

Sünkel, Wolfgang

Vom Mythos und vom Pathos der Revolution

Herrmann, Ulrich [Hrsg.]; Oelkers, Jürgen [Hrsg.]: *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft*. Weinheim; Basel : Beltz 1989, S. 413-424. - (Zeitschrift für Pädagogik, Beiheft; 24)



Quellenangabe/ Reference:

Sünkel, Wolfgang: Vom Mythos und vom Pathos der Revolution - In: Herrmann, Ulrich [Hrsg.]; Oelkers, Jürgen [Hrsg.]: *Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft*. Weinheim ; Basel : Beltz 1989, S. 413-424 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-220207 - DOI: 10.25656/01:22020

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-220207>

<https://doi.org/10.25656/01:22020>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

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. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: 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

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the 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 above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Zeitschrift für Pädagogik

24. Beiheft

Zeitschrift für Pädagogik

24. Beiheft

Französische Revolution und Pädagogik der Moderne

Aufklärung, Revolution und Menschenbildung
im Übergang vom Ancien Régime
zur bürgerlichen Gesellschaft

Herausgegeben von
Ulrich Herrmann und Jürgen Oelkers

Beltz Verlag · Weinheim und Basel 1989

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Französische Revolution und Pädagogik der Moderne :

Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang
vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft / hrsg. von
Ulrich Herrmann u. Jürgen Oelkers. – Weinheim ; Basel :
Beltz, 1989

(Zeitschrift für Pädagogik : Beiheft ; 24)

ISBN 3-407-41124-3

NE: Herrmann, Ulrich [Hrsg.]; Zeitschrift für Pädagogik / Beiheft

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG Wort, Abteilung Wissenschaft, Goethestr. 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

© 1989 Beltz Verlag · Weinheim und Basel

Satz: Satz- und Reprotechnik GmbH, 6944 Hemsbach

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Druckhaus Beltz, 6944 Hemsbach über Weinheim

Printed in Germany

ISSN 0514-2717

ISBN 3 407 41124 3

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

I. Grundlagen

ULRICH HERRMANN/JÜRGEN OELKERS
Pädagogisierung der Politik und Politisierung der Pädagogik – Zur
Konstituierung des pädagogisch-politischen Diskurses der modernen
Pädagogik 15

JÜRGEN OELKERS
ROUSSEAU, die Revolution und die Folgen. Pädagogische Bemerkungen
zu einem dissonanten Verhältnis 31

II. Erziehung und Unterricht im revolutionären Frankreich

HEINZ-HERMANN SCHEPP
Grundzüge der politischen Theorie der Französischen Revolution in ih-
ren Konsequenzen für die Pädagogik 47

DOMINIQUE JULIA
L'institution du citoyen – Die Erziehung des Staatsbürgers. Das öffentli-
che Unterrichtswesen und die Nationalerziehung in den Erziehungspro-
grammen der Revolutionszeit (1789–1795) 63

ZEITTADEL
Erziehungsprogramme und Schulpolitik während der Revolution . . . 105

ALPHABET RÉPUBLICAIN (Auszüge) 109

HANS-CHRISTIAN HARTEN
Pädagogische Eschatologie und Utopie in der Französischen Revolu-
tion 117

FRAUKE STÜBIG
Gegen die „Vorurteile der Unwissenheit und die Tyrannei der Stärke“. Der Kampf für Frauenrechte und Mädchenbildung von ANTOINE DE
CONDORCET 133

III. Rezeptionen in Deutschland und in der Schweiz

HOLGER BÖNING

Volksaufklärung und Volkserziehung in Deutschland nach 1789 149

HANNO SCHMITT

Politische Reaktionen auf die Französische Revolution in der philanthropischen Erziehungsbewegung in Deutschland 163

OTTO HANSMANN

Individualität und Nation. WILHELM VON HUMBOLDT im Spannungsfeld zwischen neuzeitlicher Aufklärung, Französischer Revolution und preußischer Bildungspolitik 185

ULRICH HERRMANN

Geschichte als Fortschritt? Die Französische Revolution im Kontext pädagogischer und geschichtsphilosophischer Reflexion bei KANT . . . 201

MICHAEL WINKLER

Vom Normalbegriff der Erziehung zur Hermeneutik der pädagogischen Situation. SCHLEIERMACHER und das moderne Erziehungsdenken . . . 211

HORST KRAUSE

Staatserziehung und Einheitsschule. Bildungspolitische Auswirkungen der Französischen Revolution auf den Neuhumanismus 227

JÜRGEN OELKERS

Ja und Nein: PESTALOZZIS Stellung zur Französischen Revolution . . . 243

FRITZ OSTERWALDER

Die pädagogischen Vorstellungen in der Helvetischen Gesellschaft und die Französische Revolution. Über die Zusammenhänge von Nationalerziehung, Volksbildung, Staatsschule und Öffentlichkeit 255

IV. Die Politisierung des öffentlichen Bewußtseins – Die Revolution und die deutschen Intellektuellen

BERND SCHÖNEMANN

„Volk“ und „Nation“ in Deutschland und Frankreich 1760–1815. Zur politischen Karriere zweier Begriffe 275

HANS REISS

KANT und die Französische Revolution 293

GERHARD KURZ

SCHILLERS Briefe „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ als Antwort auf die Französische Revolution 305

HANS REISS

GOETHE und die Französische Revolution 317

WOLF KITTLER	
Kriegstheater. HEINRICH VON KLEIST, die Reformpädagogik und die Französische Revolution	333

NORBERT WASZEK	
1789, 1830 und kein Ende. HEGEL und die Französische Revolution . . .	347

V. Weiterwirken im 19. Jahrhundert

VOLKMAR WITTMÜTZ	
Politisch-pädagogisches Denken in der rheinischen Lehrerbewegung um 1800	363

