

aus: Heinz-Joachim Heydorn, Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs. Bildungstheoretische Schriften Band 3, Frankfurt/M. 1980, S. 7 - 62. (Zuerst erschienen in: Erziehungswissenschaftliches Handbuch, hrsg. von Th.Ellwein u.a., Berlin 1969).

Zum Verhältnis von Bildung und Politik

Der folgende Beitrag gliedert sich in drei Hauptabschnitte. Im ersten werden Bildung und Politik in ihrem allgemeinen Zusammenhang erörtert. Es wird zu zeigen sein, dass es die Bildung und nicht so sehr die Erziehung ist, über die ein Verhältnis zur politischen Idee gewonnen und die Vermenschlichung der Macht möglich werden kann; dies alles zunächst dem Begriffe nach. So beginnt der erste Abschnitt mit der Analyse eines Verhältnisses: Bildungsbegriff und Begriff der Politik werden einander gegenübergestellt. Da sich Begriffe immer auf gesellschaftliche Fakten beziehen, unter denen sich die Wirksamkeit des Geistes erweist, wird der abstrakte Ansatz auf seine geschichtlichen Bedingungen zurückverwiesen. Historische Ursprünge und Verlaufsformen werden angezeigt, über die sich die Verklammerung von Bildung und politischer Idee bei wachsender Differenzierung der Umstände erhellt.

Im zweiten Hauptabschnitt folgen drei Modelle: Humboldt, Fichte und Marx. Sie sind unter einem doppelten Gesichtspunkt ausgewählt. Einmal dürfen sie als paradigmatisch für eine Entwicklung gelten, in der die gegebenen Herrschaftsverhältnisse und die Bedingungen ihrer Humanisierung umfassend zum Gegenstand werden. In den Entwürfen kommt der Bildung eine entscheidende und widerspruchsüberwindende Aufgabe in einem antagonistischen Verhältnis zu, dem Verhältnis von Geist und Macht. Zum ändern begründen sich mit Humboldt, Fichte und Marx Auffassungen, die bis in unsere Tage an Wirkung kaum eingebüßt haben und vermutlich noch lange wirksam bleiben werden: Liberalismus, Nationalismus und Sozialismus weisen, in vielfacher Verknüpfung, als politische Antriebe stets wieder auf sie zurück. Dabei dürfen die späteren Doktrinen nicht unkritisch mit ihren Veranlassern gleichgesetzt werden, es geht vielmehr darum, der ursprünglichen Aussage so nahe als möglich zu kommen. Die wechselnden historischen Gegebenheiten verändern die initiierten Ideen oft bis zur Unkenntlichkeit.

Im letzten Abschnitt wird die Frage nach der Bildung unter dem Gesichtspunkt einer Versöhnung von Geist und Macht erneut wieder aufgenommen. Es geschieht dies unter Einbeziehung unserer Situation. Es soll gezeigt werden, dass die geschichtlichen Modelle in ihrer Darlegung des Widerspruchsverhältnisses und ihrer freiheitsstiftenden Relevanz unserer Gegenwart den bestimmenden Hinweis geben.

Begriffliche Elemente

Die Begriffe, die hier in den Mittelpunkt gerückt sind, unterliegen einer vielfältigen Weise der Anwendung. Sie sind in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen und entziehen sich daher leicht der terminologischen Eingrenzung. Weil das entscheidende Verhältnis sonst unerkennbar bleibt, ist eine Festlegung unumgänglich. Der Begriff der Bildung ist mit Bedacht gewählt und dem Begriff der Erziehung vorgezogen worden. Erziehung und Bildung meinen nicht das gleiche; auch dort, wo die Begriffe weithin austauschbar gebraucht werden, behalten sie ihre eigenen Akzente. Die Wurzeln des Erziehungsbegriffes reichen in die Ursprünge der menschlichen Zivilisation zurück, die Erziehung bleibt dem Intimbezirk verbunden und damit unabhängiger von einer jeweils erreichten Bewußtseinshöhe; sie hat archetypisch mütterlichen Charakter und weist auf die Einfügung in das Vorgegebene und Unabänderliche. Der Gedanke der Zucht ist in ihr enthalten, auch der über uns verhängten. Zwar ist Erziehung ein beabsichtigtes Handeln am Menschen, doch schließt sie ein reflektiertes Subjekt-Objekt-Verhältnis nicht notwendigerweise ein. Frühes, vorbewußtes, kultisch-rituelles Tun darf als Erziehung angesehen werden, desgleichen ein Wirken, das unter Imitationszwang auf Anpassung an die jeweils gegebenen Verhaltensweisen und die sie bedingenden Machtstrukturen zieht. Erziehung ist präliterarisch und postliterarisch möglich, in einer vorrationalen Welt und in einer Welt, in der die humane Rationalität zerfällt; sie geht neben der Bildung alle Wegstrecken einher. Bildung dagegen wird zwar erst möglich, nachdem Erziehung historisch vorausgegangen ist, nimmt daher aufgehobene und verwandelte Aspekte des Erzieherischen stets weiterhin mit, ist jedoch ganz in die Bewusstseins helle gerückt. Sie ist Aufklärung als anhebendes Wissen des Menschen um sich selbst. Schon der geschichtliche Ursprung des Bildungsbegriffs macht eben dieses deutlich: Der spätaufklärerische und klassische Ausgang des Begriffs sowie seine große und frühe Entsprechung in der Antike sind auf das Bewusstsein gerichtet, das eben erst die Schalen dunkler Umfassung durchbrochen hat, damit auf Distanz, Reflexion, kritisch-analytisches, freiheitliches Verhältnis zur Welt. Zudem besitzt der Begriff der Bildung, auch durch den engen Rückbezug vornehmlich der deutschen Geistesentwicklung auf die griechische Antike, ein unverkennbar ästhetisches Element, das die Einholung des Menschen durch sich selbst in den Bereich des Schönen rückt, als Schönheit des wieder gefundenen Menschen, der die Zerrissenheit hinter sich hat. Der Mensch ist als Totum schon da, aber nur als Gegenüber, als »dieser Mensch dort«, wie Sokrates sagt, an dem gehandelt werden soll, noch nicht als Gesellschaftlichkeit, als volle Sichtbarwendung der Gattung. Die Entdeckung des Ganzen im Gegenüber, im Menschen, an den das Wort gerichtet ist, und der die Gattung so lange vertreten muß, bis sie hergestellt ist, zeigt somit den Ausgangspunkt an, von dem die Bildung zur Menschheit fortschreitet; sie hat ihren Ursprung in einer unmittelbaren Erfahrung. Nun ist die Geburts-

stunde der Bildung zugleich eine Stunde, in der das mythisch Leiden des Menschen abgelöst wird durch einen neuen Widerspruch, der unter das Gebot seiner rationalen Auflösung gestellt ist. Im gesellschaftlichen Widerspruch, der nunmehr an die Stelle des Schicksals tritt, in der Verfügung, die über den Menschen ausgeübt wird, wird »dieser Mensch dort« als Totum erfahren, damit als unvollendeter Mensch, der zu sich selber anhebt und um seine Vollendung weiß. Der konkrete Mensch, auf den alle Bildung zielt und der stets etwas anderes bleibt als die Summe seiner Beziehungen, ist somit der Mensch, der zu seiner Heilung erst ansetzt, während die determinierenden Kräfte über ihn ihren Schatten werfen. Die Heilung des Einzelnen weist auf die Heilung der Welt, da er von ihr nicht abstrahierbar ist. Ein solches Verhältnis eben muss der Erziehung fehlen, da sie in den gesellschaftlichen Zwängen gehalten bleibt und die Befreiung des Menschen über das Bewusstsein nicht vorbereiten kann, durch das sich der Geist auf seine eigene Wirklichkeit hin löst. Sie weist zurück auf eine noch vorbewußte, von fremden Ängsten gezeichnete Welt, in die der Bruch des Geistes noch nicht gesetzt ist. Bildung aber antizipiert; indem sie den Menschen aus Bergung und fraglos Gewesenem entlässt, aus aller Eingewöhnung und Selbstverständlichkeit zeigt sie auf eine neue, von allen Zwängen befreite Wirklichkeit, in der das Licht des Geistes die Landschaft erhellt. Sie ist das Gedächtnis des heilen Menschen inmitten der Paradoxie; mitten in der geschichtlichen Determination zeigt sie die Möglichkeit der Freiheit mit jedem neuen Menschen wieder an. So meint sie Wiedergewinnung, nun aber auf der Stufe einer vollzogenen Selbstschöpfung, der vollen Einholung der individuellen und kollektiven Geschichte in das Bewusstsein. Es ist bezeichnend, dass sie daher auch das letzte Verhältnis des Menschen, sein Verhältnis zu Gott, nur synergistisch begreifen kann wie es Comenius tat, als Gliedschaft in einem Bund. Im Begriff der Bildung kommt die Erziehung zu sich selbst; erst mit dem Bildungsbegriff wird eine eigene Qualität innerhalb der Gesellschaftlichkeit begründet.

Die Klärung der Art und Weise, in der der Bildungsbegriff in dieser Untersuchung verstanden wird, ist nun für das Verhältnis zum Politischen von außerordentlicher Bedeutung. Das Erzieherische kann kein Verhältnis zum Politischen haben, es sei denn als Exekutive, wo es sich über die Reflexion selbst zum Gegenstand wird und somit eine eigene Qualität gewinnt, hat es seine ursprüngliche Bedeutung bereits verloren, sein originärer Charakter als Tun wird aufgehoben. Erst über das Selbstverständnis des Menschen, wie es dem Bildungsbegriff zugrunde liegt, öffnet sich eine Beziehung zum Politischen, die nun jedoch einen durchaus dialektischen Charakter gewinnt: Das Politische repräsentiert die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen, innerhalb deren er heiler Mensch werden soll und nicht kann. Bildung ist Emanzipation des Menschen aus einem unbewußten Drang nach Fortsetzung und Selbsterhaltung zu einem gewissen Verhältnis. Erst über diesen Prozess der Bewusstwerdung, der Entlassung aus dunkler Verhaftung, der Verobjektivierung, kann ein Bereich seine Sonderheit

gewinnen, kann er zu einer Größe werden, die zu anderen Größen in Beziehung tritt und sie nunmehr selbst nicht mehr unbeeinflusst läßt. Bildung unterliegt nicht nur dem Politischen. Sie ist selber ein Agens. Sie treibt es.

Dem Heraustreten der Bildung aus dem gesellschaftlichen Ganzen, aus vor-archaischer Schlafumfassung, zu einer eigenen Qualität entspricht nun ein durchaus vergleichbarer Vorgang im Bereich des Politischen. Auch das Politische, in der Strenge seines Begriffs, ist das Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses, einer durchgängigen Emanzipation, einer wachsenden Rationalität der Gesellschaft, mit der sie ihre metaphysische Umdachung durchstößt. Obwohl eine vergleichbare terminologische Schwierigkeit, wie sie sich aus dem Verhältnis von Erziehung und Bildung ergibt, nicht besteht, so ist doch der Sache nach ein vergleichbares Verhältnis zu beachten. Zunächst weist auch hier das Politische auf die Ursprungsbestände menschlicher Entwicklung zurück, als Ausdruck des Bedürfnisses, der Selbsterhaltung und der Lebensnot. Erst mit dem Augenblick, in dem sich eine organisierte und säkularisierte, von mythischen Rechtfertigungen befreite Staatsverfassung herausbildet, kann sich das Politische seiner selbst bewusst werden; gewinnt es auch über den Staat das ihm eigene Instrument des Handelns. Auch hier muß eine Lösung aus ursprünglicher Verhaftung erreicht und die notwendige Verobjektivierung vollzogen sein, bevor der besondere Inhalt gewonnen werden kann. Erst mit diesem Prozess der Selbstverständigung, mit dem die einzelnen Erscheinungsformen der Gesellschaft zu eigener, rationaler Substantialität herausgebildet werden, kann jene immanente Dialektik einsetzen, über die sich die Gesellschaft selbst weitertreibt. Der Prozess verläuft dabei nicht gleichförmig, er hebt des öftern an und trägt archetypische Elemente stets weiter mit sich. Mit dem Heraustreten des Politischen aus seiner Naturgeschichte gewinnt der Staatsbegriff seine eigene, säkularisierte Qualität, gewinnt sich das Politische selbst über seinen Begriff; es bedarf einer Rationalität, die über das Institutionelle vermittelt wird. Hier wird nun ein charakteristischer Unterschied fassbar: Während die Bildung, von ihrem Ausgangspunkt her, nur des einzelnen, konkreten Menschen bedarf, ihr Ausgangspunkt somit als reine Macht des Geistes und institutionelle Machtlosigkeit gekennzeichnet ist, bedarf das Politische der Institution. Der Staat ist die institutionalisierte Form, über die das Politische in Erscheinung tritt und seine eigene Rason gewinnt, als Rason der Herrschaft. Zwar deckt der Staat den Begriff des Politischen nicht umfassend ab, aber er repräsentiert die Qualität, an dem es zu messen ist. Über ihre institutionelle Verobjektivierung wird Politik zugleich etwas anderes als eine Summe von Interessen, wie berechtigt sie auch immer sein mögen und wie sehr sich in ihnen eine allgemeine Verbindlichkeit spiegeln mag. In aller Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Interessen ist der Staat doch als eine eigene Größe von ihnen abstrahierbar; er ist nicht in sie auflösbar. Die Herausbildung und institutionelle Differenzierung des Staates, sein eigener Charakter innerhalb der Gesellschaftlichkeit, sind das entscheidende Kriterium des Politischen.

