

Wieviel Moderne verträgt die Demokratie?

Autor(en): **Beck, Ulrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **17 (1997)**

Heft 33

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-652080>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Wieviel Moderne verträgt die Demokratie?

Politische Bildung in einer unsicheren Welt*

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Ich bin kein Fachmann für politische Bildung. Sollten Sie dieses gemeint haben, wäre die Einladung an mich, für die ich mich herzlich bedanke, ein Fehler. Ich bin aber auch nicht der richtige Mann, um den bevorstehenden Untergang auszumalen. Sollten Sie dieses gewünscht haben – und das Wort „Risikogesellschaft“ bietet für viele den Anlaß dafür –, haben Sie wiederum den Falschen eingeladen. Sie brauchen nur die Zeitungen aufzuschlagen oder die Tagesschau einzuschalten, und Sie haben eine reichhaltige Auswahl. Doch wir wollen uns die Sache nicht so leicht machen, sondern fragen: Wie ist die Lage? Auf dem Hintergrund einer zeitdiagnostischen Skizze wollen wir dann nach zukünftigen Aufgaben politischer Bildung in einer unruhigen und unsicheren Welt fragen. Diese Problemstellung möchte ich in drei Schritten behandeln: Erstens möchte ich fragen: Was reißt moderne Gesellschaften auseinander? Zweitens möchte ich fragen: Was hält moderne Gesellschaften zusammen? Und drittens möchte ich einige Gesichtspunkte vortragen, die die Rolle der politischen Bildung in der Zweiten Moderne betreffen und illustrieren.

Da Sie ja nicht wissen, was ich sagen werde, könnten Sie der Auffassung sein, daß ich die politische Bildung in der Zweiten Moderne für völlig überflüssig halte; dann hätten Sie Pech gehabt, mein Vortrag würde nicht ihrem Anliegen dienen, die Bedeutung der politischen Bildung für die Zukunft herauszustreichen – „herauszustreichen“ ist das Stich-, das Schmerzwort: die politische Bildung aus den Fördermitteln der öffentlichen Hände herauszustreichen. Doch Sie haben Glück gehabt: Ich bin ein engagierter Vertreter der politischen Bildung, gerade was die Bewältigung der diffusen Zukunftsaufgaben betrifft, die vor uns liegen, wahrscheinlich gerade, weil ich nichts von politischer Bildung verstehe. Doch nun zum Thema.

Was reißt die modernen Gesellschaften auseinander?

Wenn man nach einem Schlüsselwort für unsere Zeit sucht, ist das nicht schwer zu finden: Nicht, Post und Ende. Alles nichtet, postet und endet: die Aufklärung, die Erwerbsarbeit, die Familie, der Nationalstaat. Wer die andere Seite des Nicht, des Post, des Endes aufdecken und sichtbar machen will und fragt: „Was entsteht?“, stößt auf das, was ich Zweite Moderne nenne: Nicht Weiter-So-Moderne, auch nicht Post-Moderne, sondern es entsteht etwas Neues, und wir müssen unser gesellschaftswissenschaftliches Begriffsinstrumentarium neu einstellen, „eichen“. Was meint Zweite Moderne? Vier Herausforderungen:

Erstens stellt *Globalisierung* nicht nur wirtschaftlich, sondern auch kulturell eine solche Herausforderung dar. Wir leben längst in einer Welt-

gesellschaft, und zwar in dem Sinne, daß die Vorstellung geschlossener Räume fiktiv wird. Kein Land und keine Gruppe kann sich gegeneinander abschließen. Dies bedeutet, daß die Gegensätze der Kulturen aufeinanderprallen und die Selbstverständlichkeiten, auch des westlichen Lebensmodells, sich völlig neu rechtfertigen müssen.

Zweitens *Individualisierung*, das heißt: Kollektive Lebensmuster verlieren an Verbindlichkeit, und in allen Handlungsfeldern bricht die ärgerliche, nervige Frage auf, wie aus Ich und Ich lebbare soziale Zusammenhänge und Solidaritäten gebastelt oder gestiftet werden können.

Drittens – zugespitzt – *Gesellschaft ohne Arbeit*. Wir haben bisher die Erste Moderne als Erwerbsgesellschaft gedacht, in der eigentlich alles über Erwerbsarbeit vermittelt ist: Einkommen, sozialer Status, Identitäten, Altersvorsorge. Was geschieht, wenn das Arbeitsvolumen schrumpft, weil immer mehr Güter und Dienstleistungen mit immer weniger menschlicher Arbeitsbeteiligung hergestellt werden können? Schließlich wäre da

Viertens die jenseits der öffentlichen Aufmerksamkeit sich verschärfende *ökologische Krise*.