SUSANNE STROBACH-BRILLINGER	
Die Französische Revolution in den deutschen Kinder- und Jugendschriften. Ein Überblick 1789–1859	377

RAINER RIEMENSCHNEIDER	
„Dem Belieben von Mordbuben ausgeliefert“. Die Französische Revolution in deutschen Schulgeschichtsbüchern von 1871 bis 1945	391

VI. Die unbeendete Revolution

WOLFGANG SÜNKEL	
Vom Mythos und vom Pathos der Revolution	413

Die Autoren dieses Bandes	425
-------------------------------------	-----

Verzeichnis und Erläuterung der Abbildungen	429
---	-----

Vom Mythos und vom Pathos der Revolution

Revolution ist ein *pathetisches* Wort. Es erzeugt Bewunderung und Abscheu, Begeisterung und Schrecken, Hoffnung und Furcht, Nachfolge und Gegnerschaft, Blutvergießen und Blutvergießen. Woher das Pathos?

Revolution ist ein *mythisches* Wort. Es enthält den Glauben an die Vervollkommenung der unvollkommenen Menschenwelt, die Zuversicht, daß die kollektive Erhebung der Massen gegen menschenunwürdige Verhältnisse imstande sei, ein System der Freiheit zu verwirklichen, und die Gewißheit, daß es möglich sei, die gesellschaftlichen und politischen Ordnungen – nach einem Wort HEGELS – auf den Kopf, das heißt: auf den Gedanken zu stellen. Woher der Mythos?

Wir leben, so sagt man und wohl mit Recht, seit zweihundert Jahren in der weltgeschichtlichen Epoche der Revolutionen, deren Ende noch nicht bevorzustehen scheint. Der Plural läßt sich in den Singular verwandeln. Denn befragt man ihr Selbstverständnis, so setzen sich alle seitherigen und gegenwärtigen Revolutionen (die iranische vielleicht ausgenommen, deren Selbstdeutung eine andere ist) in den Bezug auf jene erste grundlegende Große, die mit der Erstürmung und Zerstörung der Bastille begann. Ihre Ideen werden, in altem oder neuem Gewande, aufgegriffen; sie wird gebraucht als Vorbild und Muster revolutionären Handelns und als Schatzhaus revolutionärer Erfahrungen; an ihrem Ablauf studiert man die historischen Gesetzmäßigkeiten, von denen man glaubt, daß es sie gibt, um sie für eigenes Vorgehen nutzen zu können. Mehr noch: Keine Revolution gilt als in sich vollendet, jede weist und treibt über sich selbst hinaus, fordert Einlösung des Nichteingelösten, Vollendung des Unvollendeten, Fortsetzung und Korrektur. Die Epoche der Revolutionen konstituiert sich als permanente Revolution.

All dies sind ‚nur‘ Gedankendinge, und nur als Gedankending ist die Revolution mein Thema. Denn nicht als stattgefundene liegt die Französische Umwälzung am Grunde unserer Geschichtsepoche, sondern als gedeutete, beginnend mit der Selbstdeutung der Revolutionäre von 1789. Freilich will ich nicht vergessen, daß Revolution auch ein deskriptiv-analytischer Begriff ist und in der Astronomie sowie in den historischen und Sozialwissenschaften seine Bedeutung hat, gewiß auch in der Historischen Pädagogik. Hier knüpfe ich gelegentlich an, aber nicht, um die Erziehungsvorstellungen und -programme der Großen oder irgendeiner anderen Revolution zu untersuchen; denn in die darüber laufenden Debatten will ich mich nicht einmischen. Mein Interesse gilt

vielmehr dem fundamentalen, daß heißt gedanklichen Zusammenhang von Revolution und Erziehung überhaupt.

Das pädagogische Moment im Gedanken der Revolution

Revolution und Erziehung hängen in dem Gedanken zusammen, daß die jeweils neue gesellschaftliche und staatliche Ordnung auch einer neuen Erziehung bedarf, um stabil und dauerhaft zu werden. So argumentiert CONDORCET in der Begründung seines 1792 dem Konvent unterbreiteten Nationalerziehungsplans folgendermaßen: Freiheit und Gleichheit, die programmatischen Begriffe der Revolution, dürfen nicht als Gegensatz, sondern müssen als Einheit gedacht werden. Die Gleichheit vor dem Gesetz jedoch, die Bedingung auch jeder Freiheit, ist eine lediglich formale. Der realen Gleichheit steht die Ungleichheit des Besitzes und der Bildung im Wege. Freilich denkt CONDORCET, der Girondist, nicht daran, die Ungleichheit des Besitzes aufheben zu wollen, aber er sieht die Gefahr, die in ihr für die Verwirklichung des revolutionären Programms enthalten ist. Der Unterschied von Besitz und Nichtbesitz muß überwunden werden durch die Gleichheit der Erziehung. Wenn jeder die gleichen Bildungschancen hat, so meint CONDORCET, dann würde der begabte Besitzlose Eigentum erwerben und der unbegabte Besitzende Eigentum einbüßen müssen, so daß zwischen den Klassen eine uneingeschränkte individuelle Mobilität entstünde. – Dies ist bis heute das Hauptargument aller bürgerlich-demokratischen Bildungsreformen geblieben; daß man es immer noch erheben muß, zeigt, wie wenig davon eingelöst worden ist.