Es sind hier zunächst, in aller Abstraktheit, einige Elemente aufgewiesen, die für das Verhältnis von Bildung und Politik wesentlich sind. Ist Bildung zunächst Wissen des Menschen um sich selbst, über die Erfahrung des Gegenüber in Rede und Antwort, Erfahrung des konkreten Menschen, in dem sie die Menschheit sucht, so schreitet sie vom realen Menschen zum Begriff fort, vom Einzelnen zur Gattung. Der Staat jedoch, als Inbegriff des Politischen, geht vom Begriff auf den empirischen Menschen zu; er ist das Wissen des Menschen um sich als Gattung. Der Staat gewinnt die Menschheit als Abstraktum über seinen eigenen Begriff. Die Gattung Mensch ist in ihm als Abstraktum schon da, als vorgegebene Totalität des Interesses, als Rechtsordnung, behauptete Gerechtigkeit und Identität von Begriff und Lebensfülle; er ist seiner Idee nach die Sichtbarkeit des Ganzen, aber nur nach der Idee. Real ist er die Parte Partikularität der Herrschaft, und damit die Aufspaltung der Menschheit, die er als Totum bereits über sich anzeigt. Am Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht wird dies am deutlichsten und zu einem der entscheidenden Probleme des menschlichen Selbstbewusstseins: Das Naturrecht wird dem Staat als seine eigene Anfänglichkeit unterstellt. In ihm wird die Menschheit vor ihrer geschichtlichen Verdunkelung erkannt; es erfolgt ein Hinweis, dass im Begriff des Staates eine ursprüngliche und wiederzugewinnende Natur des Menschen enthalten ist, die Menschheit als Totum. Die Geschichte wird damit zur Geschichte des Widerspruchs von Naturrecht und positivem Recht, von Totalität und Partikularität des Interesses. Ober den geschichtlichen Prozess, über die wachsende Rationalität des politischen Handelns wird dieser Widerspruch in das Bewusstsein genommen und erfährt damit eine Aussicht auf Heilung; er kann diese Aussicht nur erfahren, weil das Wissen um diese Heilung schon im Begriff des Staates selbst angelegt ist. Das Politische trägt somit seinen eigenen Widerspruch in der Geschichte aus, in der Region einer äußersten Gefährdung. Erst über das Bewußtwerden dieses Widerspruchs und die Entwicklung realer Voraussetzungen, die es ermöglichen, kann der Mensch als Abstraktum, als Staat, als ideelle Gattung in seine Konkretheit versetzt werden, in der er reale Gattung, befreiter Mensch werden soll. Der Widerspruch von Totalität und Partikularität des Interesses, der im Staat angelegt ist, umschließt zugleich das Problem der Herrschaft. Soll die reale Menschheit unter der abstrakten zum Vorschein kommen, selber an das Licht treten, so bleibt dieser Vorgang jedoch zunächst auch dann noch im Bereich der Abstraktion, wenn sich das Politische aus seinem Widerspruch frei gemacht hat.

Partikularität der Klassenherrschaft und Totalität der Gattung stellen in sich selbst einen begrifflichen Widerspruch dar, in dem der konkrete, leidende, einzelne Mensch nirgendwo in Erscheinung tritt; das Individuum streift den Charakter der Zufälligkeit niemals ab. In der Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen erscheint es an unterster Stelle, stets subsumiert unter einem übergeordneten Begriff. Im Ausgang der Bildung jedoch kehrt sich dieses Verhältnis um: Menschheit ist zunächst nur im Gegenüber, im Einzelnen, den ich ansprechen kann; es gibt nur so viel Aussicht auf ihre Befreiung, wie es Aussicht darauf im konkreten Menschen gibt.

Fasst der Staat den Menschen als Menschheit abstrakt, auf dem Hintergrund der geschichtlichen Dichotomie, der wirklichen Zerrissenheit und Aufspaltung des geschichtlichen Menschen, so wird über diesen Hintergrund deutlich, dass die abstrakte Menschheit nur vorläufig sein kann, dass sie als Aufgabe angenommen werden muss, um sie in die volle Wirklichkeit zu versetzen. Der abstrakte Ausgangspunkt bleibt jedoch stets gegenwärtig; die aufgezeigte Möglichkeit einer endgültigen Koinzidenz von Partikularität und Totalität des Interesses als Befreiung der Gattung, als ihre bewusste geschichtliche Herstellung, gerät unversehens in die Nähe des Totalitären, indem der empirische Mensch dem Begriff lästig wird und keinen Anspruch auf Selbstgeltung erheben darf. Ist Bildung unmittelbare Erfahrung des empirischen Menschen, der durch keinen anderen ersetzt oder austauschbar gemacht werden kann, so bringt sie diesen empirischen Menschen in das Verhältnis zum Politischen ein. Doch ist eben dieser empirische Mensch, der konkrete, unmittelbare antwortende Mensch, den die Bildung meint, so wenig endgültiges Totum wie die Gattung, die sieh über den Staat als Abstraktion fasst. Über die Bildung wird der Mensch vielmehr im Widerspruch von Determination und Freiheit erfahren, als unmittelbare Wirklichkeit des Leidens; die Bildung, die den Menschen in seine Freiheit entlässt, entlässt ihn in Wahrheit in ein Koordinatensystem unerbittlicher Zwänge. Die Menschheit, das Allgemeine, das sich über den Einzelnen zur Darstellung bringen will, bleibt verdunkelt, solange die Gesellschaft selbst der Verdunkelung unterliegt. Die Zerrissenheit, die die Bildung hinter sich lassen will, bleibt mitten in ihr; die Autarkie des Einzelnen an der Grenze der Gesellschaft wird zum Wagnis der Existenz, das in steten Wanderungen durch Labyrinth aushalten muss. Freude, wie sie im Chor von Beethovens IX. Symphonie zu ihrer Befreiung ansetzt, ist späte Antwort auf ungeheuer Erhaltenes. Der Riss der Existenz geht mitten durch den Einzelnen hindurch und erfährt seine vorübergehende Heilung nur um einen bitteren Preis. Wie es die Fiktion der Staatlichkeit ist, sich selbst bereits als reale Gattung auszugeben, wie schließlich selbst dort, wo das Politische seinen eigenen Widerspruch überwinden will, nur der abstrakte Mensch in Erscheinung tritt, während der konkrete namenlos bleibt, so ist es die Fiktion der Bildung, den von seiner Gesellschaftlichkeit abstrahierten Menschen befreien zu können. Sie wird zur Lebenslüge, indem sie den harmonischen Menschen bereits in einer Welt vorgibt, in

der Abel stündlich erschlagen wird; indem sie die allseitige Entwicklung des Menschen in einer historischen Gesellschaft vortäuscht, die die partielle Begabung nach ihren Bedürfnissen erzeugt und wieder vernichtet. Wo sie diesen Widerspruch über sich selber austrägt, bleibt das ihr eigentümliche Defizit: Der zu sich selbst mit einem höchsten Bewusstsein freigesetzte Mensch wird zum König der künstlichen Paradiese, inmitten steter Bedrohung. So wie das Politische seinen Widerspruch nicht über sich selbst austragen kann, weil es den konkreten Menschen über seinen Begriff nicht erreicht, vermag auch die Bildung nicht über die Erfahrung des konkreten Menschen allein die Menschheit in ihm aufzudecken. Ober den konkreten Menschen vielmehr reflektiert sich der gesellschaftliche Widerspruch; der Gedanke an seine Heilung muss die Heilung der Gesellschaft in sich hineinnehmen. Der einzelne wird erst mit der Gattung und die Gattung erst mit dem einzelnen in die wahrhaftige Fülle versetzt. Wenn die Bildung daher den Menschen konkret fasst, so wird ihr über den geschichtlichen Prozess das Wissen, daß der konkrete Mensch nicht Mensch sein kann ohne das Ganze, dass die Menschheit in ihm so lange imaginär bleibt. Sie muss daher auf dieses Ganze zugehen, um des einzelnen Menschen willen, den sie im Auge hat und der ihre besondere Verantwortung bleibt. Eben dies ist nun von entscheidender Bedeutung. Fasst sich das Politische über den Begriff, antizipiert es die Gattung über den Staat als reine Abstraktion, so begreift sich die Bildung über den Einzelnen und die Darstellung der Menschheit in ihm. Auch dort, wo sie auf das Ganze, in Erkenntnis der gesellschaftliche Verhaftung, zugeht, ist sie konkrete Utopie. Der Begriff ist für sie mir wirklich, wo er im Einzelnen Wohnstatt hat, als erfahrenes Glück. Der wiedergewonnene Mensch ist letztlich der einzelne Mensch; die Menschheit kann nur in ihm leben und an keinem andern Ort. Über die Selbstverwirklichung des einzelnen Menschen wird die Menschheit in den Begriff der Bildung einbezogen, in dem Wissen, dass sich der Einzelne nicht verwirklichen kann ohne die geschichtliche Welt zu ihrer Verwirklichung anzutreiben; sie wird seine eigene Verwirklichung. So gewinnt die Bildung in ihrem Verhältnis zum Politischen eine ganz einzigartige Qualität: Sie löst das Abstrakte auf den einzelnen Menschen hin auf und verhindert damit eine neue Verfügung, die sich des Anspruchs, wiedergefundene Menschheit zu sein, bedient.

Es war versucht worden, das Verhältnis von Bildung und Politik als ein Verhältnis des Konkreten zum Abstrakten zu begreifen. Bildung und Politik unterliegt eine Vorstellung des heilen Menschen, die in aller Widersprüchlichkeit von Anfang an mitgedacht wird, jedoch auf verschiedene Weise; abstrakt als Gattung und konkret als erfahrener Mensch. Erschien es notwendig, die Elemente zunächst aus ihrem historischen Kontext zu lösen und einer möglichen Verdunkelung zu befreien, so ist die Verklammerung von Bildung und Politik das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses. Mit ihm wird das Politische zum Gegenstand der Bildung und der konkrete Mensch zum Gegenstand der Politik.

Historisch tritt dies vor allem dadurch in Erscheinung, dass das Politische die Bildung immer umfassender in seinen eigenen Bereich einbeziehen muss. Je mehr Bildung zum sozialen Faktor wird, auch zur Bedingung der Machtausübung, um so stärker wird sie dem Politischen verbunden und zur Auseinandersetzung mit ihm gezwungen. Damit vertieft sie den Widerspruch, in den das Politische mit sich selbst gerät und über den es die Bildung immer stärker an sich binden muß. Dieses Verhältnis steht schon am Anfang, obwohl es erst mit der industriellen Revolution seine eigene und auf die Zukunft weisende Qualität gewinnt eine dialektische Möglichkeit von außerordentlicher Bedeutung. Am Anfang jedoch als die ersten Formen einer sozialen Organisation der Bildung in Erscheinung treten, sind alle Momente bereits erkennbar. Das gesellschaftliche Interesse nimmt sich der Bildung an, vielmehr erzeugt es die Bildung, sie wird vom partikularen Interesse gezeugt, von der wachsenden politisch-ökonomischen Rationalität; Bildung ist eine historisch zu datierende Erscheinung. Sie soll Hilfe sein für die Schiffer und Kaufleute von Ephesos und Milet, die ersten Ansätze der Demokratie bedürfen ihrer. Die aufwachende Gesellschaft bedarf einer geregelteren Vermittlung und Erweiterung ihrer Erfahrung. Mit diesem ihrem Ursprung aber begreift sich die Bildung als Frage nach der Wahrheit, als Herstellung es Menschen. Um dies zu sein, bedarf sie nur eines einzigen Menschen; sie bedarf keiner Gewalt und keiner institutionalisierten Herrschaft. Sokrates allein kann die Menschheit über den Menschen darstellen. Dies eben kann er und kann er nicht. Die Gesellschaft liquidiert ihn.

Geschichtliche Stadien

Historisch gesehen besteht kein Zweifel, dass erst ein zur Reife gebrachtes gesellschaftliches Bedürfnis, eine wachsende Rationalität und Differenzierung der Gesellschaft, die heraustretende Arbeitsteilung, als Voraussetzung einer systematischen Pflege und Erweiterung der Erkenntnis angesehen werden müssen. Die Loslösung des Wissens aus seiner hieratischen Verhaftung schließt eben diese Bedingungen ein. Dazu gehören Frühformen der Organisation, die schon den Vorsokratikern nachweisbar sind. Die Notwendigkeit, dem Bedürfnis durch eine entwickelte Organisation zu dienen, ihm eine institutionelle Form zu geben, wird in der späteren abendländischen Entwicklung, zunächst unter dem Einfluss der Kirche, noch weitaus erkennbarer. In dem Maße, in dem Bildung zur sozialen Größe wird, unterliegt sie der Institutionalisierung und wird damit in den Bereich der geschichtlichen Machtausübung einbezogen. Der antike Versuch, über den autarken Menschen aus der Gesellschaftlichkeit auszutreten, wie er bei den Kynikern am deutlichsten in Erscheinung tritt, muss an sich selbst scheitern. Doch begreift sich die Bildung zugleich als Frage nach der Wahrheit und verwandelt damit das gesellschaftliche Bedürfnis, das sie gezeugt hat, über ein eigenes Bewusstsein; sie begreift sich als Frage nach der Totalität des Menschen,

nicht des abstrakten, sondern des wirklichen, des erfahrenen Menschen. Sie begründet ihren eigenen Rang innerhalb der Gesellschaftlichkeit und macht erkennbar, dass sie der institutionellen Form, die sich aus der jeweiligen geschichtlichen Machtausübung ableitet, nur pragmatisch, jedoch nicht existenziell bedarf. Der einzelne kann jederzeit aus ihr heraustreten, durch ihn kann die Wahrheitsfrage bezeugt werden; der Tod des Sokrates gibt das historische Beispiel. Mit der anders-artigen Beziehung zum Institutionellen, das die Rason des Staates bildet, wird zugleich ein andersartiges Verhältnis zur Macht erkennbar. Ober Bildung antizipiert der Mensch im anhebenden Bewusstsein um sich selbst, was er geschichtlich noch nicht sein kann: Hergestellter Mensch, der der Macht des Menschen über den Menschen nicht mehr bedarf. Dies wird auch daran deutlich, dass alle institutionalisierte Bildung ihre Verfügung über den Menschen wieder zurückzieht, wenn sie den Augenblick für gekommen hält; nur sie widerruft sich selbst als Institution. Sie tut dies, um eine Freiheit anzuzeigen, in der der Mensch über sich selbst verfügen kann, ohne dass über ihn verfügt wird. Zwar ist diese Freiheit nicht real im System der Zwänge, aber sie gibt inmitten der Determination ein Zeichen. Der Bruch des Geistes, die Dichotomie der Existenz soll nicht endgültig sein; der wiedergefundene Mensch soll nicht aus dem Gedächtnis gelöscht werden. Dem entspricht, dass der heranwachsende Mensch für eine Zukunft gebildet wird, in der er sich selbst noch als unbestimmbare Möglichkeit verbirgt, als Aussicht auf eine kommende, unabgeschlossene Geschichte des Menschen. Ist die Bildung schon in ihrer geschichtlichen Verhaftung einer Wahrheit antizipierend verbunden, die der Macht nicht mehr bedarf, so bleibt das Politische als reale Machtausübung außerhalb eines solchen antizipatorischen Charakters. Vielmehr sucht sich die Macht in ihrer jeweils gegebenen Erscheinung zu versteinern; das Politische wird nur über die wirklichen Zwänge vorangetrieben, über die Veränderungen an der Basis, über die tatsächlichen Widersprüche, die zugleich ökonomisch quantifizierbar sind. Während die Bildung die Vorstellung des heilen Menschen in einer heillosen Welt antizipiert, gelangt die Politik schließlich durch die Geschichte selbst zur Erkenntnis ihres eigenen Widerspruches, widerwillig vorangetrieben von der Entwicklung der Produktivkräfte und den ununterbrochenen Spannungen, die sich über sie ergeben. Der antizipierende Charakter der Erkenntnis und der konservative Charakter der Macht treten damit in ihr eigentümliches, geschichtlich wirksames Verhältnis.