Das Vermaledete ist nun, daß in der Debatte, wenn überhaupt, jeweils nur eine dieser Herausforderungen – entweder Globalisierung oder Individualisierung oder Gesellschaft ohne Arbeit oder ökologische Krise – isoliert aufgeworfen wird. Doch wie die „Quadratur des Kreises“ (Dahrendorf), alle vier Herausforderungen im Auge behalten und die Suche nach Lösungen abgestimmt, begriffen und bewerkstelligt werden kann, bleibt unbedacht. Die Herzfrage lautet: Wie kann Modernität neu buchstabiert werden? Letztlich kündigen sich in den politisch diffusen Debatten um Renten, Steuern und so weiter derartige Übergangskonflikte in die Zweite Moderne an.

Lassen Sie mich diese generelle Einschätzung an zwei aktuellen Beispielen veranschaulichen: die Diskussion um Rentenreform und Steuerreform. Nichts drückt vier Jahrzehnte Bonner Politik so treffend aus wie die Wahlkampfformel der CDU in den sechziger Jahren: Keine Experimente! Gleichsam über Nacht scheint nun das Gegenteil zu gelten. Wer jetzt noch fordert, was gestern der Kanzler-Weisheit letzter Schluß war – „Weiter so!“ –, gilt als selbstmordgefährdet. Was ist hier los? Woher der Aufruhr? Es geht doch schließlich nur um Renten, Steuern, Gesundheitsvorsorge und so weiter.

In diesem „nur“ liegt der Hund begraben. Renten sind in Deutschland alles andere als „nur“. Sie sind – was Briten und Amerikaner ins Erstaunen versetzt – trotz aller Bürokratie und der Kritik daran ein Stück gelebter, praktizierter Solidarität. Wenn jetzt Neoliberale in Wirtschaft und Politik argumentieren, das sei ökonomisch irrational, denn dasselbe Geld könne man viel rentabler in privatwirtschaftlichen Pensionsfonds anlegen (wie in Großbritannien und den USA üblich), dann beweisen sie einmal mehr, daß sie historisch und kulturell mit Blindheit geschlagen sind. Denn Renten sichern ja gerade auch diejenigen mit ab, die *nicht* einzahlen können, weil sie krank oder zu jung oder arbeitslos sind. Rente ist eine Chiffre für erkämpfte Solidarität, weil auf diese Weise auch Familienangehörige –

Ehefrauen und Kinder – beitragsfrei mitversichert sind, und weil an den Lasten auch die Arbeitgeber beteiligt werden.

Rente – das ist ein Stück Anti-Kapitalismus im sozialdemokratischen Herzen des deutschen Kapitalismus, und zwar das Stück Nicht-Marktlogik, staatlich verordnet von Bismarck, das den Kapitalismus in Deutschland erst möglich gemacht – und die Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg auf ein stabiles Fundament gestellt hat. Denn nur wer ein Dach über dem Kopf hat und eine materiell einigermaßen abgesicherte Zukunft, kann die politischen Freiheiten wahrnehmen und die Demokratie mit Leben erfüllen. Ohne Arbeit keine Wohnung. Ohne Wohnung keine Arbeit. Ohne Arbeit und Wohnung: keine Demokratie!

Das Perfide an der Rede von der Rente als „kollektivem Zwangssystem“ (Wolfgang Schäuble) ist, daß auf diese Weise ein Stück sozialer Solidarität diffamiert und geopfert wird und zwar von denjenigen, deren Taschentücher ansonsten nicht groß genug sind, um sich über den Verlust an Solidarität und Gemeinschaftlichkeit öffentlich auszuheulen und auszuschneuzen. Jedes Land hat seine „heiligen Kühe“ – nicht nur im Sinne von Tabus, deren Verletzung soziale Explosionen auslöst, sondern auch von kulturellen Quellen, die soziale Bindungen stiften und festigen. Die Rente ist in Deutschland und Kontinentaleuropa das, was in Indien heilige Kühe sind: Sie stiften Solidarität. Wer die heilige Renten-Kuh schlachten will – z.B. weil sie Schwindsucht hat, lieblos behandelt wird oder vom sozialen Strukturwandel – immer mehr Alte und immer ältere stehen immer weniger jungen Menschen mit immer schlechteren Beschäftigungschancen gegenüber – überfahren wurde –, wird sein blaues Wunder erleben. Der Protest der Kohle-Kumpel dürfte erst der Anfang sein.

In der Rentendebatte sind die Fragen und Gegensätze jetzt grell hervorgebrochen, in der Steuerdebatte bleiben sie – noch – verdeckt. Das Steuersystem ist Ausdruck des Gesellschaftsvertrages einer Epoche, weil es die Lasten zwischen den Gruppen verteilt und austariert. Auch dieser Gesellschaftsvertrag der alten Bundesrepublik steht nun zur Diskussion, unter anderem weil die Handlungsmöglichkeiten global agierender Unternehmen sich vollständig verändert haben.