Daß auch die sozialistische Revolution, wenn sie nicht durch Maßnahmen pädagogischer Art unterbaut wird, ihre Ziele zu verfehlen droht, sieht NIKOLAJ BUCHARIN schon 1919. Gegen Schluß seiner „Theorie des historischen Materialismus“ (dt. 1922) beschreibt er, hellsichtig, die Gefahr einer „Entartung“ der Revolution, die darin besteht, daß unter den Bedingungen des Sieges in einem unterentwickelten Lande mit unterentwickeltem Proletariat sich eine „führende Schicht in Form eines Klassenkeimes“ aussondern könnte. Seine Zuversicht, daß dies nicht geschehen werde, gründet er einerseits auf das rasche Wachstum der Produktivkräfte, andererseits auf die Aufhebung des Bildungsmonopols (S. 365). Bekanntlich haben sich in der Sowjetunion die BUCHARINSchen Klassenkeime zur massiven Klassenherrschaft fortentwickelt. Denn mit dem Wachstum der Produktivkräfte lief es nicht so, wie von der Kritik der politischen Ökonomie vorausgesagt, und BUCHARIN hat übersehen, daß unter den Voraussetzungen der proletarischen Diktatur die bloße Aufhebung des Bildungsmonopols nicht ausreicht, sondern daß es, um den vordem herrschenden Klassen die intellektuellen Ressourcen zu entziehen, ersetzt werden mußte durch eine Art Kontramopol der Arbeiter und Bauern, wodurch die Klassenkeimtendenz nur verstärkt wurde.

Beide Argumente zeigen, in ihrem historischen Abstand von 127 Jahren, wie eng der Gedanke der Revolution mit dem Gedanken der Erziehung verknüpft ist. Andererseits zeigt die Folgenlosigkeit der beiden Argumente, daß die

Wirklichkeit immer hinter dem Gedanken zurück- und die Revolution immer offen und unvollendet bleibt.

Das revolutionäre Selbstverständnis

Die Deutung der Revolution beginnt mit der Revolution selber, als Selbstdeutung der Revolutionäre. Deutungsabsicht und Handlungswille sind bei ihnen identisch. Deshalb müssen die revolutionären Programme – dazu gehören die Nationalerziehungspläne der neunziger Jahre – auch als deutende Texte gelesen werden. Das revolutionäre Selbstverständnis fußt auf zwei fundamentalen *Prinzipien*, die zugleich als *Akte* in Erscheinung getreten sind. Zuerst die unter den Leitwörtern Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit vollzogene Selbstkonstituierung des Dritten Standes als Nation, das heißt: als bürgerliche Gesellschaft im modernen Sinn. Die Aufhebung der ständischen Privilegien bedeutet, daß nunmehr jeder Bürger als unmittelbar zum Staat gedacht wird und gedacht werden kann. Sodann der Gedanke der verfassungsmäßigen Ordnung, deren Aufgabe es ist, das staatliche Leben im Sinne der bürgerlichen Gesellschaft und in Rücksicht auf sie nach Prinzipien zu regeln, die abgeleitet sind aus den als unveräußerlich und unveränderlich gesetzten Menschen- und Bürgerrechten. Diese hinwiederum sind abgeleitet aus der Vernunftnatur des Menschen als seinem wesentlichen Gattungsmerkmal, wodurch die Nationalgestalt der bürgerlichen Gesellschaft prinzipiell aufgehoben und auf eine transitorische Erscheinung reduziert ist: die Revolution ist Menschheitssache.

Der revolutionäre Mythos hat seine Quelle in dem Mythos der Vernunft, will sagen in dem Welt- und Menschenverständnis der europäischen Aufklärung. Der Geist, in welchem sich die Revolution verstand, war vor ihrem Ausbruch längst vorhanden und lebendig; er lauerte gewissermaßen darauf, in die Wirklichkeit überzugehen. Seine kritische Phase, daß nämlich alles, was ist und was gedacht werden kann, gerechtfertigt oder verworfen werden muß vor dem Anspruch des Vernünftigen, war erfüllt. Der Gedanke drängt zur Tat als zu seiner konstruktiven Ergänzung: die Vernunft als Fundament und Rechtfertigungsgrund neuzuschaffender Einrichtungen und Ordnungen in Staat und Gesellschaft. Nur was vernünftig ist, soll und darf wirklich sein. Man verstehe dieses aber nicht so, als ob der Geist der Aufklärung die Revolution als historisches Ereignis „hervorgebracht“ habe. Die Philosophen haben die Bastille nicht erstürmt; die Massen erhoben sich gegen Not und Knechtschaft, nicht für sensualistische Erkenntnistheorie, materialistische Metaphysik oder Naturrechtsdialektik. Doch als die „gesellschaftliche Materie“ in Bewegung kam, als die Revolution da war, da wurde sie im Geiste der Aufklärung gedeutet, und sie deutete sich, in ihren führenden Köpfen, selber als die Verwirklichung dieses Geistes.

Und man machte Ernst damit. Nicht nur Verfassung und Staat wurden nach rationalen Prinzipien geordnet, sondern alle Lebensbereiche durchrationalisiert; einheitliche und kommensurable Maßeinheiten geschaffen; das dekadische Zahlensystem universalisiert bis hin zur Zeitmessung auf Uhr und Kalender (obwohl das dodekadische, mathematisch gesehen, vielleicht ratio-

nalere gewesen wäre); die kirchliche Lebensordnung wurde, sofern sie sich nicht auf die revolutionären Prinzipien verpflichten ließ, zerstört. Der Vernunftmythos begann Kapriolen zu schlagen. Man inthronisierte die Vernunft als Göttin und weihte ihr Notre Dame als Tempel, und schließlich erfand man sogar eine rational-rationelle Art des Tötens: die Guillotine.

Die Möglichkeit unvernünftiger Auswüchse des Vernunftglaubens belegt dessen mythischen Charakter. Er bestimmt sogar auch die Gegner. Anti- und Konterrevolutionäre, Konservative aller Schattierungen kommen vom Mythos der Revolution nicht los; sie stehen selber auf seinem Boden, wenn sie das Revolutionäre „unvernünftig“ nennen und das Hergebrachte als rational zu begründen oder nach rationalen Gesichtspunkten zu reformieren versuchen. Der Grundsatz, daß Staat und Gesellschaft nach Vernunftprinzipien zu ordnen und zu gestalten sind, kann aus der Weltgeschichte nicht mehr eliminiert werden. Alles Blut, das um diese Prinzipien geflossen ist, ändert daran nichts.