Frühzeitig wird eben dieses schon ganz erkennbar, noch ohne eine geschichtliche Entfaltung die den Erkenntnisvorgang erschwert. Der griechische Sophismus, als erste Erscheinungsform einer aus dem gesellschaftlichen Bedürfnis erwachsenen Bildungsorganisation, versteht sich sofort als eigene Qualität innerhalb der Gesellschaftlichkeit und nicht nur als Exekutive vorübergehender, partikularer Interessen. Er gewinnt ein rationales Selbstverständnis, das die Frage nach der Wahrheit auf die radikalste Weise mit der Entmythologisierung der Macht verbindet.

Der heile Mensch, um den die Bildung weiß, wird durch die Aufdeckung des gesellschaftlichen Verhältnisses freigelegt; es ist das gleiche gesellschaftliche Verhältnis, dem die Bildung selbst unterworfen ist, über das sie als soziale Erscheinung erst möglich geworden ist. Der Staat wird auf seinen naturrechtlichen Legitimitätsgrund hin untersucht, Politik als Herrschaft zu ihren soziologischen Strukturen in Verbindung gesetzt, der heile und der entfremdete Mensch werden einander beziehungslos gegenübergestellt, historisch noch unvermittelt. Mit der Sonde des kritischen Bewusstseins wird die Determination des Menschen als Ausdruck bestehender Herrschaftsverhältnisse erkannt, innerhalb deren er sich nur gebrochen verwirklichen darf. Zwar bringt der Tod des Sokrates dieses Verhältnis von Geist und Macht sogleich auf seinen dramatischen Höhepunkt, und lässt es antithetisch auseinander treten, Wahrheit und Macht, Gegenwart und Zukünftigkeit des Menschen werden ganz auseinander gerissen, doch erscheint diese Beziehung sogleich vielfach komplizierter. Sokrates erkennt, im Gegensatz zu den meisten Sophisten seiner Zeit, den Legitimitätsgrund des Staates an, sein bedeutendster Schüler, Platon, bindet den Bildungsgedanken an die geschichtliche Machtausübung; seine Theorie gewinnt Aspekte des totalitären Staates. Ober die Wahrheitsfrage, über die Frage nach dem Heraustreten des Menschen aus seiner Verdunkelung, sucht sich die Bildung des Staates zu bemächtigen und vollzieht damit eine Identifikation selbst mit dem Polizeistaat, den der alternde Platon in den »Nomoi« als die empirisch zu verwirklichende Möglichkeit entwickelt. Gerade bei Platon ist die Verschlingung des Problems am deutlichsten erkennbar. Am Anfang steht auch hier die Frage nach der Wahrheit, als beabsichtigte Wiederherstellung des Menschen, der sokratische Ausgangspunkt. Aber Wahrheit will historisch realisiert sein; sie kann es nur mit den Mitteln, die die Geschichte kennt. Die Verwirklichung des Bildungsgedankens vollzieht sich somit über den Staat, der zugleich Ausdruck des unvollendeten Menschen ist, der Abstraktion des Menschen, der noch nicht wirklich sein kann. Somit wird der Mensch, der in seine Freiheit gesetzt werden soll, unter die Zwänge seiner Geschulte zurückgetrieben. Wo aber auch immer nach Wahrheit gefragt wird, verliert die Macht den Charakter ihrer Endgültigkeit, lebt Aussicht auf ihre abschließende Überwindung, wird sie weitergetrieben über den Prozess ihrer historischen Veränderung. Die Synthese von Wahrheit und Macht hält ihren eigenen Widerspruch nicht aus.

Das Verhältnis von Bildung und Politik gewinnt nun in der späteren europäischen Geschichte erst seine volle Ausprägung. Zwar vermag sich das rational-säkularisierte Selbstverständnis des Bildungsbegriffs erst nach Jahr-hunderten wieder zur Geltung zu bringen, aber der Erlösungsbezug der Erkenntnis erfährt über das jüdisch-christliche Erbe eine beispiellose Vertiefung. Mit ihm geht eine neue Erfahrung des Individuums einher, das das Lot tief in sich senkt. Die Bildung des Menschen versteht sich aus dieser Frage nach seiner Erlösung, die alle zukünftigen säkularisierten Formen präjudiziert. Selbst dort, wo sich die

Theorie der Bildung später pragmatisch begreift, ist der versteckte heilsgeschichtliche Anspruch noch zu entdecken. Ein Bewusstsein von der historischen Zeit kommt hinzu, das der Antike fremd war. Die *civitas terrena*, Ausdruck der Ungeheuerlichkeit menschlicher Vergewaltigung und Spott auf die Erlösung des Menschen, ist doch zugleich Teil eines göttlichen Plans, den der Mensch durchlaufen muss, weil er seine eigene Zukunft nicht beliebig einholen kann, sondern nur über das Durchlaufen der Zwänge zu sich selbst erkennbar wird. Damit erst wird ein geschichtliches Verhältnis zwischen Politik und Bildung freigesetzt, ein dialektisches Verhältnis, das sich nach den Möglichkeiten der Entwicklung bemisst. In ihm erscheint das Politische als historische Macht; Bildung, inmitten aller Auslieferung an die konkrete Situation und damit an die politisch bestimmenden Faktoren, als unauslöschbare Erinnerung an eine endgültige Bestimmung des Menschen, heiler Mensch zu sein, aus aller Verwundung entlassen, der Zerrissenheit bar.

Mit der Vertiefung des Bewusstseins von sich selbst wird die Bildung nun wachsend in den realen Bereich des Politischen und damit in seine Widersprüche einbezogen. Die Entwicklung gewinnt ihre moderne Dimension mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht; die Organisation der Bildung wird zu einem entscheidenden Aspekt der Staatlichkeit. Der politische Charakter der Bildungsinstitution tritt damit offen zutage: zugleich kann die Bildung selbst der Frage nach der Gesellschaftlichkeit des Menschen nicht mehr ausweichen, sie muss vom Menschen als Gegenüber zur Menschheit fortschreiten, die sich ihr als Inbegriff der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit öffnet. Mit der Reformation werden die neuen Voraussetzungen früh formuliert: Dem Staat wird die Aufgabe, Träger des Bildungswesens zu sein in aller Offenheit zugewiesen, zugleich wird Bildung schon unter ihrem politisch-ökonomischen Gesichtspunkt verstanden, als gesellschaftliche Effizienz. Dies geschieht durch Luther, wenn der Staat dabei auch noch als Sachwalter einer über ihn selbst hinausweisenden Autorität auftritt. Der aufklärerische Staat versteht sich jedoch bereits als säkularisierten Träger der Bildungsinstitution,

die er ausschließlich unter seinen eigenen Zwecken begreift. Institutionell wird Bildung somit zu einem Teil der Staatlichkeit und der Politik. Der gesellschaftliche Entwicklungsprozess hat einen Reifegrad erreicht, der eine umfassende Institutionalisierung der Bildung möglich und bald auch notwendig macht;

über sie wird ein unmittelbares politisches Interesse berührt, das früher nicht in gleicher Weise gegeben war. Das Übergewicht des Staates ist um so größer, als sich der Staat selbst als Inbegriff institutionalisierter Machtausübung darstellt, während aus dem Selbstverständnis der Bildung keine notwendige Beziehung zum Institutionellen abzuleiten ist, da sie kein genuines Verhältnis zur Macht besitzt. Das Machtinteresse des Staates, der das Bildungswesen umfassend vorantreibt, erscheint vor allem in der Forderung eines auf ihn abgestimmten politischen Bewusstseins, das der Stabilisierung der Herrschaft dient, um damit einen Prozess wachsender

Rationalität auf sich selbst hin abzufangen; zudem als ökonomisches Interesse, das einen Aspekt der Macht darstellt. Gesetze und Erlasse des aufklärerischen Preußen machen dies im Zuge der Einführung der obligatorischen Elementarbildung mit einem überraschenden Pragmatismus deutlich; später, etwa in den Protokollen der Reichsschulkonferenzen von 1890 und 1900, geschieht dies unter dem Einfluss des Neuhumanismus verschleierter, da man sich des nackten Interesses schämt, jedoch nicht weniger entschieden. Das Bildungsbürgertum möchte sich die Präention ewiger Werte nicht nehmen lassen, die zugleich weit aus aller Wirklichkeit herausgesetzt erscheinen, im Niemandsland einer brüchig gewordenen Existenz. Die Instrumentalisierung der Bildung für politische Zwecke gewinnt nun, angesichts einer stürmischen ökonomischen Entfaltung der Gesellschaft und der beschleunigten Veränderung ihrer Produktionsweisen, den Charakter einer umfassenden Anpassung, einer immer erkennbarer werdenden, totalen Absorption. Die Veränderungen an der Basis, die revolutionäre Entfaltung der Produktivkräfte swingen die Gesellschaft zu einer äußerst differenzierten Therapie des Bewusstseins. Dort, wo ein neues Bildungswesen, wie in den Entwicklungsländern, erst entsteht, erscheint es diesen Bedingungen bereits gänzlich unterworfen und nur als Reflex polit-ökonomischer Motivation, die politisch-ökonomische Funktionalisierung des Bildungswesens wird zudem in den fortgeschrittensten Industrieländern am weitesten entwickelt. Damit wird ein steigendes Übergewicht des Politischen im weitesten Verstande erkennbar, da sich das Politische der Bildung nun erst in letzter Konsequenz annehmen muss und sich ohne die Einbeziehung der institutionalisierten Bildung in seinem unmittelbaren Aufgabenbereich nicht mehr behaupten kann. Das wachsende Übergewicht des Politischen im Bereich der Bildung ist daher das Ergebnis einer objektiven Entwicklung, die die Bildung schließlich willfährig macht, sich unter das Gebot der historischen Macht zu stellen und die Einsamkeit des geistigen Subjekts unendlich vertieft. Der Grad der Subventionierung, der zugleich notwendig wird, verschärft diese Tendenz; auch nichtstaatliche Bildungsträger werden damit faktisch der Abhängigkeit unterworfen. Bildung, mit dem Vorhandensein eines gesellschaftlichen Bedürfnisses erst möglich geworden und ihm legitimerweise auch unterlegen, läuft damit Gefahr, ihre eigene Qualität, die sie mit ihm gewonnen hat, zu verlieren und in dieses Bedürfnis aufgelöst zu werden. Sie läuft Gefahr, ihrer Substantialität und damit ihres eigenen Beitrags für die Wirklichkeit des Menschen beraubt zu werden. Ihr Begriff würde damit gegenstandslos, denn er ist Ausdruck dieser Substantialität. Die Verabsolutierung eines Moments, des Moments, das die Bildung notwendigerweise an die vorhandenen gesellschaftlichen Strukturen knüpft, bringt den Begriff zur Auflösung.

Mit ihrer umfassenden Institutionalisierung wird die Bildung erst ganz in den Bereich des Politischen einbezogen; erst mit diesem Prozess kann sie auch ihrer selbst ganz inne werden oder verlustig gehen. Der konkrete

Mensch, ihr Gegenüber, ihr ursprüngliches Verhältnis als gegenseitige Hilfe, werden, unter dem Zwang der Vergesellschaftung, auf dem Hintergrund einer wachsenden Interdependenz erkannt, innerhalb deren das Gesicht des Menschen aufgedeckt werden soll. Der Staat, die abstrakte Gattung, real aber Partikularität des Interesses, kann nur die Partikularität des Individuums bilden; die über ihn repräsentierte historische Gesellschaft erzeugt partielle Talente und vernichtet sie wieder, nach ihren Bedürfnissen. Bildung aber versteht sich als Wissen des Menschen um seine Universalität. Damit kann sie den Widerspruch des Menschen zu sich selbst inmitten aller Interdependenz stets erneut freilegen und die Partikularität der Macht mitten in ihrem Eigentum unter dem Gesetz eines kommenden Menschen herausfordern. Als Bewusstwerdung des Menschen, als Inbegriff der Aufklärung, hilft sie dadurch mit, den Widerspruch der Macht zur Auflösung zu bringen. Indem sie den Widerspruch von Totalität und Partikularität bewusst macht, von abstrakter Gattung und Herrschaftsstruktur, bringt sie zugleich ihr Kostbarstes in diesen Widerspruch ein: Den empirischen, wirklichen Menschen, den sie an ihrem Ursprung als Totum erfahren hat.

Die Bildung hilft damit dem Politischen, zum Bewusstsein seiner selbst zu gelangen und die Verwirklichung der Humanität freizusetzen. Sie kann dies nur, da das Politische sie in seinen eigenen geschichtlichen Prozess, in die Interdependenz der Gesellschaft hineinnimmt; die Erkenntnis wird erst über den geschichtlichen Zwang möglich. Während das Politische jedoch über die geschichtlichen Bewegungskräfte weitergestoßen wird und nur ein Reflex des jeweils Bestehenden sein kann, wird der Mensch über Bildung bereits als vollendete Freiheit im Niemandsland des Bewusstseins erfasst, wie gebrochen und leidverdunkelt seine empirische Wirklichkeit auch immer ist, Ober die gesellschaftliche Verhaftung wird der antizipierende Charakter der Bildung in die Wirklichkeit gezwungen; es ist die Bildung selbst, die die politische Idee erzeugt, je unabwendbarer sie in das Politische einbezogen wird; sie erzeugt die politische Idee als Frage nach der geschichtlichen Möglichkeit der Humanität. Damit treibt sie die Gesellschaft über ihren gegebenen Ort hinaus. Sie tut dies über eine Reflexion, die um das zerstörte und um das heile Gesicht des Menschen weiß, um seine Entfremdung und um seine unbeschädigte Existenz.