Diese können mehr und mehr die Entscheidung, wo sie produzieren, wo sie Steuern zahlen und dann auch, wo sie leben wollen, voneinander abkoppeln. Nicht weil sie böswillig sind, sondern aufgrund der neuen weltgesellschaftlichen Situation sind sie so in der Lage, Nationalstaaten, die ja an das Territorialprinzip gerade auch in der Erhebung von Steuern gebunden sind, in einer Art Kuhhandel um die niedrigsten Steuern und höchsten Subventionen gegeneinander auszuspielen. Umgekehrt heißt das: Die eigentlichen Steuerzahler, die für alles aufkommen müssen, sind mehr und mehr diejenigen, die nach wie vor territorial gebunden wirtschaften und arbeiten – also die Arbeitnehmer, mittelständischen Betriebe, Selbständigen –, und sie sind es, die in den Daumenschrauben der Steuerbürokratie bluten. Wie lange werden die das hinnehmen? So zeigen sich die Konflikte der Zweiten Moderne.

Was hält moderne Gesellschaften zusammen?

Zunächst möchte ich vier Arten unterscheiden, wodurch so etwas wie gesellschaftlicher Zusammenhang gestiftet wird, nämlich erstens durch *Religion*, zweitens durch *Blutopfer*, drittens durch *Erwerbsarbeit* (Wirtschaftswachstum, Massenkonsum), viertens durch *Selbstintegration der Individuen*. Diese vier Modi sollen dazu dienen, die Frage schärfer zu fassen. Brisanz gewinnt diese dadurch, daß in der „posttraditionalen, kosmopolitischen Welt“ (Anthony Giddens) die ersten drei Integrationsarten versiegen oder versagen, so daß die Frage lautet: Was hält individualisierte Gesellschaften *ohne Religion, ohne Blutopfer* und mit *zerfallender Arbeits- und Wohlstandsintegration* zusammen? Mit anderen Worten, eine der großen Zukunftsfragen lautet: Was ist Zusammenhalt, wie ist Demokratie in einer postreligiösen, nachindustriellen Gesellschaft jenseits der alten Feindbilder möglich, in der sich nicht mehr alles um die Achse der Erwerbsarbeit dreht? Die Antwort hier: durch politische Freiheit und Citizenship.

Man reibt sich verwundert die Augen: Wird hier nicht der Bock zum Gärtner gemacht? Im allgemeinen gilt Freiheit als Auflösung und nicht als Quelle des Sozialen, und bis heute hat gerade in Deutschland – anders als beispielsweise in England, Frankreich und den USA – der Hinweis auf politische Freiheit als Selbst-Integrationsform der Individuen den Charme eines realitätsuntüchtigen, realitätsflüchtigen Idealismus. In Deutschland herrscht immer noch der nicht ganz gebrochene Adel des Unpolitischen vor. Das Gegenteil von Barbarei ist hier irgendwie Kultur, nicht aber politische Freiheit.

Doch nun 1. zu *Religion* als Integrationsmodus: Hier wird der Glaube an Gott vom Himmel auf die Erde heruntergeholt. Die Kirche wird zu einer versetzten Anwältin gesellschaftlicher Integration. Mit dem handwerklichen Blick auf die Kunstfertigkeit der irdisch-überirdischen Architektur religiöser Integration läßt sich verstehen, wieso bis heute die Welt einer areligiösen Demokratie, atheistischen Moderne für viele fast so undenkbar ist wie ein logischer Widerspruch. Wer glaubt, stimmt zu; der umgekehrte Fall, daß jemand zum Glauben gezwungen wird, setzt ja Nichtglauben voraus; so daß im Glauben die Einsicht in ihn und die Zustimmung zu ihm immer schon enthalten sind und erneuert werden.

Am aufschlußreichsten ist ein Blick auf den Innenbauplan der religiösen Integrationsarchitektur. Diese beruht nämlich in ihrer Grundachse auf einer Art Vertragsverhältnis: Hinnahme diesseitiger Miserabilitäten gegen allgemeinen Aufstieg in die Glückseligkeit im Jenseits, ein Vertragsverhältnis, das auf geradezu göttliche Weise widerspruchsvollste Anforderungen in sich auflöst. Die Gegenleistung wird auf das Jenseits vertagt, wo sie – sachlich bedingt – schwer nachprüfbar, einklagbar ist; was aber wiederum den versprechbaren Reichtum leicht vermehrbar macht. Die Integration beruht hier also nicht (nur) auf Vertagung, sondern auf Wegsehen. Das Diesseits wird irrelevant. Es schmerzt nicht, was schmerzt; zum einen, weil

das irdische Leben sowieso nur Schall und Rauch ist und von schlechterdings mißachtenswerter Kürze; vor allem aber, weil es vollständig verblaßt, zu Nichts verfällt im Angesicht ewigen Glücks, das die Menschen allerdings erst (sachlich bedingt) *nach* ihrem Leben erlangen können.