Aus dem Zurückbleiben der Wirklichkeit hinter dem Gedanken, aus der Diskrepanz von Idee und Gestaltung erwächst das Pathos der Revolution: Liegegebliebenes immer wieder aufzugreifen, Ungelöstes neuen Lösungen zuzuführen, Problematisches immer neu zu problematisieren, die Revolution über sich selbst und ihre früheren Gestalten hinauszutreiben, kurz: die Idee vom Primat des Prinzipiellen und die Überzeugung, daß alle Vollendungen der unvollendeten Revolution ebenfalls revolutionäre Form anzunehmen hätten. Das Pathos der Revolution stiftet ihre Permanenz und zugleich ihre Verklärung. Es tritt, ebenso wie der Mythos, am deutlichsten in seinen Auswüchsen, in den eher grotesken oder ridikülen Nebenerscheinungen zutage. Zu ihnen gehört die Barrikadenromantik, die im Pariser Mai 1968 Urständ gefeiert hat und die, zum Beispiel, im revolutionären „Kampflied“ eine vom Anfang bis heute ungebrochene Tradition besitzt. Hierher gehört auch das Phänomen des Revolutionstourismus, wie es gerade in unserer Jahrhunderthälfte besonders auffällig zu beobachten ist: Junge Leute linker Gesinnung wählen gern solche Länder zu Reisezielen, von denen sie glauben, daß sie derzeit an der Spitze der weltrevolutionären Entwicklung stehen, und bieten solidarische Hilfe an (aus der jedoch nur selten etwas wird). Die Zielländer kann man nach den Jahrzehnten ordnen: in den fünfziger Jahren war es Jugoslawien, in den sechzigern Kuba, in den siebzigern Portugal, in den achtzigern Nicaragua; was werden die neunziger bringen?

Gesellschaft und Staat

In der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 tritt bereits, in andeutender Formulierung, eine Grundstruktur ans Licht, die unsere Epoche der Revolutionen durchgängig charakterisiert: die Dialektik von Gesellschaft und Staat. Ihre Herkunft kann man sich in einem gedanklichen Dreischritt vorstellen: (1) Im Feudalsystem fallen Gesellschaftliches und Politisches in eins zusammen; die Lehnordnung beruht auf dieser Identität. (2) Jenseits der Identität beider, aber noch im Rahmen feudalistischer Staatlichkeit, bildet sich ein neues gesellschaftliches System heraus, das von produzierenden, Handel

treibenden, Geld vermehrenden und rasonnierenden Bürgern getragen wird und sich als solches dem Staat entgegensetzt. Als bürgerliche Öffentlichkeit ist es zugleich Hauptträger der Aufklärung. Sein politischer Name, die inhaltsleere Bezeichnung als Dritter Stand, offenbart die Verlegenheit, die neue Struktur mit der alten zu vermitteln. (3) Dieser Dritte Stand setzt sich selbst, im revolutionären Akt, als Nation. Er beseitigt das Ständesystem durch Aufhebung der Privilegien, öffnet sich dem individuellen Beitritt ehemals Privilegierter und schließt diejenigen, die nicht beitreten wollen, ausdrücklich von der Nation aus. Die bürgerliche Gesellschaft ist dem Staat nicht mehr entgegensetzt, sie ist der Staat. Zunächst konnte es scheinen, als wäre die Identität des Gesellschaftlichen und Politischen auf neuer Grundlage wiederhergestellt. Das Pathos bemächtigte sich dieser Vorstellung und setzte die politische Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger sogar in der gesellschaftlichen Anredeform durch. Der Mythos erschaute eine Gesellschaft der Freien und Gleichen, in der die Unterschiede der Tätigkeit, des Besitzes, der Bildung, des Einflusses zu bloß individuellen Merkmalen, wie Augenfarbe und Leibesumfang, geschrumpft sind. Und so hat ein früher, aufmerksamer Beobachter, der Revolutionstourist CAMPE, die Pariser Gesellschaft des späten Juli und frühen August 1789 auch wahrgenommen.

Die bürgerliche Gesellschaft ist älter als der neue Staat und hatte Erfahrungen mit dem alten. Deshalb unterschied man von Anfang an zwei Gruppen von Grundrechten – solche, die dem Menschen als Menschen, und solche, die ihm als Bürger zukommen –, zunächst wohl ohne klares Bewußtsein davon, welche weitreichenden Konsequenzen sich für das Staatsverständnis der Revolution aus dieser Unterscheidung ergeben würden, impliziert sie doch eine Doppelexistenz des Menschen als *bourgeois* und als *citoyen* (die homonyme Übersetzung „Bürger“ verschleiert den Unterschied im Deutschen). So beziehen sich die Grundbegriffe „Freiheit“ und „Brüderlichkeit“ mehr auf die gesellschaftliche, der Grundbegriff „Gleichheit“ eher auf die politische Existenzform. Das Verhältnis beider ist derart bestimmt, daß der Staat als politischer Arm der Gesellschaft aufgefaßt wird; seine Aufgabe ist es, die Gesellschaft vor der inneren und äußeren Reaktion zu schützen und die gesellschaftliche Fortentwicklung zu ermöglichen und zu fördern. Anders gesagt: das Gesellschaftliche ist die unabhängige, das Politische die abhängige Variable des Verhältnisses.