So bleibt der Mensch nicht ausgeliefert; er wird in die Möglichkeit seiner Freiheit genommen.

Die Weise nun, in der die Bildung, unter wechselnder Bedingung, ihr Selbstbewusstsein als vermenschlichende Kraft gewinnt, als Agens, das die Geschichte auf den Menschen hin weitertreibt, schließt das einfache Arrangement mit der Ideologie der Herrschenden aus. Politische und pädagogische Ideen sind zugleich kaum voneinander zu trennen, sie sind Teil der einen Frage nach dem Menschen, der in das Bewusstsein gehoben und zu sich selbst gebracht werden soll.

Im Gefolge der Ereignisse von 1789 ist ein erster großer Versuch in Deutschland erkennbar, die besondere Aufgabe der Bildung, schon unter den anhebenden Bedingungen der modernen Existenz, im engen Zusammenhang mit der politischen Wirklichkeit zu fassen, Bildung und politische Idee miteinander zu verbinden. Die vorangegangenen Erfahrungen der Aufklärung werden im Hegelschen Sinne aufgehoben und tiefgreifend verändert. Dieser Versuch geschieht mit aller geistigen Strenge und einer Wirkkraft, die sich die Möglichkeit stetiger Reaktualisierung sichert. Die Reformbewegung, die zu Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt und unter vergleichbaren Gesichtspunkten betrachtet werden kann, leistet dagegen in ihrem systematischen Gehalt wesentlich Geringeres. Auch sind die Verfallserscheinungen des konstitutiven Vernunftelements nicht zu übersehen, die die spät-bürgerliche Gesellschaft kennzeichnen, ein Irrationalismus, der trotz aller humanen Intention präfaschistische Züge aufweist. An dieser Stelle soll nun das Verhältnis von Bildung und politischer Idee an drei Beispielen dargetan werden, deren jedes in sich selbst eine charakteristische Möglichkeit unter vergleichbaren Bedingungen enthält: Am Beispiel Wilhelm von Humboldts, Johann Gottlieb Fichtes und Karl Marx. Über sie wird zugleich der besondere Widerspruch erkennbar, der die deutsche Geschichte kennzeichnet. Keiner von ihnen nimmt seinen Ausgangspunkt mit dem aktuellen pädagogischen Prozess, aber auch keiner mit dem aktuellen politischen Handeln. In allem Kontradiktorischen bildet die Frage nach dem Menschen und nach der Erhellung seiner Existenz die gemeinsame Voraussetzung. Bildung in ihrem allgemeinsten Verstande liegt hiermit zunächst zugrunde, Hinführung des Menschen zu seiner Erkenntnisfähigkeit; erst von hier aus kann das speziellere Verhältnis gewonnen werden, gewinnen sich Bildungsprozess und politische Idee, ohne dass die eine Komponente der anderen unterläge. Sie sind Konsequenzen einer Voraussetzung und greifen von daher vielfältig ineinander. Erst über die Frage nach der Existenz des Menschen wird die Frage nach dem Verhältnis von Bildung und politischer Idee aus der unmittelbaren Verhaftung durch die Macht entlassen und gewinnt ihre eigene ideelle Freiheit, von der her sie erneut und verändernd auf die Wirklichkeit zurückwirken kann.

Modelle

Wilhelm von Humboldt

Zum Problem vermittelt Wilhelm von Humboldt einen charakteristischen Zugang. Der Bildungsgedanke bleibt bei ihm in unaufgehobener Spannung zum Politischen; auch das persönliche Verhältnis zur Politik ist während der Jahre, in denen Humboldt dem Staat in führenden Positionen diente, nie ungebrochen. Gewiss sei es wohlthätig, heißt es in den Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen«, wenn das Verhältnis der menschlichen und der bürgerlichen Existenz so weit wie möglich übereinstimme, doch sei ein solches nur dann möglich, wenn das des Bürgers so wenig eigentümliche Eigenschaften fordert, daß sich die natürliche Gestalt des Menschen, ohne etwas aufzuopfern, erhalten kann — gleichsam das Ziel, wohin alle Ideen, die ich in dieser Untersuchung zu entwickeln wage, allein hinstreben.“¹

Dem Verhältnis von Menschentum und politisch-gesellschaftlicher Bestimmtheit, wie es hier angezeigt wird, muss nachgegangen werden; der Bildungsgedanke begreift sich als Freisetzung des Menschen aus seiner Determination. Doch sei an die Bemerkung Friedrich Meinekes gegenüber S. A. Kähler erinnert: "Humboldts ist eine Sphinx, welche jeden Betrachter anders ansieht, und welche jeder Betrachter anders ansieht.“² In der Tat ist das Humboldtsche Werk schwer systematisierbar, sein aperquhafter Charakter ist nicht zu übersehen, eine romantisch-fragmentarische Gestalt, in der sich die Ambivalenz einer neuen Seinerfahrung ausdrückt. Der Ausdeutbarkeit sind damit keine strengen Grenzen gesetzt; gewählte Schwerpunkte mögen bestreitbar sein.

Die persönliche Erfahrung ist früh durch den Widerspruch des aufkommen-den industriellen Zeitalters geprägt. Momente der romantischen Agonie sind erkennbar reale und imaginäre Welt treten heillos auseinander. »Wer sich wahrhaft auf Genuss versteht, erduldet den Schmerz, der doch den Flüchtigen ereilt«, lesen wir in den „Ideen“³, die Entwertung der Gegenwart, da sie ihren Widerspruch nicht aushält, wird mit großer Radikalität vollzogen. »Ich kenne das Unglück nicht, dein nicht eigne Süßigkeit beigemischt wäre, und das Glück nicht, das, mit der ganzen Gestalt hinübergebeugt in die unsichere Zukunft oder die unerreichbare Ideenwelt, mehr als die äußerste Fußspitze auf die Wirklichkeit des Moments aufsetze«⁴, heißt es 1805. Aber selbst auf dem Höhepunkt der Befreiungskriege, während der Erhebung des Volkes, die auch ihn nicht unberührt lässt, wird die Weltgeschichte seit dem Untergang der Antike als ein »verwirrtes Gären von Kräften oder maschinenmäßiges Aufbauen toter Formen verstanden, als »die Bewegung eines edlen Sinnes in Fesseln der Not«.⁵

Die griechische Welt wird zur Traumwelt, zur ästhetischen Antizipation der Fülle angesichts der Heillosigkeit des Seins in stetiger Todesbedrohtheit; über die Griechen heißt es: »Auf der schmalen Grenze zwischen Leben und Tod wollten sie daher nur Leben und volles Leben.«⁶ Die Dichotomie von Diesseits und Jenseits des Menschen wird über den Schlaf versöhnt; das spezifisch romantische Moment gewinnt in der »Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten« seine höchste Ausdruckskraft, "Denn indem sie", wird von den Griechen gesagt, »von einfachen und natürlichen Gegenständen ausgehen, von einem von wohlthätig üppiger Kraft überfließenden Jüngling, einem Mädchen, das, eben aufblühend, sich dieses Aufblühens mit Befremden bewußt wird, der Freiheit, mit der die Seele im Schlafe, aller Sorgen entfesselt, durch das leise verknüpfte Reich der Träume schweift, kommen sie zu Ideen, die ewig an sich unbegreiflich bleiben.«⁷ Je tiefer und schöner man die Idee des Schlafes fasse, fährt Humboldt fort, um so tiefer schlosse sich die im Bilde ausgedrückte Idee auf. Tageslicht erscheint als Irrationalität des Schicksals, das dem Menschen auflauert, dem er ausgeliefert ist; der heile Mensch wird über den Traum zurückgewonnen. Im Schlaf erst gewinnt der Mensch die Identität mit sich selber zurück; es ist die gleiche romantische Wirklichkeitsentfremdung, auf die Kierkegaards Bemerkung zielt, dass Schlafen höchste Genialität sei.

Dieser Hintergrund will mit umfasst sein, um die ästhetisch-reflektierte Existenz Humboldts zu verstehen, deren innerer Monolog, wie im Brochschen Vergil, an der Todesgrenze geführt wird. Die späten Sonette vornehmlich besitzen den Charakter tiefer Desperation. Dennoch wird die Zerrissenheit der Welt über die ästhetische Existenz nicht allein ausgehalten; das Paradoxe hat nicht das letzte Wort. Die traumhaft erfahrene Fülle in der erloschenen Landschaft der Griechen, die Erinnerung an den heilen Menschen »auf der schmalen Grenze zwischen Leben und Tod« sind im Gedächtnis bewahrt; der Mensch, der sich als Traum ankündigt, will schließlich in das geschichtliche Licht gesetzt sein. So wird die Wirklichkeit auf ihre determinierenden Kräfte hin untersucht, auf ihre Hoffnung für den Menschen befragt. Es geht darum, ihn inmitten aller Determination aufzuspüren, auch das verstümmelte Leben, über das die Befreiung anheben kann. Nichts ist hier weniger gesichert, als das freie, seiner selbst gewisse Individuum. Somit wird auch, die Staatsidee nicht nur zum Ausdruck einer liberalen Theorie, die den Menschen als Produzenten Glück bringend freisetzen will, obgleich auch dieser Aspekt der kapitalistischen Theorie erkennbar bleibt, sondern sie wird bereits in dem Wissen um eine immer begrenzter werdende Freiheit des Menschen entworfen; die Tendenzen der zukünftigen gesellschaftlichen Entwicklung werden deutlich antizipiert.

Früh schon wird in dem ästhetischen Versuch, »Über Goethes Hermann und Dorothea«, noch unter dem Eindruck der französischen Umwälzung, das immanente Gesetz der zukünftigen Gesellschaft dargelegt.

Ein längerer Absatz ist hier von entscheidender Bedeutung; er soll wörtlich wiedergegeben werden, da über ihn die gesellschaftliche

Hintergrunderkenntnis vermittelt wird, die für die gesamte Humboldtsche Bildungstheorie mitgedacht werden muss. »Das Übergewicht der Kultur«, heißt es dort im XCV. Kapitel, nachdem Kultur als vom Menschen abstrahierte Rationalität begriffen worden ist, »gibt unsrer ganzen Lebensart eine gewissermaßen unnatürliche und künstliche Gestalt, und einen ähnlichen Charakter tragen auch die Begebenheiten unsrer Zeit an sich. Da sie eine Menge neuer Bedürfnisse weckt und vor allem darauf ausgeht, die möglichst große Zahl der Zwecke mit dem möglichst kleinen Aufwande von Mitteln zu erreichen, so hat sie zwischen die Kraft des Menschen und das Werk, das er dadurch hervorbringt, eine Menge von Werkzeugen und Mittelgliedern gesetzt, vermöge deren ein Einziger mit geringerer Anstrengung eine große Masse bewegen kann. Der Mensch erscheint also seltner als die einzige Ursache einer Begebenheit und noch seltner als die unmittelbare. Er handelt nicht allein oder nicht frei oder wenigstens nicht selbst und geradezu. Das Zusammenwirken der Menschen und Ereignisse ist so vielfach und mächtig geworden, daß wir weit öfter den Zufall – das Zusammentreffen kleiner, für sich nicht bemerkbarer Umstände — als den Entschluß Einzelner herrschen sehen; die Ausführung der außerordentlichsten Unternehmungen hängt mehr von der klugen Berechnung der Umstände und einer geschickten Anlegung des Plans als von der Kraft und dem Mut des Charakters ab. Der reine Mensch für sich vermag nur wenig mehr über den Menschen und nichts über den Haufen; er muß immer durch Massen handeln, sich immer in eine Maschine verwandeln. Wenn noch eine Energie mächtig ist, so ist es allein die Energie der Leidenschaften, und die Leidenschaften selbst verlieren durch kleinliche Eitelkeit und kalten Egoismus von ihrer furchtbaren Naturgröße. Dadurch ist ein großer Charakter überhaupt oder doch wenigstens die Stimmung seltner geworden, ihn in Andern zu finden oder ihn sich selbst zuzutrauen.«⁹ Die Richtung, auf die sich die Wirklichkeit hinbewegt, ist illusionslos erkannt; die bedrückende Realitätsnähe läßt keine Haltung zu, die sich im Reiche des Geistes mit täuschender Harmonie einrichtet. Der Charakter der Gesellschaftlichkeit wird über ihre anhebende abstrakte Interdependenz begriffen, innerhalb deren sich der Mensch »in eine Maschine verwandeln.«¹⁰ muss; Freiheit, als Autonomie des Menschen, muss in ihr untergehen. Angesichts der bereits erkennbar werdenden naturwissenschaftlich-rationalen Struktur der Gesellschaft wird der Mensch über ihre Verdinglichung als angewandte Technik wachsend der Berechenbarkeit unterworfen; seine Freiheit wird fiktiv. Der gesellschaftliche Charakter wird zu-gleich als determinierend und als zufällig dargelegt. Dies erscheint widerspruchshaft, jedoch wird die Frage nach dem Verbleib des Menschen erst über diesen Widerspruch aufgeschlossen. Die fortschreitende Mechanisierung der Existenzbedingung, ihre Annäherung an die Stringenz eines naturwissenschaftlichen Zusammenhangs machen den determinierenden Charakter offenbar; der Begriff des Zufalls jedoch weist auf eine innewohnende Irrationalität. Da Dein Raum bleibt für die Selbstbestimmung der Vernunft, muss die von aller Humanität abstrahierte Ratio ihren eigenen

Widerspruch erzeugen; sie verhängt sich sinnlos über den Menschen, als »Zusammentreffen kleiner, für sich nicht bemerkbarer Umstände«¹¹, sie schließt die bewusste Erzeugung der menschlichen Inhaltlichkeit aus. Damit unterwirft sie den Menschen einer Verfügung, innerhalb derer seine eigene, human-rationale Qualität nicht mehr wirksam ist; der Mensch vermag seine Wirklichkeit nicht mehr als eigene Schöpfung zu fassen. Der Begriff des »Zufalls« gewinnt nun für Humboldt eine sehr große Bedeutung. Es ist der Charakter der »menschlichen« Gesellschaft, dass sie den Zufall überwindet und die Vernunft des Menschen über sich objektiviert.