2. Integration durch *Blutopfer*: Religion stiftet eine zugleich transzendente Quelle von Ordnung. Demgegenüber ist die zweite Quelle der Integration, die wir behandeln wollen – Blutopfer –, politisch herstellbar. Hier geht es um eine moderne Archaik, um die integrative Wirkung von Gewalt und Kriegen. Dies ist eine Art der Zwangsintegration, die Carl Schmitt in einer das Handeln leitenden Konfrontation von Freund und Feind zum Zentrum des Politischen gemacht hat. Die Grausamkeit der Gewalterfahrung schafft die Gegensätze, die die Moderne auflöst. Dies hat Max Weber in den Begriff der „politischen Gemeinschaft“ gefaßt. Politische Gemeinschaften zeichnen sich durch „Gewaltbereitschaft“ aus; zu ihnen gehört wesentlich, das Territorium durch den Einsatz des Lebens zu verteidigen oder auszudehnen. Krieg und Kriegsbereitschaft schaffen und schärfen nicht nur eindeutige Zugehörigkeiten zu Freund oder Feind. Sie erneuern und erzeugen auch traumatische Erfahrungen erlittener und angetaner Gewalt, welche die Menschen in Angst und Jubel zusammenzwingen und gegeneinander hetzen und abgrenzen – im historischen Augenblick kollektiver Grausamkeit und Empörung und in der kultivierten Erinnerung daran.

Die Grenzen und Identitäten der Nationalstaaten und ihrer kulturellen Entgegensetzungen sind danach also mit Blut in das Buch der Geschichte und in die Erinnerung der Menschen eingeschrieben. Die Wirkmächtigkeit von Blutopfern folgt einer Art „politischem Konstruktivismus“: Kollektiven Gewalterfahrungen liegt die buchstäblich ungeheure Kraft einer sich selbst bestätigenden Prophezeiung zugrunde. Man kann nur hoffen, daß Europa, das in diesem Jahrhundert des Terrors gezeichnet ist, diesen Teufelskreis in Zukunft vermeidet.

3. Integrationsquelle *Erwerbsarbeit*: Was für Frankreich die Atombombe, ist für Deutschland die D-Mark. Die integrative Schlüsselerfahrung Nachkriegsdeutschlands (insbesondere West, aber mit Abstrichen auch Ost) kommt treffend und bündig in dem zum Ausdruck, was man „DM-Nationalismus“ (Jürgen Habermas) genannt hat. Der selbst erwirtschaftete Reichtum und die persönlich erfahrenen Eroberungschancen in immer neue Konsumwelten und touristische Einsamkeitssupermärkte haben die Identität der Deutschen geprägt und sie zusammengehalten. Um die Dramatik des gegenwärtigen Grundlagenwandels der modernen Gesellschaft („reflexive Modernisierung“) zu verstehen, ist es sinnvoll, drei Phasen der Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg zu unterscheiden und nicht zu verwechseln:

Für die erste Phase (bis in die sechziger Jahre hinein) gilt: Die Notwendigkeit und Evidenz, eine zerstörte Welt wiederaufzubauen, und die Angst, daß das Erreichte wieder in sich zusammenbricht, greifen ineinander – mit der Folge: Die klassischen Tugenden – Opferbereitschaft, Fleiß, harte

Arbeit, Selbstverzicht, Unterordnung, Dasein für andere – bestärken sich wechselseitig.

„Der kurze Traum immerwährender Prosperität“ (Burkhard Lutz) könnte das Stichwort für die *zweite Phase* lauten, die bis in die achtziger Jahre hineinreicht. Der erwirtschaftete Reichtum wird als sicher erachtet, die „Nebenfolgen“ (z.B. ökologische Krise, Individualisierung), welche die Grundlagen der ersten Moderne in Frage stellen, werden verdrängt *und* gegen den Widerstand der Mächtigen und der Mehrheit durch wechselnde Protestbewegungen in das öffentliche Bewußtsein gehoben. Hier entfalten sich (politische) Freiheiten und strahlen in die gesamte Gesellschaft aus.

In einer *dritten Phase*, die ich als „Weltrisikogesellschaft“ (1997) beschrieben habe, kommt es zur Wiederkehr der Ungewißheit nicht nur in dem Sinne, daß das Vertrauen erschüttert wird, die Schlüsselinstitutionen der industriellen Welt – Wirtschaft, Recht und Politik – seien in der Lage, die bedrohlichen Folgen, die sie in die Welt setzen, mit den ihnen zur Verfügung stehenden Instrumenten zu zähmen und zu kontrollieren; auch in dem Sinne, daß – quer zu Einkommensklassen – *Wohlstandsbiographien* zu *Risikobiographien* werden, denen die materielle Zukunftssicherheit und soziale Identität abhanden kommen.