Schon dies wirft Probleme auf. So steht CONDORCET vor der Frage, wohin denn das zu entwerfende nationale Erziehungs- und Unterrichtssystem gehöre: eher zur staatlichen oder eher zur gesellschaftlichen Sphäre? Da die Bildungschancen, wie schon ausgeführt, für alle gleich und allen zugänglich sein müssen, kommt nur ein einheitliches und öffentliches System in Betracht, das vom Staat aufgrund von Gesetzen zu organisieren und zu subventionieren ist. Gibt man aber das System gänzlich in die Hand des Staates, droht die Gefahr – wir Heutigen wissen, wie recht er hatte – der „verwalteten Schule“; denn der Zweck des öffentlichen Bildungssystems ist kein staatlicher, sondern ein gesellschaftlicher, nämlich die formale Gleichheit zu einer wirklichen zu machen. CONDORCET verfällt auf eine geniale, aber wohl utopische Idee, indem er die staatliche Seite des öffentlichen Bildungswesens beschränkt auf seine Abhän-

gigkeit von der Legislative, das meint: von den Gesetzen. Der ausführenden Gewalt des Staates wird es jedoch gänzlich entzogen, indem eine eigene Exekutive auf der gesellschaftlichen Ebene konstituiert wird, und zwar in Akademieform. Das ist die Nationale Gesellschaft der Wissenschaften und Künste, die für die Lehrpläne, die Schulaufsicht und die Lehrerbildung zuständig ist. Durch sein Argument, es dürfe nur Wahres gelehrt werden, bindet CONDORCET die ganze inhaltliche Seite des öffentlichen Bildungswesens allein an die Fortschritte der Aufklärung und an die Freiheit des bürgerlichen Raisonnements. – Nebenbei sei vermerkt, daß das Prinzip der Gesellschaftlichkeit des Schulwesens ein Kennzeichen echter revolutionärer Bildungspolitik geblieben ist. KARL MARX, in seiner Kritik des Gothaer Programms von 1875, geißelt die deutschen Sozialdemokraten, die in vermeinter Fortschrittlichkeit eine „Volkserziehung durch den Staat“ forderten: „Vielmehr sind Regierung und Kirche gleichmäßig von jedem Einfluß auf die Schule auszuschließen. ... (es) bedarf umgekehrt der Staat einer sehr rauen Erziehung durch das Volk“ (MEW 19, S. 30f.). Auch das früher erwähnte Argument NIKOLAJ BUCHARINS geht strukturell in die gleiche Richtung.

An der Vorstellung einer gegebenen Kongruenz oder einer zu prästabilisierenden Harmonie von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Staat ließ sich so lange festhalten, wie sich das Bild von der gattungsbedingten Einheit der Nation festhalten ließ. Als der Überschwang der ersten Revolutionszeit verflogen war, sah man, daß die bürgerliche Gesellschaft keineswegs ein offenes und vernunftfähiges System war, sondern ein von fundamentalen Ungleichheiten durchwirktes. Es gab *das* gesellschaftliche Interesse nicht, dessen politischer Arm der Staat hätte sein können, sondern den vielfältigen Komplex verschiedenster, gegensätzlicher, ja widersprüchlicher egoistischer und Gruppeninteressen und Willensstellungen und den Kampf darum, daß der Staat jeweils ihre abhängige Variable sei. Es beginnt der Machtkampf der Parteien und Fraktionen, der Revolutionäre untereinander, der Terror der Guillotine; und die Zeitgenossen beginnen, die Revolution mit dem Gott Kronos zu vergleichen, der seine Kinder frißt. Die Entwicklung mündet in den von den gesellschaftlich Mächtigen gestützten starken Staat.

Seitdem kann der Begriff des Staates nur noch ideologisch konstituiert werden, das heißt: als Idee, die über der bürgerlichen Gesellschaft erhaben ist als deren spirituelles Wesen, während ihr wirkliches Wesen in der gesellschaftlichen Herrschaft von Menschen über Menschen besteht. HEGELS großartiger Versuch, in der Tradition von 1789 und mit der Erfahrung von 1821 Gesellschaft und Staat noch einmal zusammenzudenken, gelingt nur auf künstliche Weise, nämlich systematisch, und mißlingt methodisch: er *analysiert* die bürgerliche Gesellschaft (als das System der Bedürfnisse usw.) und er *spekuliert* den Staat (als Wirklichkeit der sittlichen Idee) – ein folgenreicher Versuch, und folgenreich auch sein Mißlingen.

Je mehr sich im Laufe des 19. Jahrhunderts die gesellschaftlichen Gegensätze polarisieren und sich dem Bilde der antagonistischen Klassengesellschaft annähern, desto mehr füllt sich der revolutionäre Gedanke mit sozialem Inhalt und desto mehr wird das Proletariat und die internationale Arbeiterbewegung

zum gedachten Subjekt der Revolution. Das Ziel, die Beseitigung des Klassensystems, ist verknüpft mit der Notwendigkeit, die Entzweiung des Menschen in seine gesellschaftliche und seine politische Existenz aufzuheben. Es bilden sich – ich vereinfache die Positionen – zwei Grundvorstellungen des revolutionären Weges heraus: Die anarchistischen Denker erwarten, daß sich die gesellschaftliche Klassenstruktur auflöst, sobald nur ihre politische Herrschaftsform, der Staat, hinreichend geschwächt oder ganz abgeschafft sein wird. Demgegenüber glauben die Denker der sozialistischen Richtung, daß nur mithilfe der eroberten Staatsmacht die gesellschaftliche Klassenstruktur beseitigt werden kann und daß der Staat absterben werde, sobald seine reale Grundlage, der Klassenantagonismus, verschwunden ist. Beiden Vorstellungen ist gemeinsam, daß die Aufhebung der Doppelexistenz zugunsten der gesellschaftlichen Seite erfolge und die Vollendung der Revolution darin bestehe, daß die Herrschaft über Menschen abgelöst werde durch die Verwaltung von Sachen.