Die Überwindung des Widerspruchs von Irrationalität und Vernunft bleibt eine entscheidende Fragestellung; sie wird stets wirklichkeitsnah gefasst. Indem sie auf den tatsächlichen gesellschaftlichen Charakter rekurriert, schließt die Frage nach der Selbstbehauptung des Menschen unmittelbar ein. So wird seine Spur im Gitterwerk einer abstrakten Interdependenz verfolgt, es ist die Fremdbestimmung des Menschen, über die man nach Humboldts eigener Aussage seiner Wahrheit ganz nahe kommt, die Frage nach seiner Wiederherstellung jedoch richtet sich allein auf die Differenz, die nach aller Determination übrig bleibt, auf eine unbekannte, zurückbleibende Größe. »So bleibt immer doch eine unbekannte Größe zurück«, heißt es in der Schrift über »Das achtzehnte Jahrhundert«, »die primitive Kraft, das ursprüngliche Ich, die mit dem Leben zugleich gegebene Persönlichkeit. Auf ihr beruht die Freiheit des Menschen, und sie ist daher sein eigentlicher Charakter«.¹² Die zitierte Stelle gibt nicht nur eine bemerkenswert knappe, auf den elementaren Bestand zielende Definition des Kraftbegriffes, auf dem die Humboldtsche Anthropologie beruht, sondern sie macht auch deutlich, dass es sich um die Aufgrabung, der menschlichen Freiheit aus ihrer Verschüttung handelt. Kraft kann letztlich nur über das Individuum erfahren werden. Wie außergewöhnlich vorsichtig diese Voraussetzung von Humboldt entwickelt wird, auf der schließlich alle Menschenwürde beruht, geht aus einer weiteren Bemerkung der gleichen Schrift hervor. »Alles was wir mit Sicherheit zu behaupten im Stande sind, ist nur so viel, daß irgend eine Kraft, sei es nun eine gleiche oder ungleiche (obschon dies letztere, wenn man sich einmal ein Urteil, zu dem man nicht befugt ist, erlauben will, eine größere Wahrscheinlichkeit hat), zuerst und unabhängig von allen sie umgebenden Umständen vorhanden ist, weil ja sonst nichts da wäre, worauf von außen eingewirkt werden könnte.«¹³ Vermutbar nur, mehr sagt Humboldt hier nicht, sei es, dass die Kraft eine »ungleiche« sei, womit das Individualitätsprinzip angezeigt ist.

Es entbehrt somit aller Fraglosigkeit und es ist bezeichnend, dass die späteren Bildungspläne dieses Prinzip kaum in Erscheinung treten lassen, vielmehr eine gemeinsame, schöpferische, konstitutive Struktur des Bewusstseins. Doch ist es das bürgerliche Subjekt, das sich hier reflektiert und alle erfahrene Welt in die eigene Tiefe senkt. Innerhalb der Zwänge soll nun der Mensch seine Kraft entfalten, auf mühseligem Wege, weil sich alle Erwartung nur auf das gründet, was er selber vermag.

Die Individualität entbehrt des Charakters der vollkommenen Sonderheit. Einen Begriff von der Menschheit kann man sich immer nur über den einzelnen Menschen machen; der Mensch wird zugleich nur zum Menschen, wenn er die Menschheit über sich darstellt. So lesen wir in der kleinen Schrift »Über den Geist der Menschheit«: »Einen Menschen beurteilen heißt nichts anderes, als fragen: welchen Inhalt er der Form der Menschheit zu geben gewußt hat.«¹⁴ Menschheitliches und Individuelles sind somit ganz ineinander genommen, oder, wie Humboldt es auch ausdrückt: »Der Verstand sucht seine Totalität in der Welt und kennt keine andern Grenzen, als die auch die ihrigen sind; der Wille findet die seinige in dem Individuum, und geht nie über dasselbe hinaus.«¹⁵ Die Menschheit verwirklicht sich, soweit sich Menschen verwirklichen; der Begriff reflektiert sich über das Individuum nicht als einer entferntesten Möglichkeit, so dass ihn dessen Vernichtung kaum ärmer macht, sondern er findet in ihm seine Heimstatt. Es ist dies die höchste Form, in der sich die bürgerliche Kultur verwirklicht: Für jede universelle Lösung wird die unverletzliche Würde des einzelnen in alle Zukunft mitgedacht. Der Prozess der Menschwerdung vollzieht sich nun als Einholung des menschlichen Eigentums in das Bewusstsein des Menschen und damit in seine Freiheit. Ist es der konkrete, sinnliche Mensch, über den sich dieser Vorgang allein vollziehen kann, so zielt er auf nichts anderes als auf die Überwindung des Verhängtseins, des Schicksals, einer dunklen Bestimmtheit.

In einer großartigen Formulierung wird dies im Zusammenhang der »Betrachtungen über die Weltgeschichte« erhellt. »Aber plötzlich wird wieder das Edelste... verschlungen von Naturbegebenheiten, oder Barbarei; es ist sichtbar, daß das Schicksal das Geistig-Gebildete nicht achtet, und das ist die Unbarmherzigkeit der Weltgeschichte. Aus den Revolutionen gehen aber wieder neue Formen hervor, die Fülle der Kraft tritt in immer wechselnden und sich immer veredelnden Gestalten auf, und die Endabsicht, wie das Wesen alles Geschehenden besteht nur darin, daß sie sich ausspricht, und sich aus chaotischem Fluten zur Klarheit bringt.«¹⁶ Das in Menschlichkeit, Vernunft Unauflösbare soll aufgelöst werden, über das Licht des Bewusstseins zu eigener Befreiung gelangen: wir sollen die Erinnyen hinter uns lassen. »Das all-gemeinste Bestreben der menschlichen Vernunft ist auf die Vernichtung des Zufalls gerichtet. Im Gebiete des Willens soll er nie herrschen.«¹⁷ Wo der Zufall zu herrschen scheint, »muß die Vernunft die Rechtmäßigkeit seines Besitzes prüfen.«¹⁸ Das Ziel der Weltgeschichte wird in den gleichen »Betrachtungen« auch über »die in der Menschheit begriffene Fülle und Mannigfaltigkeit der Kraft« erstanden, die »nach und nach zur Wirklichkeit kommt«¹⁹, doch wird alles Dasein »durch die Flut des Schicksals durchbrochen.«²⁰ Der Einbruch des Irrationalen macht alle menschliche Arbeit zunichte.

Ist es dieser irrationale Charakter der Geschichte, der es nach Humboldt bis heute so schwierig macht, aus der Erfahrung darzutun, dass sich die Menschheit im ganzen einem letzten und höchsten Ziel in gleichförmigen Schritten nähert, so leitet sich von hier die Aufgabe des handelnden Teilnehmers der Geschichte ab. Der entscheidende Aspekt seines Tuns,

der Einfluss seines Handelns auf das Ganze der Menschheit muss unter diesen Gesichtspunkt gerückt werden. Es muss davon ausgegangen werden, und der Gedanke einer regulativen Idee wird im Anschluss an Kant erkennbar, »dass es auch hier ein festes Ziel und einen bestimmten Weg, es zu verfolgen, gebe, daß die ganze Menschheit diesen Einen Gang nehmen, und er seine Tätigkeit demselben anpassen müsse«. ²¹ Die Vernunft zeigt uns als Ziel aller Geschichte die Verwirklichung der humanen Rationalität; sie zeigt den Weg, auf dem sie erreicht und die Flut des Schicksals zum Rückzug gebracht werden kann. Viel mehr, als dies in der Regel angezeigt wird, weist Humboldt auch hier auf seinen aufklärerischen Ursprung, auf seinen Ursprung in einer großen deutschen Geistesepoche, die wir in unserem Bewusstsein gelöscht haben.

Wenn sich die Menschheit über das Individuum darstellt, wenn es sie auf den Weg bringt, so ist dies doch nur über die Kooperation mit andern möglich. Nur durch ein vernünftiges Zusammenwirken aller humanen Bestrebungen wird es »unserm Geschlecht möglich von Stufe zu Stufe der Kultur fortzuschreiten«. ²² Schon als elementare Beziehung wird diese Kooperation mit dem anhebenden Prozess einer rationalen Habhaftwerdung des Wirklichen verbunden; der einzelne soll den Versuch machen, »einen so weiten Kreis, als ihm seine Lage nur immer gestattet« ²³, zu durchschauen, um so an Planmäßigkeit der Handlungsweise zu gewinnen. Wird der Geist auch in eine unendliche Region eingeladen, so steht das Handeln innerhalb der Notwendigkeit enger Grenzen. Die Aktionsfähigkeit des Menschen sieht Humboldt in einem unmittelbaren Verhältnis zu seiner gesellschaftlichen Möglichkeit; nur innerhalb dieser Möglichkeit kann er den Weg der Menschheit auf einem eigenen schmalen Fußpfad beschreiten, hier aber mit festen Schritten fortgehen. Der Realismus ist außerordentlich; über die Vergegenwärtigung der konkreten Zwänge kann Freiheit erst wirksam werden. Die Hoffnung der Vernunft ist an die Möglichkeit eines nächsten Schrittes aus der bedingenden Determination gebunden, doch kann dieser Schritt nur getan werden, wenn eine endgültige Freiheit schon mitgedacht ist. Da der einzelne Mensch, auch in seiner gedachten, vollen Verwirklichung, die Menschheit immer nur über sich selbst, aber niemals gesellschaftlich darstellen kann, so sollen schließlich alle einzelnen Glieder des Menschengeschlechtes in einem Bunde vereint sein. Dies sei kein leeres Hirngespinnst, lesen wir, so wenig es ein Hirngespinnst sei, Bürger eines Staates und seiner Zeit und Bürger der ganzen Welt zu sein. »Wenn die Vernunft jedem einzelnen vorschreibt, sich zugleich durch Bestimmtheit und Vielseitigkeit des Charakters fähig zu machen, mit den Kräften, die zunächst mit ihm in Verbindung stehen, gemeinschaftlich tätig zu sein, wenn sie die Kreise dieser Mitwirkung, je nachdem es die Fähigkeiten und die Umstände verstaun, nach und nach erweitert, so kann sie, ihrer Natur nach, nicht eher befriedigt sein als bis sie in dem letzten und großen en die ganze Menschheit zusammenfaßt«. ²⁴ Dies soll ein Ergebnis der Freiheit sein; Freiheit, als undeterminierbare Antwort des Menschen auf seine Determination verstanden, als Fähigkeit, sich als

Verhängtsein hinter sich zu lassen. Wie schwer sich diese Freiheit aus ihrer bestimmenden Bedingung nur lösen kann, wie sehr sie auf den ersten, eben nur möglichen Schritt zu achten hat, wird schließlich an einer der bedeutendsten politischen Arbeiten Humboldts erkennbar, die er als Ergebnis seines Staatsdienstes zurückgelassen hat. Im Schatten der Karlsbader Beschlüsse wird die Abhandlung, »Über Einrichtung landständischer Verfassungen in den Preußischen Staaten« geschrieben; sie stellt einen letzten Versuch dar, unter Anpassung an einmal gegebene Verhältnisse doch noch eine demokratische Evolution zu retten, die, wäre sie gelungen, für unser Land von unabsehbarer Bedeutung hätte sein können.

Löst sich die Freiheit hier unter Mühsal aus Ketten, an die der Mensch gefesselt ist, aus einer unsäglichen Verhaftung innerhalb deren er sich zu bewegen hat, so ist dieser gesellschaftspolitische Realismus Humboldts doch nur ein Moment der vielschichtigen Dimension seiner Existenz. Als er den Staatsdienst quittieren muss, geschieht dies mit dem Gefühl der Erlösung, einer verzehrenden Pflicht ledig zu sein, »Das Altertum ist das einzige, was mich eigentlich ganz lebendig ergreift«, heißt es 1813, als die Erhebung ihren Höhepunkt erreicht hat; »Und, wenn man bedenkt, daß in so vielen anderen Dingen das Höchste und Beste auch immer jenseits liegt, daß selbst die Liebe, das Reinste und Selbständigste, sich fast nie in ihrem wahren Wesen in dem Augenblicke der Gegenwart verklärt, so wird man tief inne, daß das wahre Glück nur aus Wehmut und Sehnsucht besteht und der Meeresluft gleicht, die einen von fernen Küsten her anweht ... Und so geht denn in der Genugtuung des Handelns und in dem Genusse der Sehnsucht das Leben hin, und das bloße Verfließen der Zeit macht, was ich unendlich in Anschlag bringe, mit jedem Moment die Weltansicht bedeutender. Aber wenn mitten darin mich Laute aus jenen einzigen Zeiten und Regionen berühren, so kann mich ein Zittern ergreifen, wie ein Bewußtsein entrückten Paradieses und verlorener Unschuld, und es bedarf Zeit, sich wieder in das alte Gleichgewicht zu wiegen«. ²⁵ Traumerfüllung begleitet die Existenz von Jugend auf, Ausdruck eines romantisch zerrissenen Bewusstseins, das eigentliche Leben liegt »immer jenseits«. ²⁶ Aber nun ist es von höchster Bedeutung, dass eben dieses »eigentliche Leben« ²⁷ nicht nur in die Vergangenheit projiziert wird, als Erlösung im todesgezeichneten Traum der Griechen vom Menschen; das Leben ist ebenso erst auf dem Wege, es wartet auf seine zukünftige Befreiung, auf eine reale, kommende Glückserfahrung. Die entscheidenden Arbeiten Humboldts weisen auf diese Zukunft hin; in ihnen ist sie schon ganz vorhanden, als ob es keine Kraft gäbe, die den Menschen noch festhält.