Daniel Yankelovich schreibt: „Vor dem Hintergrund des volkswirtschaftlichen Niedergangs dominiert jetzt die Angst, der sicher geglaubte Wohlstand könnte einbrechen. Die Menschen haben an Orientierung verloren und sind zu dem Schluß gekommen, daß es wohl doch sinnvoll wäre, an die Zukunft zu denken. Sie sorgen sich um ihre Chancen auf dem Arbeitsmarkt, um die Höhe ihres Einkommens, um ihre eigenen vier Wände, um die Ausbildung ihrer Kinder und um die Sicherheit ihrer Altersversorgung.“ (Psychologie heute, 3/1994) Wenn der globale Kapitalismus in den hochentwickelten Ländern den Wertekern der Arbeitsgesellschaft auflöst, zerbricht ein historisches Bündnis zwischen Kapitalismus, Sozialstaat und Demokratie. Die Demokratie ist in Europa und den USA als „Arbeits-Demokratie“ auf die Welt gekommen – in dem Sinne, daß politische Freiheit auf der Beteiligung an Erwerbsarbeit beruht. Der Citizen mußte so oder so sein Geld verdienen, um die politischen Freiheitsrechte mit Leben zu füllen.

Politische Freiheit als Sinnquelle der Moderne

Altäre, Kriege, Wohlstand und Wahlen haben bisher Zusammenhalt gestiftet. Und nun soll in Zukunft das Schwergewicht auf der Entwicklung und Ausübung von Selbstverantwortlichkeit und politischer Freiheit liegen. Die Frage lautet also: Wieso – und wann! – stiftet Freiheit Sozietät? Welche institutionellen Arrangements, welche Lebens- und Arbeitsbedingungen ermöglichen eine Selbstintegration der Individuen und welche erschweren oder verhindern diese?

Wer unter diesem Blickwinkel noch einmal an den Bücherschrank geht, findet bei vielen Klassikern, insbesondere bei Alexis de Tocqueville, oder

auch in der jüngeren französischen Debatte um „libertäre Demokratie“ (Rödel 1990) viele Hinweise und Mosaiksteinchen. Diese laufen letzten Endes auf eine Ethik der Selbstorganisation, der Selbstregulierung zu. Bei Tocqueville kann man (in: Über die Demokratie in Amerika) nachlesen, wie durch politische Freiheiten, die ergriffen und verwirklicht werden, öffentliche zu privaten, zu ureigenen Angelegenheiten der Individuen werden; und wie aus Erfolgs- und Mißerfolgserfahrungen in der Praxis dieser „freien Assoziation“ (die keineswegs mit Vereinsmeierei verwechselt werden darf) soziale Bindungen entstehen. Diese müssen gleichsam gegenläufig zu den Prinzipien der parlamentarischen Delegation gedacht werden, handelt es sich doch um eine Politik von unten, die – in Konkurrenz und Konflikt mit den Institutionen und Akteuren der offiziellen Politik – in Eigeninitiative das, was als „Verantwortung“ und „Gemeinwohl“ gilt, selbst definieren und in die Hand nehmen.

Erfahrene Freiheit ist gerade nicht nur im Durchgang durch das Unendliche der Selbstbefragung (wie der therapeutisch gewendete, philosophische Idealismus predigt) möglich, sondern wesentlich im sozialen und politischen Raum. Sie muß ergriffen werden, und das heißt immer: zusammen mit und vielleicht gegen andere, die sich entsprechend verabreden und verbünden und auf diese Weise Gemeinsamkeit stiften. Schon von Emile Durkheim wissen wir, daß in der Moderne – das hieß bei Durkheim bekanntlich unter Bedingungen fortgeschrittener Arbeitsteilung – Moral und Solidarität weder auf einem kollektiven Geist aufrufen noch erzwungen werden können (beispielsweise durch die „Pflicht-Impfung“ eines allgemeinen Morgengebets). Unter Bedingungen der Moderne sind Moral und Solidarität immer eine Funktion der *Spontaneität*, argumentiert bereits Durkheim.

Doch wie kann man Freiwilligkeit erzwingen? Dies ist eine der Aporien, in die eine politische Kultur der Freiheit hineinführt, mit der sie leben (lernen) muß. Die Angst vor der Freiheit, die überall regiert, sieht aber gar nicht erst, welche Bindungskräfte hier schlummern, mit deren Weckung und Inszenierung immer zweierlei möglich wird: Freiwilligkeit von unten erzeugt Arbeitslosigkeit oben; es können also Kosten gespart werden. Zugleich entsteht erst so überhaupt ein politisches Leben, in dem die Gelegenheit der Bürger zu gemeinsamen (Konflikt-)Handlungen ins Unabsehbare vermehrt werden können. Das heißt: Freiheit, die Gemeinschaft stiftet, schafft Gemeinschaft, die Freiheit und Gemeinschaft stiftet und so fort. Diese Kunst der freien Assoziation könnte eine Springquelle für Zusammenhänge und Verantwortlichkeiten gerade in der posttraditionalen, feindlosen Demokratie werden. Es gibt eine *Wachstumslogik* politischer Freiheiten, die das alte – und wie wir wissen ökologisch zerstörerische – Wirtschaftswachstum bei weitem in den Schatten stellt, vielleicht sogar ersetzen könnte.

