Ergebnisse der Rekrutenbefragung 1988*. Aarau & Frankfurt/M.: Sauerländer.
- Kopperschmidt, J. (1995a). Zwischen politischer Rhetorik und rhetorischer Politik. In J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Politik und Rhetorik. Funktionsmodelle politischer Rede*. Westdeutscher Verlag, S. 7-17
- Kopperschmidt, J. (1995b). Rhetorik als Legitimationsstütze politischer Herrschaft: z.B. Platon. In J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Politik und Rhetorik. Funktionsmodelle politischer Rede*. Westdeutscher Verlag, S. 46-73.
- Kopperschmidt, J. (1995c). Rhetorik als Medium der politischen Deliberation: z.B. Aristoteles. In J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Politik und Rhetorik. Funktionsmodelle politischer Rede*. Westdeutscher Verlag, S. 74-101.
- Krampen, G. (1991). *Entwicklung politischer Handlungsorientierungen im Jugendalter. Ergebnisse einer explorativen Längsschnittsequenz-Studie*. Göttingen: Hogrefe.

- Marquard, O. (1981). *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam.
- Masschelein, J. (1995). Wo wohnen Weltenwanderer? Replik auf Winfried Marotzki.
In L. Koch, W. Marotzki, H. Peukert (Hrsg.). *Erziehung und Demokratie*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 117-122.
- Posner, H. (1988). Ist Bildung durch Wissenschaft heute noch ein realistisches Ziel?
In F. Edding (Hrsg.), *Bildung durch Wissenschaft in neben- und nachberuflichen Studien*. Berlin: Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, S. 22-37.
- Ptassek, P. (1995). Rhetorik als Instrument der politischen Selbstbehauptung: z.B. die Sophisten. In J. Kopperschmidt (Hrsg.), *Politik und Rhetorik. Funktionsmodelle politischer Rede*. Westdeutscher Verlag, S. 19-45
- Rorty, R. (1991). *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Original: „Contingency, Irony and Solidarity“ 1989).
- Sartori, G. (1992). *Demokratiethorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Original: "The Theory of Democracy Revisited" 1987).
- Schmidt, M. (1995). *Demokratiethorien. Eine Einführung*. Opladen: Leske & Budrich.
- Touraine, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris: Fayard.