Die Schulpläne, zu denen auch die Arbeiten für die Errichtung der Berliner Universität gehören, sowie der Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden« aus dem Jahre 1809, sind in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert. Zunächst wirkt auch in den Schulplänen vornehmlich jener Realismus nach, der den aufmerksamen Beobachter der tatsächlichen gesellschaftlichen Bedingungen kennzeichnet. Angesichts

der erkennbar werdenden rationalen Interdependenz der anhebenden Industriegesellschaft, ihres vom Menschen abstrahierenden Charakters, versteht sich der Ausgangspunkt des Bildungsgedankens als ein groß angelegter Versuch den Menschen über einen ausgesparten Raum durch Reflexion auf sich selber zurückzuwerfen. Es geht hier gerade nicht darum, ihn der Realität zu entfremden, vielmehr wird ausschließlich beabsichtigt, seine Handlungsfähigkeit wiederherzustellen. Der Auslieferung des Menschen an die Gewalten soll eine Grenze gesetzt, eine Möglichkeit seiner Selbsterfahrung angeboten werden. Unausgesprochen ist auch die Skepsis gegenüber einer Vermenschlichung der deutschen Gesellschaft über politische Mittel wirksam; an die Freisetzung einer eigenen Qualität der Bildung bindet sich die Hoffnung. Über den Bildungsbegriff bietet sich Humboldt eine Möglichkeit des geistigen Widerstandes an; er vermittelt eine Aussicht, den Menschen aus seiner direkten Bedrückung herauszunehmen und für eine mögliche Zukunft auszurüsten. Was zeitlos und jenseitig erscheint, ist nichts anderes als ein Sicherungsraum, innerhalb dessen der Mensch die Kraft gewinnt, einen erneuten Vorstoß in die ihn umgebende Wirklichkeit zu wagen, den Ausbruch aus der belagerten Festung. Bildung wird damit in den Widerspruch zu ihrer konkreten Bedingung gesetzt, um sie auf den Menschen hin zu überwinden. Die Fremdheit des Stoffes und sein formaler Charakter, der Versuch, den Bildungsinhalt einer späteren Funktionalisierung so weit wie möglich zu entziehen, werden erst verständlich aus dieser Absicht, der Verhaftung des Menschen entgegenzuwirken und ihm die Möglichkeit aufzuschließen, seine Wirklichkeit als Objekt selbständigen und verändernden Handelns zu begreifen. Darauf zielt die Bemerkung, dass „dem Leben die speziellen Schulen vorzubehalten seien“²⁸ und sein Bedürfnis „abgesondert“²⁹ werden müsse; die Bildung wirkt dem mechanisierten Integrationsprozess entgegen, distanziert über das Bewusstsein. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Humboldtsche Theorie des Staates zu verstehen; mit ihr soll angesichts einer wuchernden Verfügung im Bereich der unmittelbaren, politischen Einwirkung eine erkennbare Demarkationslinie gezogen werden. Die Grenzen des Staates weisen zugleich auf seine endgültige Überwindung durch den Menschen. Der letztlich antipolitische Charakter des Denkens zielt auf die Aufhebung aller Politik und damit aller Herrschaft durch eine restituierte Universalität. So wird über den Bildungsprozess die Widerstandsfähigkeit des Menschen gegenüber seiner gesellschaftlichen Deformation zubereitet; dies ist nur möglich, wenn sich der Mensch als Totum im Widerspruch zur determinierenden Kraft erfährt. Eben deswegen soll »Die Übung der Kräfte auf jeder Gattung von Schulen allemal vollständig und ohne irgend einen Mangel«³⁰ vorgenommen werden, wird der Bildungsinhalt der alten Eliten für das ganze Volk geöffnet.

Die Humboldtsche Schule ist eine Einheitsschule, da die Frage nach der Befreiung des Menschen schlechthin über sie gestellt ist. Sie schützt ihn vor früher sozialer Determination, die seine Handlungsfähigkeit auslöscht, vor dem schnellen Raub seines Lebens. Von der Anlage her hebt sie die

Klassengesellschaft auf; die Organisation des Schulwesens »bekümmert sich daher um keine Kaste«³¹, der gesamte Unterricht »kennt daher auch nur ein und dasselbe Fundament«.³² Er hat »ziemliche Gleichheit«³³ zum Resultat. Bildung zielt auf die Freilegung eines konstitutiven und allgemeinen Bewusstseins auf dem Hintergrund unbeendeter Partikularität. Wie radikal dieser Ansatz in die unmittelbare politische Wirklichkeit eingreift, zeigt sich an Humboldts Forderung, die Kadettenschulen zu beseitigen: sie enthielt den Versuch, eine der Grundfesten der Gesellschaftsverfassung zu zerschlagen.

Die Vernünftigkeit des Bürgers muss ihn schließlich selbst aufheben; er wird Mensch. Das Bild dieses Menschen wird angezeigt; es liegt jenseits aller bestehenden Wirklichkeit als volles, wieder gewonnenes Diesseits. Der Mensch hat seine widerspruchsvolle Geschichte hinter sich. Kultur, so heißt es in »Hermann und Dorothea«, als Werk des abgesondert wirkenden Verstandes«³⁴, als mechanischer Charakter, »ist nichts Selbständiges, eine bloße unbestimmte Tauglichkeit zu allem Möglichen«.³⁵ Sie geht darauf aus, „Selbständigkeit, Kraft und Leben überall zu töten, wo sie es findet. In dem Augenblick also, da der Mensch Kultur sucht, muss er ihr auch entgegenarbeiten, in dem Augenblick, da er, das Gebiet der bloßen Natur verlassend, in ihr Gebiet hinübertritt, beginnt für ihn ein Kampf, der nicht eher geendigt ist, als bis er sie mit der Natur in Übereinstimmung gebracht hat.“³⁶ Hat sich die ursprüngliche, natürliche Kraft des Menschen durch Kultur bereichert, so muss er »ihrer unbestimmten Tauglichkeit ein bestimmtes Ziel geben und das Tote nach und nach in Leben verwandeln«.³⁷ Die Wiederherstellung des Menschen zielt auf eine höhere Verbindung seiner ursprünglich sinnlichen, vorrationalen Natur mit seiner emanzipierten, aus ihrer humanen Bindung entlassenen Rationalität. »Wir werden nun wieder zu eben dem, was wir waren, ehe wir ausgingen, aber wir selbst und die Welt sind uns nun verständlich und klar«.³⁸ Im »Litauischen Schulplan« wird das Bild dieses erwarteten Menschen entworfen: »Griechisch gelernt zu haben könnte auf diese Weise dem Tischler ebenso wenig unnütz sein, als Tische zu machen dem Gelehrten«.³⁹ Fast verspielt heißt es dann, mit allen Zeichen einer romantischen Antizipation: »Auch können die grellen Kontraste immer vermieden werden, und es braucht nie dahin zu kommen, daß ein Handwerker Griechisch, kaum Lateinisch gelernt habe«.⁴⁰ Geist und Sinnlichkeit haben einander im universellen Menschen wiedergefunden; die Überwindung der arbeitsteiligen Gesellschaft und ihres entfremdenden Charakters ist angekündigt. Die befreiende Vorstellung bleibt jedoch nicht abstrakt, kann nicht als Selbsterlösung in imaginärer, dem Zugriff entzogener Dimension des Geistes begriffen werden; sie lässt die Ludizität weit hinter sich. Sie wird mitten in die politische Wirklichkeit hineingesetzt; es geschieht dies mit einer Frage, die Humboldt tief bewegt hat und deren Konsequenzen für die zukünftige deutsche Geschichte grauenerregend offenbar wurden. In der »Konstitution für die Juden« wird zweifelsfrei deutlich gemacht, was unter verwirklichter Humanität verstanden werden soll. Es geschieht dies im Widerspruch zu jeder herrschenden

Bewusstseinslage, nicht nur en detail, sondern im Hinblick auf die gesamte Zukunft des Menschengeschlechts. Der Staat soll nicht die Juden achten lehren, heißt es zunächst, er soll die unhumane und vorurteilsvolle Denkungsart aufheben, die einen Menschen nicht nach seinen eigentümlichen Eigenschaften, sondern nach seiner Abstammung und seiner Religion beurteilt, ihn gegen jeden wahren Begriff der Menschenwürde nicht wie ein Individuum, sondern wie zu einer Rasse gehörig ansieht. Dies kann er nur, wenn er laut und deutlich erklärt, dass er keinen Unterschied zwischen Juden und Christen mehr anerkennt. Zugleich aber wird ausgesprochen, wozu das jüdische Problem nur den Anlass bot. »Wenn ein widernatürlicher Zustand in einen naturgemäßen übergeht, so ist kein Sprung, wenigstens gewiß kein bedenklicher vorhanden; diesen kann man nur da finden, wo ein widernatürlicher mit wirklicher Überspringung des natürlichen in einen widernatürlicher entgegengesetzter Art überginge. Wer vom Knecht zum Herrn wird, der macht einen Sprung; denn Herren und Knechte sind ungewöhnliche Erscheinungen. Aber wem nun bloß die Hände losbindet, die erst gefesselt waren, der kommt nur dahin, wo alle Menschen von selbst sind.«⁴¹

Herr zu sein gründet ein unmenschliches Verhältnis, vom Knecht zum Herrn zu werden gründet ein unmenschliches Verhältnis; dorthin zu kommen, wo alle Menschen von selber sind: Was anderes soll dies heißen, als dass die befreite Vernunft Herren und Knechte nicht mehr kennt.

Die ästhetische Antizipation der Fülle, der Traum der Griechen, wird zur Wirklichkeit einer wiedergefundenen Welt.

Johann Gottlieb Fichte

Es wird vorerst darauf ankommen, den Ausgangspunkt festzulegen. Die Ansichten Fichtes sind durch ihren ungewöhnlich systematischen Charakter gekennzeichnet; das deduktive Verfahren lässt bruchlose Bestimmungen zu. jedoch unterliegt das Fichtesche Denken im Zuge seiner Entwicklung beträchtlichen Modifikationen: Spekulative religiöse Elemente gewinnen eine erhebliche Bedeutung, eine metaphysisch bestimmte Auffassung des nationalen Charakters tritt in den Vordergrund. Die entscheidenden Positionen bleiben trotzdem unverändert, auch wenn sich die Begriffssprache wandelt und die angewandte Methode neuen Gesichtspunkten folgt. Trotz der erkennbaren Versetzung des aufklärerischen Ausgangs in die Romantik bleiben Ausgang und Ziel über alle Perioden innerhalb einer evidenten Vergleichbarkeit.

Zunächst sind die bewegenden Denkanstöße zu nennen, über die auch der Bildungsgedanke seine Inhaltlichkeit gewinnt. Die Kantsche Philosophie wird zum Anlass, die Frage der Freiheit als die entscheidende Frage menschlicher Selbstverständigung aufzunehmen; dies geschieht unter schweren Erschütterungen. Bis zum Ende bleibt dieser Freiheitsbegriff an die Möglichkeit der Vernunft gebunden; seine rationale Herkunft bleibt immer erkennbar, auch dort, wo ihn irrationalistische Momente überlagern. Die erste große politische Übersetzungsmöglichkeit der Freiheit bietet die Französische Revolution an; sie stellt die Frage nach der Wiederherstellung des Menschen innerhalb einer vernünftigen Gesellschaft. Auch dies bleibt bestimmend; die Auslösungen der Französischen Revolution sind in der Philosophie der nationalen Erhebung stets wiederzufinden. Der im Jahre 1794 niedergelegte Satz aus der »Bestimmung des Gelehrten« behält seine Gültigkeit: »Wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand, und wir werden ihn in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen.«⁴² Der politische und der philosophische Anstoß, die nur abstrakt voneinander scheidbar sind, führen in den ersten Jahren der Fichteschen Entwicklung zu dem entscheidenden Höhepunkt seines Schaffens. Die politische Theorie nimmt dabei Elemente des Liberalismus, vor allem in der Form des bürgerlichen Rechtsstaates, auf; der Vernunftbegriff, den die Aufklärung zur Reife gebracht hat, gerät jedoch bei Fichte durch seinen allgemeinen, begrifflichen Charakter schon bald in den Widerspruch zum empirischen Menschen, den die Vernunft soeben befreit hat. Die Vernunft als das Allgemeine verschlingt das empirische Die Nähe des Liberalismus zur totalitären Verfassung wird auch hier erkennbar und verweist auf eine im Vernunftbegriff selbst enthaltene Dialektik: Die Vernunft befreit das Individuum, da sie sich nur über den empirischen Menschen zur Geltung bringen kann; zugleich ist der empirische Mensch ihr gegenüber zufällig, die Besonderheit seines Anspruchs ist ohne Belang.

Mit dem Ausgangspunkt wird das Absolute gesetzt; in der ersten Auflage der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« heißt es: »Wir haben den absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen.«⁴³ Es geht um diejenige Tathandlung, »die unter den empirischen Bestimmungen unsers Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.«⁴⁴ Das absolute Ich, von dem Fichte seinen Ausgang nimmt, muss über uns selbst gefunden werden, durch einen Akt intellektueller Anschauung, der sich im unmittelbaren Bewusstsein unseres Handelns gründet. »Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig.«⁴³ Die ungewöhnliche Abstraktheit der These erschwert zunächst das Verständnis; sie bedarf, da sie für den Gegenstand von entscheidender Bedeutung ist, einer zusätzlichen Erhellung.

Fichte geht davon aus, dass das Ich ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein setzt. Die Frage nach der Verständigung des Bewusstseins über sich selbst, über seinen eigenen Inhalt, liegt hier zugrunde. Wird das Bewusstsein als Erzeugung seiner Objekte verstanden, so kann es die Kette der Determination an keiner Stelle zerreißen, es wird zum Reflex des Notwendigen. Damit entfällt die Frage nach einem erkenntnisgebundenen, freien Handeln, der Mensch unterliegt der Berechenbarkeit. Die Bewusstseinstheorie der Französischen» Aufklärung entwickelt gerade auch diesen Aspekt. Als Erzeugung des Bewusstseins allein kann die Welt zur Aufgabe unserer Freiheit werden, zur Aufgabe schließlich, sie in diese Freiheit zurückzunehmen. Die klassische These des Bewusstseinsidealismus ist darin erkennbar. Das empirische, individuelle, an die Umstände seines Handelns gebundene Bewusstsein setzt Bewusstsein schlechthin voraus als ursprüngliche, schöpferische Qualität; wo auch immer das Ich eine Setzung vollzieht, hat es sich selber bereits vorausgesetzt als Anwesenheit der Vernunft. Vor aller Spaltung zwischen Subjekt und Objekt ist die Vernunft schon da als intellektuelle Anschauung, in ewiger Identität mit sich selbst; sie erst entlässt den Widerspruch aus sich, um ihrer selbst als das Innezuwerden, was sie schon immer war. Die Problemnähe zur Hegelschen Phänomenologie ist ganz offenbar; auch Fichte bedient sich der dialektischen Methode im Verfahren der Deduktion, ohne dieses Verfahren jedoch entscheidend auf den Geschichtsprozess anzuwenden und die abstrakte Dialektik über ihre historische Entfaltung an ein Beziehungssystem zu binden. Die Selbstsetzung des Ich ist somit Selbstsetzung der Vernunft; ihre Tathandlung versteht sich als schöpferischer Bewusstseinsakt. Ein cartesianisches Moment ist der Formulierung der Ausgangsposition zu eigen: »Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird; Handlung