Wer mit dieser Frage, wo und wie Elemente einer Kunst der freien Assoziation versteckt sind, die Klassiker neu liest, findet Funkelndes und Irritierendes. Mit Tocqueville kann er lernen, daß diese – aktuell gespro-

chen – Vergötzung des Individuums und seiner Freiheit ausgerechnet jüdisch-christliche Wurzeln hat, also uralte und zugleich hochmodern ist. Aber war es dann nicht doch das Ketzertum – und nicht das Christentum – , das diesen Anspruch gegen die theologischen Dogmen eingelöst hat? Bei Immanuel Kant, insbesondere in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“, kann man sich neu über die Unverzichtbarkeit und zivile Würde von Rechtsverhältnissen aufklären lassen. Hier wird schon vor zweihundert Jahren die Frage aufgeworfen: Ist Demokratie nicht erst als kosmopolitische, als zwischenstaatliche Demokratie möglich, und wie könnte, müßte diese aussehen? Wenn es aber richtig ist, daß Individualisierung Staat, Rechtsstaat voraussetzt, ist es dann nicht auch richtig, daß dies leicht dem Wolf im Schafspelz die Tür öffnet, weil gerade der Staat, auch der moderne, demokratisch verfaßte offenbar höchst begierig ist, die Grundrechte seiner Bürger aufzufressen wie der Wolf die Geißlein?

Bei Hannah Arendt kann man lernen, wie Freiheit und Neuheit, das Anfangenkönnen aufs Innerste miteinander verbunden sind. Aber heißt das nicht, in säkularisierter Form auf das „Wunder“ des Anfangens zu warten? Nietzsche flucht und spottet über das Gleichmacherische des demokratischen Zeitalters. Sein Fluchen aber ist nicht nur wunderschön, durchaus in dem Sinne der Arendtschen „Wunderfähigkeit“ politischen Handelns, wie sie die Freiheit und vielleicht nur sie auszeichnet. Denn die Freiheit und die unberechenbare Vielfalt sind Zwillinge. Ihre gewußte und gewollte Untrennbarkeit bringt genau das Selbstvertrauen der Freiheit zum Ausdruck, mit dem Europa begann. Doch ist diese Freiheit nicht auch *eiskalt*, und negiert diese frostige Freiheit mit ihrem Nietzscheanischen Einsamkeitskult nicht gerade auf diese Weise ihre eigenen sozialen und moralischen Existenzbedingungen? Wie also läßt sich die Gleichzeitigkeit von Widersprüchlichem – „Freiheit“ – in seinen subjektiven und objektiven, moralischen und politischen Zirkeln und Fallgruben verstehen und verständlich machen?

Politische Bildung

Meine Antwort lautet: nicht nur, aber auch und wesentlich durch eine politische Bildung, die die Herausforderungen der Zweiten Moderne aufgreift und annimmt. Soviel kann man sagen: *Ohne* politische Bildung und ohne den *Ausbau* und die *Orientierung* politischer Bildung wird es nicht gehen. Damit stellt sich natürlich die Schlüsselfrage: Welche Art politischer Bildung? Was heißt politische Bildung für die Zweite Moderne?

1) Die genannten Herausforderungen, Globalisierung, Individualisierung, Gesellschaft ohne Arbeit, ökologische Krise, sollten in ihrem politischen Gehalt auch Themen politischer Bildung werden.

2) Wenn Arbeit durch Wissen und Kapital ersetzt wird, dann – das wäre eine zentrale bildungspolitische Schlußfolgerung – muß Arbeit durch *Wissen* aufgewertet oder umgestaltet werden. Das aber heißt: Die Devise, in Bildung und Forschung zu investieren, wird zur zentralen Antwort auf die Herausforderungen der Globalisierung!

„Die Politiker haben nicht verstanden“, schreibt Robert B. Reich, „daß die wahren technologischen Aktiva eines Landes in der Fähigkeit seiner Bürger liegen, komplexe Zukunftsprobleme zu lösen.“ Ihr Wissen, ihr Können, ihr Beitrag zur Weltwirtschaft (und nicht wie bisher Technologie und Kapital) bestimmen den Wohlstand eines Landes. „Geld und Fabriken, Informationen, Maschinen und Firmensymbole sind örtlich ungebunden, die Besitzer von Wissen und Erfahrungen weit weniger.“ (Die neue Weltwirtschaft, 1993)