Dem Anarchismus ist das Kriterium der Praxis erspart geblieben. Die Entwicklung des realen Sozialismus in unserem Jahrhundert hat sich weit von den sozialistischen Ideen des neunzehnten entfernt. Zwar wurde die Doppelexistenz aufgehoben, aber in umgekehrter Richtung, zugunsten der staatlichen Seite. Nicht wurde der Staat in die Gesellschaft zurückgenommen; er hypertrophierte. An die Stelle der Vergesellschaftung des Staates trat die Verstaatlichung der Gesellschaft. In der Sowjetunion von heute erkennt man dies in wachsender Einsicht als katastrophalen Irrweg, der korrigiert werden muß. *Perestrojka* ist der Versuch, die Gesellschaft zu entstaatlichen, und *Glasnost* soll die Voraussetzungen schaffen, daß sich eine „bürgerliche Öffentlichkeit“ und die Freiheit des Raisonnements wiederherstellen. Ob dann der Staat absterben wird, bleibt abzuwarten. Jedenfalls wird es mit der „Volkserziehung durch den Staat“ wohl ein Ende haben.

Die Revolution als pädagogisches Phänomen

Indem ich nun zu den revolutionären Anfängen unserer Epoche zurückkehre, versuche ich, einen tieferen Zusammenhang zwischen dem Gedanken der Revolution und dem der Erziehung sichtbar zu machen. Beide treffen einander und vereinigen sich in der Vorstellung vom Neuen Menschen. Deshalb ist es möglich und fruchtbar, die Revolution selber als ein pädagogisches Phänomen ins Auge zu fassen.

Es gab einen teilnehmenden Beobachter der ersten Revolutionswochen, der von Deutschland nach Paris gereist war, um dort, wie er sich ausdrückt, dem „Leichenbegängnis des Despotismus“ beizuwohnen. Revolutionäre Begeisterung verband sich in ihm mit analytischem Scharfblick für politische Strukturen und Tendenzen. Und: als einer der Großen des Erziehungsfachs war er gewohnt und imstande, pädagogische Sachverhalte auch dann wahrzunehmen, wenn sie sich dem ungeschulten Auge entziehen. Die Rede ist von JOACHIM HEINRICH CAMPE. Er berichtet von seinen Eindrücken und Erfahrungen in Briefen an den Freund, Kollegen und Gesinnungsbruder ERNST CHRISTIAN

TRAPP, der sie im „Braunschweigischen Journal“ (Jahrgänge 1789 und 1790) publiziert; Campe, Braunschweigischer Educationsrath, galt seitdem als Radikaler im öffentlichen Dienst. Er verstand die Revolution als einen Vorgang der kollektiven Selbsterziehung.

Es sind vor allem zwei Phänomene, an die CAMPE seine pädagogische Deutung der Revolution anknüpft. Das erste ist die auffällige Veränderung des französischen Nationalcharakters. Bei den vielfältigen Kontakten mit dem einfachen Volk auf der Reise und in der Stadt – von den Führern hat er nur MIRABEAU einmal getroffen – gewinnt er den Eindruck, daß die bekannten negativen Züge, Leichtsinn, Frivolität usw., völlig verschwunden und die positiven, Klarheit und Heiterkeit, desto mehr hervorgetreten sind. Die Menschen haben sich verändert, sie sind – Neufranken geworden. Und da die Nationen sich mehr durch ihre Laster als durch ihre Tugenden unterscheiden, verliert der Nationalcharakter einiges an nationaler Besonderheit und nähert sich einem allgemeinen Menschencharakter an. Die Franzosen sind nicht mehr in erster Linie Franzosen, sondern freie Menschen, und als solche sind sie die ersten Stellvertreter und Muster einer befreiten Menschheit. Denn auf die gewonnene Freiheit führt CAMPE die Veränderungen zurück; nur der freie Mensch ist der bessere, der neue Mensch. Mehr noch: Nicht eine gewährte, sondern die selbst-errungene Freiheit verändert den Charakter; die Tätigkeit der Selbstbefreiung macht den Menschen zum vernünftigen Herrn seiner selbst. – Das zweite Phänomen, auf das CAMPE seine Deutung stützt, ist die spontane Planmäßigkeit des revolutionären Handelns der Massen. Aktionen, wie die Erstürmung der Bastille, erfolgen mit zielstrebigem Zweckmäßigkeit, als ob strategische und taktische Planung zugrundeläge; aber es gibt keine planende Führung, und das Volk bedarf ihrer nicht. Dasselbe Phänomen beobachtet CAMPE auch bei der Regelung des Straßenverkehrs, in der Selbstdisziplin der Volksversammlungen und in der ungezwungenen Beachtung der Gesetze.

Der Gedanke eines fundamentalen inneren Zusammenhangs, einer impliziten Identität von Revolution und Erziehung taucht ein halbes Jahrhundert nach CAMPE bei dem 27jährigen KARL MARX wieder auf. Daß MARX CAMPES Revolutionsbriefe gekannt habe, ist nicht nachzuweisen und eher unwahrscheinlich. Als um so gewichtiger ist die Kontinuität anzusehen, weil sie nicht aus einer Anknüpfung, sondern aus der Sache selbst stammt. Der zentrale Text ist die dritte jener flüchtigen Denkknotizen „I. ad FEUERBACH“ aus dem Jahr 1845, die unter dem – leider mißverständlichen und irreführenden – redaktionellen Titel „Thesen über FEUERBACH“ bekannt sind. Die Notizen behandeln den Gegensatz des „alten“ und „neuen“ Materialismus und meinen LUDWIG FEUERBACH nur exemplarisch. Und in unserer, der dritten Notiz geht es um den überhaupt nicht, sondern um CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS. Dieser hatte, unter den vorrevolutionären Aufklärern am entschiedensten, die Auffassung vertreten, daß die Menschen Produkte ihrer gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sind – er sagt: der Sitten und Gesetze – und daß eine diesen Einflüssen entgegenlaufende oder von ihnen abweichende Erziehung durch Menschen null und nichtig ist. Ein solcher, deutlich gegen ROUSSEAUS Drei-Faktoren-Lehre gerichteter, funktionalistischer Erziehungsbegriff ist aber nicht imstande, den Wandel oder die Veränderung der Verhältnisse zu erklären, denn Gesetze und

Sitten können – pädagogisch – sich immer nur selbst reproduzieren. Deshalb müssen einige Menschen (HELVÉTIVUS denkt an die Despoten und die Philosophen) als Erzieher von der allgemeinen Geltung der Reproduktionsthese ausgenommen werden. MARX zielt auf die Widersprüchlichkeit dieses Arguments: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergißt, daß die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muß. Sie muß daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Ändern der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden“ (MEW 3, S. 5f.).