und Tat sind Eins und eben dasselbe und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Tathandlung; aber auch der einzigen möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß.«⁴⁶ Dies erste, die Selbstsetzung der Vernunft als schöpferisches Bewusstsein, wird in der Wissenschaftslehre von 1804 auch unter Rückgriff auf neuplatonische Ursprünge und eine große Tradition als Licht bezeichnet. »Es ist daher klar, daß das Licht, oder die Vernunft, oder das absolute Sein, welches alles Eins ist, sich als solches nicht setzen kann, ohne sich zu konstruieren, und umgekehrt; daß daher in seinem Wesen beides zusammenfällt, und durchaus Eins ist, Sein und Selbstkonstruktion, Sein und Wissen von sich.«⁴⁷ Aus dem Licht soll die Erscheinung des Lichtes abgeleitet werden, »in welcher letzteren das Mannigfaltige sich ergeben wird.«⁴⁸ Später wird die absolute Vernunft mit Gott identifiziert, mit dem Logos, der in sein Eigentum kommt. Sein und Bewusstsein sind in diesem Logos als Widerspruch aufgehoben, die Transzendentalphilosophie setzt das Absolute unter Aufhebung allen Widerspruchs. An der Auseinandersetzung mit Spinoza in der Wissenschaftslehre des Jahres 1801 werden die spezifischen Konsequenzen dieser Voraussetzung aufgedeckt; sie schließen eine pantheistische Möglichkeit aus. »Das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen: sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen – ich sage formalen – Freiheit, ist diese für und in sich, ist der beschriebene Kampf des Seins und Nichtseins, der absolute innere Widerspruch.«⁴⁹ In der dialektischen Deduktion führt der Schritt vom Ich zum Nicht-Ich, vom Geist zur Welt, zu ihrer gegenseitigen Begrenzung. These und Antithese, Denken und Sinnlichkeit, Freiheit und Determination stehen sich mit abrupter Schärfe gegenüber. Alle geschichtliche Existenz lebt in diesem Widerspruch bis an die Grenze des Zerbrechens. Die Aufgabe der Vernunft ist es, das Nicht-Ich, ihr Gegenüber als Welt aufzudecken und schließlich in sich zu holen. Es geschieht dies ausschließlich über das Bewusstsein, selbst in der johanneischmystischen Fassung der »Anweisung zum seligen Leben«³⁰ bleibt diese Position grundlegend; die Ewigkeit wird über den Gedanken ergriffen. So endet die Wissenschaftslehre mit ihrem Anfang: Das Ich als Vernunft, mit dem sie beginnt, hebt schließlich die Welt als Spaltung auf, lässt den Widerspruch absterben; mit dem Untergang der empirischen Individualität geht auch das Subjekt-Objekt-Verhältnis unter. Das Selbstbewusstsein macht sich als allgemeines Bewusstsein die Welt zu eigen. Anfang und Ende greifen somit ineinander, wenn auch in der Unendlichkeit. »Was auf ein Objekt geht, ist endlich; und was endlich ist, geht auf ein Objekt«, lesen wir in der »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre« des Jahres 1794.⁵¹ »Dieser Widerspruch wäre nicht anders zu heben als dadurch, daß das Objekt überhaupt wegfiel; es fällt aber nicht weg, außer in einer vollendeten Unendlichkeit.

Das Ich kann das Objekt seines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen; wenn es nun in einem bestimmten Momente zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, so wäre es gar kein Objekt mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre realisiert, welches aber selbst ein Widerspruch ist.⁵²

Es ist bezeichnend, dass Fichte diesen Widerspruch nicht auf sich beruhen lässt; er ist Widerspruch in der Zeit, aber dem Menschen schwebt die »Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit« vor, sie ist im Innersten seines Wesens enthalten. »Wir sollen, laut der Aufforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen«⁵⁴, auch wenn wir diese Lösung nicht als möglich denken können. »Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit«.⁵⁵

Die Selbstverständigung des Menschen geht allem Handeln voraus, sie begreift sich bereits als Handeln. »Wissenschaftslehre« also ist vollkommen freie, sich selbst im Besitz habende, Erkenntnis⁵⁶, heißt es in der Staatslehre von 1813, »Wissen und Freiheit sind unzertrennlich vereinigt« in der »Darstellung der Wissenschaftslehre« aus dem Jahre 1801⁵⁷; die Sittenlehre des Jahres 1812 enthält den Hinweis: »Die Vernunft oder der Begriff ist praktisch«.⁵⁸

Praktisch heißt hier nun eminent politisch, zielt auf die unmittelbare Aktion. »Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte«.⁵⁹ Diese Forderung wird in die Unmittelbarkeit der geschichtlichen Situation übersetzt; die Partikularität der Herrschaft wird an der Gattungsvernunft gemessen. Alle Herrschaft versteht sich als Durchgangsstation zu ihrer erwarteten Überwindung. »Das Leben im Staate gehört nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, wird in den Vorlesungen »Über die Bestimmung des Gelehrten« aus dem Jahre 1794 bemerkt, »sondern es ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen«.⁶⁰ Obwohl Fichte auf keine terminierbare Erwartung hinweist, mit der dies möglich werden könnte, so wird doch angezeigt, dass »auf der a priori vorgezeichneten Laufbahn des Menschengeschlechts ein solcher Punkt liegt, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden«.⁶¹

Das Verhältnis zur Geschichte. zur vielfältigen Erscheinung, ist dabei nur schwach ausgeprägt, die exzeptionell systematische Begabung schließt dies ein. Geschichte wird a priori konstruiert, aus reiner Vernunft, um die Bestimmung des Menschen in ihr freizusetzen. die Empirie wird zum Material. Die Konstruktion zeigt die notwendige Richtung des Handelns an, sie hat heilsgeschichtlichen Charakter. In den erst 1820 aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen des Jahres 1813 kommt dies in der entschiedensten Form zum Ausdruck: »Hauptepochen: 1. Der Staat als Absolutes im Glauben: -- im Glauben, also in einer gegebenen Gestalt; für jeden in der, in welcher er ihm gegeben ist.

Fortbestimmung dieser Gestalt und Form durch den partiellen Verstand, indes der Glaube an den Staat überhaupt feststeht.

Alte Welt. II. Gänzlicher Untergang des Staates durch das Prinzip des vollendeten Verstandes: Beginn der neuen Welt. - Er wird zu einem Übel. Fortentwicklung des Verstandes. Gelten des Staats als eines Mittels, und als Vorbereitung der Bedingungen, um die für die freie Kunst entstandene Aufgabe — die Errichtung des Reichs — zu lösen«.⁶²

Reich meint hier, daran kann kein Zweifel sein, Reich Gottes, das unter die Menschheit kommt, von ihr als aufgetragene Bestimmung verwirklicht wird. Das Fichtebild des deutschen Bürgertums hat die entscheidende Motivation des Fichteschen Denkens fast vollkommen zugeschüttet; es bedarf einer umfassenden Korrektur. Die Eruption des Menschheitsgedankens hält bis zum Ende hin an, auch wenn die Menschheit nun über die Nation auf den Weg geschickt wird; der Ansatz der Aufklärung wird auf einer neuen Stufe des Bewusstseins mit unveränderter Radikalität fortgesetzt. Der deutsche Idealismus bleibt, trotz aller spätbürgerlichen Verdunkelung große, rationale Befreiungsphilosophie des Menschen.

Der Staat, der demnach nicht Endzweck ist, sondern sich mit der wachsenden Vernunft des Geschlechts zur Aufhebung bringt, behält dennoch den Charakter eines entscheidenden geschichtlichen Mittels; über ihn vollzieht sich die Bildung der Menschheit für ihre Aufgabe. Das Individuum, das empirische Ich, gilt Fichte nur wenig; was ihm überdauernde Bedeutung gibt, ist sein intelligenter Charakter, seine Moralität als allgemeine Vernunft, die Fähigkeit, Maximen zu setzen. Gott selbst wird niemals von dieser Vernunft getrennt, er hat kein Eigensein neben ihr. Ist es die Gattung, die allein in den Mittelpunkt rückt, so geht es darum, die Menschheit zur absoluten Identität mit sich selbst zu bringen. Dieser Zweck, unter dessen Gesichtspunkt der Staat gesehen sein will, wird in den Vorlesungen »Über die Bestimmung des Gelehrten« eindeutig formuliert. »Alle die verschiedenen vernünftigen Wesen«, lesen wir dort, sollen »auch unter sich gleichförmig gebildet werden.«⁶³

Die Anlagen aller Menschen seien gleich, »da sie sich bloß auf die reine Vernunft gründen«; »so muß das Resultat einer gleichen Ausbildung gleicher Anlagen allenthalben sich selbst gleich sein; und wir kommen hier auf einem andern Wege wieder zu dem letzten Zwecke aller Gesellschaft: der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder«.⁶⁴

Vom Postulat her wird damit auch der Eigentumsbegriff als Grundlage aller bürgerlichen Herrschaft aufgehoben, und Fichte führt diese Konsequenz im Prinzip auch aus, ohne sie jedoch im einzelnen zum Gegenstand eines aktuellen politischen Rasonnements zu machen. Der Staat, als vorläufiger Repräsentant der Gattung, bereitet zugleich die inhaltlichen Bestimmungen einer kommenden Menschheit vor. So lesen wir in den Vorlesungen des Jahres 1813 über die »Neue Welt«: »Der Staat will, daß alle ihm gleich unterworfen sind, und hat gar keine Lust, zugestandene Privilegien zu ehren, will über das Eigentum aller verfügen, und macht sogleich, falls es nach seinem Sinne geht, daß keinem mehr übrig bleibt,

als die bloße Notdurft. Dazu hilft die Erkenntnis: da verschwindet Adel und Reichtum«. ⁶⁵

Die dem Staat innewohnende Dialektik wird präzise entwickelt: Seinem Begriff nach kann er sich nur als Macht verstehen, aber die Umstände, unter denen er seine Macht erweitert, dienen zugleich seiner Aufhebung. »So läßt sich auf die Fortdauer des notwendigsten Zwanges rechnen, solange er nötig sein wird. Der Staat glaubt sich selbst zu dienen, und dient, ohne sein Wissen oder Willen, einem höheren Zweck«. ⁶⁶ Mit eindrucksvoller Klarheit setzt Fichte hier einen Gedanken fort, der schon in Kants »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« vorbereitet wird und zur kommenden Geschichtsdiagnostik hinführt: Der Staat wird über seine eigene Notwendigkeit dazu gezwungen, gegen sich selbst zu verfahren. Die Fichtesche Begründung ist dabei gerade im aufgegebenen Zusammenhang von Interesse. Der moderne Staat hat die Tendenz, »sich einzuverleiben« ⁶⁷, er unterscheidet sich darin vom Staat des Altertums, der auf Zerstörung ausging. Der Krieg aller gegen alle nötigt ihn, mächtig zu sein. »Nun fängt es aber schon an deutlich zu werden, und wird, je mehr der Verstand sich verbreitet, es immer mehr werden, daß das sicherste Mittel für Macht und Reichtum eines Staates dieses ist, die verständigsten und gebildetsten Untertanen zu haben. Dies wird ihnen von der Seite der Naturerkenntnis und der Kunstentwicklung ein fortdauerndes Interesse für die Erhaltung, Erhöhung und Verbesserung sogar der Schule geben, sie werden nicht Schulen genug haben können«. ⁶⁸

Naturerkenntnis und Kunstentwicklung, die technischen Kräfte somit, denn dies ist angezeigt, treiben die Dialektik des Staates voran, indem sie den Grad der gesellschaftlichen Rationalität steigern. So heißt es von den Regierenden: »Kümmern sie sich nicht um Christen, so kümmern sie sich um geschickte Handarbeiter und Ackerbauer, und alles dieses beruht auf Verstandeserkenntnis« ⁶⁹; schließlich: »So ist es schon geschehen. Arzneikunde und Staatswirtschaft bringt die Wissenschaft durch. Die letzte ist ein vortreffliches Surrogat für den eingegangenen Respekt gegen das Christentum. Was sonst der Beichtvater, ist jetzt der Leibarzt, und ganz besonders der Finanzminister«. ⁷⁰ Der moderne Staat wird daher über sich selbst hinausgetrieben. »Es müßte darum, um die Zeit des ersten Durchbruchs des Reichs Gottes in einem christlichen Volke, der christliche Völkerverein in der Lage gegeneinander sein, daß zwar die Bereitschaft zum Kriege fort dauerte (um das Interesse der Staaten für ihre Macht, und so für die Schule zu erhalten), des wirklichen Krieges aber alle herzlich müde wären, weil eben keiner, bei dem allgemeinen Eifer, sich so mächtig als möglich zu machen, des Sieges sicher ist, jeder darum sich scheute anzufangen, und so ein sehr langwieriger Friede entstände«. ⁷¹ Die erste Wahrnehmung tritt nun auf, daß kein Zwang mehr nötig ist, »indem die Zwingenden und Regierenden ohne alle Beschäftigung blieben«. ⁷² Die allgemeine Bildung, die der Staat über die Dialektik der Macht bewirkt,

macht ihn schließlich überflüssig; die »hergebrachte Zwangsregierung« wird »allmählich einschlafen«, »die Obrigkeit jahraus jahrein kein Geschäft finden«. ⁷³ So wird der dermalige Zwangsstaat »an seiner eigenen, durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben, und der letzte Erbe der Souveränität, falls ein solcher vorhanden, wird eintreten müssen in die all-gemeine Gleichheit, sich der Volksschule übergebend, und sehend, was diese aus ihm zu machen vermag«. ⁷⁴ Mit dem Ende aller Herrschaft ist der Mensch für seine Bildung endgültig frei.