Anstatt „deutsche“ Firmen zu subventionieren, sollten Politiker das Geld in Wissen und Ausbildung stecken, um Bürgern die Fähigkeiten und Orientierungen zu vermitteln, die sie in die Lage versetzen, sich in den transnationalen Landschaften und Widersprüchen der Weltgesellschaft zurechtzufinden. Eine der großen politischen Aufgaben lautet daher: *Auf- und Ausbau der Bildungs- und Wissensgesellschaft*; Verlängerung – nicht Verkürzung! – der Ausbildung; deren berufliche Fixierung lockern oder abstreifen und Ausbildungsprozesse ausrichten auf breit anwendbare, „reflexive“ Schlüsselqualifikationen; also unter anderem das Lernen lernen, den Umgang mit Unsicherheit wie mit Paradoxien einüben. Hier und da beginnt man hellhörig und aufmerksam zu werden, daß auch so etwas wie eine Transnationalisierung, ja Globalisierung der universitären Ausbildungsgänge und Curricula notwendig werden („global studies“). Diese sollten dazu beitragen, die Schwierigkeiten transkultureller Kommunikation und Konflikte für Studierende verstehbar und handhabbar zu machen. Auch sollten sie dem Ziel dienen, den Studenten eine kognitive Landkarte zu vermitteln, die sie in die Lage versetzt, die Vieldimensionalität „glokalen“ Lebens und Handelns zu verstehen.

Dazu reicht es denn schließlich auch nicht mehr im Zeitalter der Individualisierung, Jugendliche in der „flexiblen Verinnerlichung vorgegebener Normen“ (Kohlberg) zu unterstützen, sondern es geht sehr viel tiefer; verlangt wird, schreibt Michael Brater, „die Ausbildung eines eigenen Ich als Handlungs- und Orientierungszentrum. Jeder Jugendliche muß heute lernen, ganz aus sich heraus, auf sich gestellt, sein Leben zu führen, es gilt, zu erlernen, zu erproben, einen *offenen* Prozeß zu „gestalten“.

Auf diesem Hintergrund hat die Einübung politischer Kompetenz, eingebunden in die *Ausbildung von Ich-Identitäten*, gegenüber allen anderen Entwicklungsaufgaben des Jugendalters eine hervorragende Bedeutung: Es wird ja nicht mehr, wie in früheren Jugendgenerationen, alles in Frage gestellt, was die Erwachsenen so wollen – und was auch aus der Verneinung noch gute Orientierung bot –, sondern dieses steht nun objektiv in Frage. Ihm gegenüber ist radikale *Innenleitung* gefragt, also das Finden und Benutzen eines eigenen, inneren Kompasses durch all die Angebote und Märkte der Lebensformen hindurch.

Die Frage „Wer bin ich denn eigentlich?“ ist damit heute die Leitfrage des Jugendalters, andere, ebenso schwere, wie „Was will ich in meinem Leben?“ und „Wo braucht mich die Welt?“ kommen hinzu. Die Zweite Moderne stellt, gerade weil die fixen Vorgaben verschwimmen, überall die

Identitätsfragen, und die politische Bildung muß diese Frage nicht beantworten, muß sich ihr aber stellen!

Politische Konfliktlinien

Zum Schluß: Welche politischen Orientierungen ringen in der vernetzten Welt miteinander? Zunächst nur mit Schlagworten benannt: Neoliberalismus, Kommunitarismus, Protektionismus (wohlgemerkt: nicht Links oder Rechts!).

Am deutlichsten haben sich die *Neoliberalen* der Welt unter der Flagge des *Marktes* versammelt und proben den Sturm auf die morschen Grundlagen der Ersten Moderne, als da wären Sozialstaat, Nationalstaat, gewerkschaftliche Macht, „ökologische Hemmnisse privater Investitionsbereitschaft“. Mit der Verabsolutierung des Marktes bricht ein historischer Widerspruch auf. Der Markt setzt kulturelle, politische und rechtliche Institutionen voraus. Wer dies negiert, gefährdet alle und alles. Die Folgen sind fatal, für das Individuum wie für die Gesellschaft. Denn hier wird unter der Hand ein antihumanes Menschenbild zur Grundlage des gesellschaftlichen Verkehrs erhoben: Der soziale Ausschluß wird zum Regelfall. Erfolg am Markt entscheidet letztlich über Sein oder Nichtsein. Infolgedessen wird Anpassung zum obersten Ziel der Charakterbildung und die Anpassung der Nation als „Standort“ zum Leitbegriff der Politik. Der politische Begriff der Gesellschaft und des Nationalstaates (ver)schwindet. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu empfiehlt, wer sich zum Neoliberalismus bekennt, sollte zunächst mit dem Hubschrauber über den Ghettos der Ausgeschlossenen in den Metropolen Nord- und Südamerikas abgesetzt werden. Er ist sicher: spätestens nach einer Woche käme er oder sie als Sozialstaats-Konvertit zurück (wenn überhaupt).