In den Kern der Aussage fließen die Denkergebnisse der MARXschen Arbeiten des vorangegangenen Jahres 1844 ein. Die Nation als bürgerliche Gesellschaft kann als mythischer Hoffnungsträger, als revolutionäres Subjekt nicht mehr gedacht werden. Die „politische Emanzipation“ – das sind die bürgerlichen Revolutionen seit 1789 – hat nur die Entzweigung von Staat und Gesellschaft hervorgebracht, nicht aber die Menschen von ihren realen Fesseln befreit. Die „menschliche Emanzipation“ steht aus, sie muß als soziale Revolution verstanden werden. Als deren Subjekt kommt jener Teil der bürgerlichen Gesellschaft in Frage, der durch die bloßen Umstände seiner Existenz zugleich die Negation der bürgerlichen Gesellschaft darstellt: das Proletariat. Es ist „das Herz der Revolution“ und muß von der Idee ergriffen werden, um tätiges Subjekt zu sein. Der „Kopf der Revolution“ aber ist die Philosophie. Deren Lage war nach dem Tode HEGELS alles andere als rosig. Der theoretische Gang der philosophischen Weiterklärung galt für vollendet, abgeschlossen, nicht mehr überschreitbar; gipfelnd in der Einsicht in die Notwendigkeit der Freiheit. Bei den jungen Linkshegelianern kam der Gedanke auf, es gehe nunmehr um die „Verwirklichung der Philosophie“, das meint: um die politische Realisierung der als notwendig erkannten Freiheit. MARX spitzt den Gedanken zu und verbindet ihn mit dem anderen: Die Verwirklichung der Philosophie ist identisch mit der Aufhebung des Proletariats als Klasse der bürgerlichen Gesellschaft – und dadurch mit der Aufhebung der bürgerlichen Klassengesellschaft überhaupt. Im selben Jahr 1845 erscheint von FRIEDRICH ENGELS der erschütternde Bericht über „die Lage der arbeitenden Klasse in England“; die ENGELSSche Empirie und die MARXsche Spekulation verbinden sich zu Theorie und Freundschaft.

Auffällig sind zwei strukturelle Parallelen mit 1789. Wiederum ist es ein Teil der Menschheit, damals die französische Nation, nun die internationale Arbeiterklasse, dem die Aufgabe zufällt, die eigene Befreiung stellvertretend für die Befreiung aller anzugehen, und wiederum wird diese Befreiung gedacht als Übergang des philosophischen Gedankens in die Wirklichkeit. Auch die pädagogische Dimension ist entsprechend: die Identität von Erzieher und Zögling als Selbsterziehung. Aber etwas kommt hinzu, was CAMPE nicht gesehen hat und was man 1789, als das Phänomen noch so neu war, vielleicht noch gar nicht sehen konnte. MARX spricht nicht von der Revolution, sondern genauer von der revolutionären Praxis und meint damit, daß das Proletariat durch die Tätigkeit, mit der es seine eigenen Umstände ändert, sich selbst verändert und sich auf

diese Weise zu weiteren Änderungen der Umstände instand setzt und so weiter. Die Selbstbefreiung des Menschen kann also nicht – wie bei CAMPE – als (politischer) *Akt*, sie muß als (gesellschaftlicher) *Prozeß* aufgefaßt werden, der mühselig, langwährend und irrtumsanfällig ist (und so auch formale Ähnlichkeit mit der Erziehung bekommt). KARL MARX entwickelt aus diesem Gedanken eine Typologie der Revolutionen, die – weil hohen literarischen Ranges und nicht allerwärts bekannt – hier vollständig zitiert sei. Im ersten Kapitel seiner Schrift über den „18. Brumaire“ (1852/1869) heißt es: „Bürgerliche Revolutionen, wie die des achtzehnten Jahrhunderts, stürmen rascher von Erfolg zu Erfolg, ihre dramatischen Effekte überbieten sich, Menschen und Dinge scheinen in Feuerbrillanten gefaßt, die Ekstase ist der Geist jedes Tages; aber sie sind kurzlebig, bald haben sie ihren Höhepunkt erreicht, und ein langer Katzenjammer erfaßt die Gesellschaft, ehe sie die Resultate ihrer Drang- und Sturmperiode nüchtern sich aneignen lernt. Proletarische Revolutionen dagegen, wie die des neunzehnten Jahrhunderts, kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnern grausam-gründlich Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche, scheinen ihren Gegner nur niederzuwerfen, damit er neue Kräfte aus der Erde sauge und sich riesenhafter ihnen gegenüber wieder aufrichte, schrecken stets von neuem zurück vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke, bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht“ (MEW 8, S. 118). Und auch dann – so kann man, mehr als ein Jahrhundert später, fortfahren – ist das Merkmal der dialektischen Prozessualität nicht außer Kraft gesetzt; die *Umkehr* kann unabweislich werden, selbst siebzig Jahre nach dem Sieg.