Die Gegenspieler der Neoliberalen – die *Kommunitaristen* – treten der Flagge des Marktes mit der Flagge der *Gemeinschaft* entgegen – interessanterweise am machtvollsten in jenen Ländern, in denen der neoliberale Marktfundamentalismus am längsten und verheerendsten gewütet hat, nämlich in den USA und Großbritannien. Markt und Vertrag – so lautet hier der intellektuelle Schlüssel – stiften aus sich heraus keinen sozialen Zusammenhang. Sie benötigen und verzehren vielmehr als „sozialen Kitt“ die aktive Identifikation der Bürger mit ihrem Gemeinwesen. Insofern ist die kommunitaristische Bewegung, die nun auch in Deutschland Fuß faßt (s. die Rezeption Amitai Etzionis „Die Entdeckung des Gemeinwesens“, 1995), nur als Gegenbewegung zum „Neoliberalismus der Gier“ zu verstehen. Doch während die neuen Anbeter des Marktes *handeln*, und zwar sehr effektiv, begnügen sich die Kommunitarier im wesentlichen mit *Kosmetik*. Sie versuchen, den Teufel des Egoismus mit einer weihevollen Rhetorik der Gemeinschaftlichkeit auszutreiben – ein Mittelchen aus Großmütterchens Hausapotheke, das bekanntlich niemandem wehtut und nichts kostet. Viele Kommunitaristen verwechseln Moralisieren mit Analysieren. Sie verkennen, daß es nicht nur die Gefahr eines Zuwenig an Gemeinschaft, sondern auch die

Gefahr eines Zuviel geben kann, von der gerade die Geschichte Deutschlands in diesem Jahrhundert ein bemerkenswertes Zeugnis ablegt.

Im Niemandsland zwischen Neoliberalen und Kommunitaristen mäandert die (noch) schweigende Mehrheit der Protektionisten, die mit ganz unterschiedlichen politischen Zielen in dem Versuch vereint sind, die alte Welt- und Schlachtenordnung gegen die anstürmenden neuen Wirklichkeiten der Zweiten Moderne intellektuell und politisch zu verteidigen. Unterhalb der Oberfläche aufgeregter Debatten über „Globalisierung“ formiert sich eine All-Parteien-Koalition des Protektionismus. Die *schwarzen* Protektionisten beweinen den Wertezzerfall und den Bedeutungsverlust des Nationalen. Die *roten* Protektionisten klopfen für alle Fälle schon einmal den Staub aus den Kostümen des Klassenkampfes. Die *grünen* Protektionisten entdecken den Nationalstaat und sein Instrumentarium, Umwelt-Standards gegenüber Zugriffen des Weltmarktes zu schützen.

Die Ironie ist: Deutschland – mit sich selbst und den Problemen der Vereinigung mit der DDR beschäftigt – hat diese sich befehdenden Antworten – Neoliberalismus, Kommunitarismus, Protektionismus – bislang weitgehend verschlafen und könnte nun, anstatt auf einen Zug aufzuspringen, den andere Länder schon längst wieder verlassen, sich in eine völlig andere Richtung aufmachen, also Gegenströmungen bündeln, artikulieren und in praktische Politik umsetzen. Ich möchte diese kontinentaleuropäische Position die *Kulturpolitik des weltbürgerlichen Republikanismus* nennen und durch folgende Prinzipien charakterisieren: Erstens die neue Bedeutung des *Individuums*, mit der sich Rechte wie Linke, alle Spielarten des Kommunitarismus und der ökologischen Bewegung, so schwertun; zweitens die Zentralität *weltbürgerlicher* Akteure, Identitäten, Netzwerke, Institutionen; drittens die Schlüsselbedeutung *politischer Freiheit*, also einer aktiven Bürgergesellschaft für den Zusammenhalt und die Selbstverantwortlichkeit der Demokratie jenseits der Arbeitsgesellschaft, aber auch dafür, wie die ökologische Krise beantwortet wird; daraus folgt die Notwendigkeit tiefgreifender *institutioneller Reformen*, ja einer Reformation der ersten industriellen Moderne, welche Vielfalt und „gehegten Konflikt“ (Helmut Dubiel) bejaht.

Meine Damen und Herren, die andere Seite des Zusammenbruchs ist der Aufbruch in die unbekannte Welt der Zweiten Moderne. Ich hoffe, daß ich Ihre Neugierde darauf wecken konnte, und daß Ihre Neugierde ansteckend wirkt.

* Eröffnungsvortrag der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für politische Bildung, Würzburg, März 1997

Literatur

Beck, Ulrich (Hg.), 1997: Kinder der Freiheit. Frankfurt/M.

Beck, Ulrich, 1997: Was ist Globalisierung? Frankfurt/M.

Rödel, Ulrich (Hg.), 1990: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Mit Beiträgen v. C. Lefort, M. Gauchet, C. Castoriadis. Frankfurt/M.