Der Neue Mensch

Die Vorstellung vom Neuen Menschen, aus den pädagogischen Deutungen der Revolution durch CAMPE und MARX hervorgegangen, von den proletarischen Bewegungen aufgegriffen und gepflegt, um die letzte Jahrhundertwende auch von bürgerlichen Reformbestrebungen übernommen, doch weiterhin beheimatet unter den Arbeitern, in der sowjetischen Pädagogik der zwanziger Jahre sogar zum Programm erhoben; ihr soll die abschließende Untersuchung gewidmet sein. Es handelt sich um die Vorstellung, daß der Mensch, so wie er ist, für seine eigene Zukunft nicht taugt. Nicht, weil er in sich keine Möglichkeit von Zukunft besäße, sondern weil sein jeweils gegenwärtiges Wesen ein gefesselter Mensch ist, das die Entfaltung seiner besseren Möglichkeiten nicht zuläßt. Um anders, neu zu werden, muß er sich befreien von den großen Fesseln der Produktionsverhältnisse, der staatlichen Unterdrückung, der induzierten Dummheit, meinetwegen auch von den grotesken Kleinfesseln (vom Korsett, vom Fleischverzehr, von Nikotin und Alkohol usw.). Anders gesagt: Das wahre Wesen des Menschen, seine Freiheit, Herr über sich selbst zu sein, ist sein zukünftiges Wesen, seine Bestimmung; es ist nicht vor-, sondern aufgegeben.

Die Vorstellung vom Neuen Menschen beruht auf der Ein- und Ansicht, daß das Wesen des Menschen veränderlich ist, keine Naturkonstante, nicht die „stumme“ Allgemeinheit der Gattung, sondern („ad FEUERBACH 6“:) „das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, das dem historischen Wandel unterliegt. Diese Ansicht steht entschieden gegen Anthropologien, die das Wesen des Menschen zu ermitteln suchen, indem sie sein gegenwärtiges oder bisheriges Erscheinungsbild ins Allgemeine überhöhen; und häufig wendet sie sich, radikal gefaßt, gegen die anthropologische Frage selbst. Das geschah früher gewiß mit Recht, und Mißtrauen gegen Anthropologien ist immer angebracht. Aber heute arbeitet die Anthropologie auf festeren wissenschaftlichen Grundlagen, und auch die ideologiekritischen Methoden sind feiner und zuverlässiger geworden. So muß man zur Kenntnis nehmen, daß den natürlichen, den transhistorischen Gattungsmerkmalen eine viel weiter reichende Bedeutung und Wirksamkeit zuzuschreiben ist, als daß man von einer unbegrenzten gesellschaftlichen Plastizität des Menschen noch reden könnte. Sein Wesen ist dem Menschen zum Teil nicht verfügbar; darüber, daß er auch Naturwesen ist, kann er sich ebensowenig hinwegsetzen, wie ein Zentaur vom Pferd steigen kann. Aber die Freiheit gehört immer noch nicht zu seinen Naturkonstanten, und welchen gesellschaftlichen Gebrauch er von seiner Natur macht, ist nach wie vor eine Sache der Offenheit des Menschenwesens. Die Anthropologie ist – nach einer trefflichen Formulierung LEO KOFLERS – die Lehre von den unveränderlichen Grundlagen der menschlichen Veränderbarkeit. Man beachte aber das Implikat: Die Veränderung wird durch das Unveränderliche ermöglicht und eingeschränkt zugleich.

Daß auch die plastische Seite des Menschenwesens nicht unbeschränkt verfügbar ist, hat ethische Gründe. Man kann die konkrete künftige Gestalt des Neuen Menschen nicht vorwegnehmend entwerfen, und man darf die Menschen nicht in diese vorweg entworfene Gestalt hineinerziehen oder hineinzwingen wollen. Erstens geht es nicht; zweitens verfällt es dem Verdikt der dritten Notiz „ad FEUERBACH“. Zwar kann man Menschen zu Neuen Menschen erziehen, aber nur solange sie heranwachsen, indem man sie in steigendem Maße zu selbstverändernder Tätigkeit instandsetzt und bereit macht. Mehr nicht. Auch die kollektive Selbstveränderung durch die kollektive Tätigkeit des Änderns der Umstände kann nur gelingen, wenn jeder Einzelne in eigener Verantwortung und nach eigenem Urteil sich verändert, so lange, bis jene künftige Gestalt der Gesellschaft erreicht ist, die MARX und ENGELS im „Kommunistischen Manifest“ mit der Formel einer „Assoziation“ umschreiben, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4, S. 482). Leider ist diese Formel in der marxistischen Tradition häufig so gelesen worden, als hätten die Autoren aus Versehen das Gegenteil des Gemeinten formuliert. Als Gemeintes wird unterstellt (und vollzogen), daß erst die Freiheit aller, nämlich das Gesellschaftssystem, fest etabliert sein muß, bevor einem jeden seine Freiheit zugestanden werden kann. Nein, ich bin überzeugt, daß MARX und ENGELS an dieser Stelle ihre Worte sorgfältig gewählt und besonnen gesetzt haben. Die Bedingung geht logisch dem Bedingten voraus. Auch in der Wirklichkeit ist es so, daß die Bedingung, die freie Selbstveränderung eines jeden, gegeben sein muß, wenn

das Bedingte, das gesellschaftliche System der Freiheit, entstehen, bestehen und sich entwickeln soll.

Das Zeitalter der Revolution ist noch nicht zuende. Der soziale Inhalt, den das neunzehnte Jahrhundert dem revolutionären Gedanken hinzugefügt hat, ist nach wie vor aktuell, in großen Teilen unserer Welt mit schreiender Deutlichkeit. Daneben und ergänzend bemerken wir eine erstaunliche Renaissance der revolutionären Inhalte von 1789, der Menschen- und Bürgerrechte. Sie stehen nicht erst dem Neuen Menschen zu, sie stehen dem Menschen zu, wie er ist, als die notwendige Voraussetzung dafür, daß er ein neuer werden kann. Das ist unser Mythos. Und daß die Menschen bereit und willens sind, sich ihre Würde selbst zu erobern, das sei unser Pathos.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Wolfgang Sünkel, Pädagogisches Institut, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Bismarckstr. 1, 8520 Erlangen.