Die Kritik am empirischen Staat versteht sich aus dieser zukünftigen Befreiung. Im Jahre 1813 schreibt Fichte: »Den Erleuchteten geht ein Staat, aufgebaut auf den Grundbegriff der Eigentumserhaltung, mit allem seinen Treiben in einem Kriege gar nichts an, außer, wiefern er ihn betrachtet als den Entwicklungspunkt eines Reiches der Freiheit. Sein Zweck ist nur das letztere; für dieses aber, und, falls es auch selbst noch nicht in der Wirklichkeit wäre, für die Hoffnung und künftige Möglichkeit desselben, ist er stets bereit, Eigentum und Leben auf das Spiel zu setzen«. ⁷⁵

Die zeitweilig starke, romantisch-nationalistische Überhöhung läßt die entscheidende These unberührt, die schon zu Beginn, mit überraschender Deutlichkeit in Erscheinung tritt. 1797 lesen wir in der »Grundlage des Naturrechts«: »Die Menschheit sondert sich ab vom Bürgertume, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; dies aber nur, inwiefern der Mensch durch den Staat hindurchgeht«. ⁷⁶

Der Staatsbegriff entspricht dem Begriff der Gattung. Die empirisch gebotene Staatsidee, die die Gattung aus sich heraussetzt, damit sie ihrer selbst habhaft wird, legt Fichte im »geschlossenen Handelsstaat« vor; in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters« wird der konkrete geschichtliche Ort bestimmt. In aller Verwirrung ist ein Prozess erkennbar, der mit dem Vernunftinstinkt rousseauhaft beginnt; menschliche Geschichte ist nichts anderes als Einholung des Menschen in sein Bewusstsein, Zurücknahme der Natur in die Vernunft. Freiheit versteht sich nur darin; der Begriff ist Grund alles Seins. Das »gegenwärtige Zeitalter« ist es, in das die Bildungsidee gesetzt wird, als Zeitalter einer beginnenden Rechtfertigung. Der Sprung des Menschen in seine eigene Freiheit wird möglich, doch bleibt das geschichtliche Verhältnis auch hier sekundär; es wird vielmehr zum Hebel, um die menschliche Kraft freizusetzen. Das Verhältnis von Freiheit und Natur unterliegt nicht dem Augenblick, den die Geschichte anbietet; es steht unter dem kategorischen Imperativ seiner dauernden Aktualisierung. Die Bildungsidee, die mit der politischen Erneuerung angeboten wird, soll sie jedoch weit über sich selbst hinaustreiben und ihre Impulse auf das kommende Reich des Menschen lenken. Bildung zielt auf die Selbstdarstellung des Menschen in seiner Totalität; dies ist die Sprengkraft, die ihr innewohnt. Ober die Bildung gerät der Mensch in seinen tiefsten Widerspruch; er hält sich in seiner Degradierung nicht mehr aus.

Hinsichtlich dieser Bildung des ganzen Menschen heißt es in einer Anmerkung der Wissenschaftslehre: »Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen; sie läßt daher sich nur mit der Totalität seines ganzen Vermögens auffassen. Sie kann nicht allgemein geltende Philosophie werden, solange in so vielen Menschen die Bildung eine Gemütskraft zum Vorteil der andern, die Einbildungskraft zum Vorteil des Verstandes, den Verstand zum Vorteil der Einbildungskraft, oder wohl beide zum Vorteil des Gedächtnisse tötet«. ⁷⁷ Der Mensch, lesen wir 1813, soll »aus einem Stücke« ⁷⁸ gebildet werden. Doch bedarf der Begriff der Totalität zugleich einer Erhellung, da einzelne Momente einen erheblichen Bedeutungswandel erfahren haben; Gemüt und Einbildungskraft verstehen sich nachromantisch anders als noch auf dem Höhepunkt des Idealismus. Im »System der Sittenlehre« von 1798 wird das Gemeinte angezeigt. »Das Reflektierende ist zufolge der Anschauung der Reflexion höher als das Reflektierte«, und: »Nur das Reflektierte ist Natur; das Reflektierende ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur und über alle Natur erhaben«. ⁷⁹ Subjekt und Objekt des Bewusstseins werden einander scharf gegenübergestellt. Einbildungskraft ist schöpferische Bewusstseinskraft; Bildung zur Totalität ist Bewusstseinsbildung, zur Totalität des Bewusstseins. In den »Reden an die deutsche Nation«, in denen Fichtes Bildungstheorie ihren präzisesten Ausdruck findet, wird dies eindringlich exemplifiziert.

Bildung des Menschen ist Selbsterschaffung der Menschheit. »Soll sie nicht bleiben in diesem Nichts, so muß sie von nun an zu allem, was sie noch weiter werden soll, sich selbst machen«. ⁸⁰ Die Formulierung, die den »Reden« entnommen ist, findet sich in abgewandelter Form noch einmal im Jahre 1811 in den Berliner Vorlesungen über die »Bestimmung des Gelehrten«, in denen auf die Berufung des Menschengeschlechts hingewiesen wird: »Dasselbe ist bestimmt, mit absoluter Freiheit in jedem einzelnen zu allem selbst sich zu machen, was es sein soll«. ⁸¹ Die transitorische Erziehung durch den Staat versetzt die Gattung in die Möglichkeit ihrer absoluten Selbstschöpfung.

Der Ausgangspunkt ist das dunkle, seiner noch ungewisse Bewusstsein; die zeitlich erste Grundart des Bewusstseins ist »die des dunklen Gefühls« ⁸², doch hier bleibt der Mensch umfassen, »Denn nur das dunkle Gefühl gibt dem Menschen sein Selbst als ein Genußbedürftiges und Schmerzscheuchendes; keineswegs aber gibt es ihm also der klare Begriff, sondern dieser zeigt es als Glied einer sittlichen Ordnung«. ⁸³

Die entscheidende Aufgabe der Bildung versteht darin, dass der Grundtrieb des Menschen »in klare Erkenntnis übersetzt wird« ⁸⁴; nur durch sie wird es möglich, dass die Menschheit »als gegenwärtiges Geschlecht sich selbst als zukünftiges Geschlecht erzieht«. ⁸⁵ Dies sind die Voraussetzungen, unter denen die von Fichte geforderte Selbsttätigkeit in der Erziehung zu verstehen ist; »diese unmittelbar die geistige Selbsttätigkeit des Zöglings anregende Erziehung erzeugt Erkenntnis«. ⁸⁶ Das »Bestimmte des Subjekts zur Selbstbestimmung« ⁸⁷

meint die Selbstbestimmung des erkennenden Subjekts. Erkenntnis aber, Befreiung des Bewusstseins zu sich selbst, versteht sich als Antizipation des kommenden Menschen. Alles zielt darauf ab, dass der Zögling »ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung der Menschen so wie dieselbe nach dem Vernunftgesetze schlechthin sein soll« ⁸⁸, entwerfe.

Das antizipierende Bewusstsein soll sich im Bildungsprozess stetig erfahren und den Schmerz nicht zurückweisen; »Dies ist nun abermals bloßes Werk der Erkenntnis«. ⁸⁹ Im Nationalerziehungsgedanken bleibt der Menschheitsgedanke aufbewahrt, er soll vielmehr über ihn erst erkennbar werden, als seiner notwendigen Station, da nur die ganze Menschheit die Vernunft zur Darstellung bringen kann. Erziehung wird als »eine gänzliche Umschaffung des Menschengeschlechts verstanden, durch die neue Erziehung »soll in der Mehrheit, ja gar bald in der Allheit, allein der Geist leben und dieselbe treiben«. ⁹⁰ Bildung wird schließlich absolut gesetzt, zum einzigen Mittel, den Menschen über seinen historischen Ort fortzutreiben.

Alles ist somit darauf gerichtet, »die dunklen Gefühle zu verbannen, und allein der Klarheit und der Erkenntnis die Herrschaft zu verschaffen«. ⁹¹ Die aus dem dunklen Gefühl stammende Welt »ist versunken, und sie soll versunken bleiben«; die Welt des »aus dem Geiste zu entbindenden Seins« ⁹² soll anbrechen. Die neue Erziehung, über die sich die Zukunft der Menschheit ankündigt, versteht sich als Einheit von Lernen und Arbeiten, Erkennen und Handeln, ohne dass eines vom anderen abstrahierbar wäre. Da sie die Zukunft des ganzen Geschlechts anzeigt, muss sie die reale Ungleichheit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft überwinden. »Die kleinere Gesellschaft, in der sie zu Menschen gebildet werden, muß, ebenso wie die größere, in die sie einst als vollendete Menschen eintreten sollen, aus einer Vereinigung beider Geschlechter bestehen; beide müssen erst gegenseitig ineinander die gemeinsame Menschheit anerkennen und lieben«. ⁹³ Die Vernunft setzt die Gleichheit als Gleichheit der Geschlechter und Gleichheit im realen, gesellschaftlichen Verhältnis; die Schule der Vernunft ist eine Schule der Gleichheit, sie ist Hinweis auf eine Egalität, die noch nicht da ist. Zwar sind platonische Momente vorhanden; die Stellung des Gelehrten findet eine besondere Würdigung, auch lässt der Gedanke der Volksbildung und seine methodische Durchführung die Spuren Pestalozzis erkennen. Der entscheidende Aspekt des Erziehungsgedankens wird jedoch nur im Zusammenhang des ganzen Systems erkennbar.

In ihrer radikalsten Form wird die Erziehung allein auf sich selbst gestellt, wird sie zum Anfang ex nihilo, führt sie zur Trennung von aller bisherigen Gesellschaftlichkeit, zur Erzeugung eines neuen Geschlechts, das die bisherige Gesellschaft zur Auflösung bringt. Wie sehr dies politisch ist, wird in der »Staatslehre von 1813 noch einmal deutlich: »Die im Unterrichte gezeigte angeborene Verstandesanlage bestimmt die Stelle, die jeder im Reiche einnimmt: jedwede ohne Ausnahme, nicht bloß die Oberstelle.

Der Sohn des Niedrigsten kann zur höchsten, der Sohn des Höchsten zur niedrigsten Stelle kommen: nämlich die Geburt verhindert es nicht. -- Eine solche Einrichtung müßte sogar denen, die durch ihre Abstammung edler zu sein behaupten, höchst wünschenswert sein. Wie edleren Standes? Dies können sie immer nur sagen, niemals beweisen, weil sie in der Bildung mit anderen nie auf gleichen Fuß gesetzt werden; und dies müßte ihnen, wenn sie wirklich Ehrgefühl haben, sehr lästig sein.⁹⁴

Das Objekt des Menschen sei immer der Mensch, war in der »Sittenlehre« von 1812 ausgesagt, und: »Das einzige Kriterium darum, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird: wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint.«⁹⁵

Die letzte Bestimmung aller vernünftigen Wesen »ist demnach absolute Einigkeit, stete Identität«⁹⁶, die Übereinstimmung aller Dinge außerhalb des Menschen »mit seinen notwendigen praktischen Begriffen von ihnen«.⁹⁷

Die statuierte Vernünftigkeit der Gattung lässt die bürgerliche Gesellschaft hinter sich, sie ist »Aufhebung aller Oberherrschaft und bürgerlichen Ungleichheit«.⁹⁸ Ist der Zweck aller Gesellschaft in »der völligen Gleichheit aller ihrer Mitglieder«⁹⁹ zu finden, wie es der Zweck aller Regierung ist, »die Regierung überflüssig zu machen«¹⁰⁰, so muss sich der Mensch zu diesem Zweck hin aus seiner historischen Situation befreien. Entscheidend geschieht dies durch seine neue Bildung. Sie setzt das Allgemeine im erkenntnisgebundenen Handeln frei, über sie wird Gemeinsamkeit erfahren, sie ist Freisetzung des Menschen in seine Vernunft. Dies wird mitten im Widerspruch vollzogen: Fremdbestimmung und Selbstbestimmung, Herrschaft und Freiheit werden in ihrem Antagonismus bewusst. Im Erzwingen der geschichtlichen Freiheit des Menschen wird die Nähe des Totalitären erkennbar, als vorübergehendes Moment, doch apodiktisch, in der Härte des Staates, der die Gattung bis zu ihrer Befreiung vertritt. Ist Erziehung Antizipation der menschheitlichen Vernunft, Ankündigung kommender Herrschaftslosigkeit, so lässt die abstrakte Dialektik dem Individuum nur einen begrenzten Wert. Doch ist dieser Wert zugleich unaustauschbar, weil nur der empirische Mensch sittlich handeln kann und sich in diesem Handeln durch keinen Begriff vertreten lässt. »Jeder ohne Ausnahme«, heißt es in der »Anweisung zum seligen Leben«, »erhält seinen ihm ausschließend eigenen, und schlechthin keinem andern Individuum außer ihm also zukommenden Anteil am übersinnlichen Sein, welcher Anteil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, – erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, – wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann«¹⁰¹

Karl Marx

Die Frage nach dem Menschen bildet den Ausgangspunkt. »Ein Wesen«, so heißt es in dem Manuskript »Nationalökonomie und Philosophie«, das 1932 zum ersten Mal gedruckt wurde und dem eine entscheidende Bedeutung für die Anthropologie Marxens zukommt, »gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt.«¹⁰² Erst mit dem Bewusstsein von sich selbst wird der Mensch zu seinem eigenen Schöpfer, der er immer, ohne es zu wissen, gewesen ist. Er erschafft die Gesellschaft und wird von ihr erschaffen, »wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert«.¹⁰³ Das dialektische Element ist erkennbar; die Frühschriften zeigen die stetige Auseinandersetzung mit Flegel und zugleich den Versuch, ihn aus der Entfremdung der Abstraktion in die Konkretetheit des gesellschaftlichen Prozesses zu übersetzen.

Hegel hat das Verdienst, »die in ihrem ganzen Umkreis erschöpfte Abstraktion als Gegenstand der Kritik geschaffen zu haben«.¹⁰⁴ An die Stelle des Begriffs, der sich schließlich in sich selbst zurückernt, tritt die Menschheit: »Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer Spezies, ihr Gattungscharakter, und die freie, bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. Das Leben selbst erscheint nur als Lebensmittel«.¹⁰⁵ Der Mensch unterscheidet sich vom Tier, indem er seine Lebenstätigkeit zum Gegenstand seines Bewußtseins macht; nur dadurch ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit.¹⁰⁶ Als bewusstes Wesen kann er seine Vergangenheit einholen; er kann das Zukünftige antizipieren. Die berühmte Stelle im ersten Bande des Kapitals lautet: »Wir unterstellen die Arbeit in einer Form, worin sie dem Menschen ausschließlich angehört. Eine Spinne verrichtet Operationen die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht daß er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt; er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiß, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt und dem er seinen Willen unterordnen muß«.¹⁰⁷ Der Prozess der menschlichen Befreiung ist damit angezeigt; während aber für den befreiten Menschen die Existenz selbst nur als Mittel für seine Lebenstätigkeit erscheint, kehrt sich das Verhältnis im Zustande der Entfremdung um, in dem »der Mensch, eben weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein Wesen nur zu einem Mittel für seine Existenz macht«.¹⁰⁸ Er kann sich nicht selbst zum Gegenstand werden.

»Die Gesellschaft«, so lesen wir, »ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur«. ¹⁰⁹ Die befreite Gesellschaft, von der hier die Rede ist, hebt den Widerspruch zwischen sich und dein Individuum auf, sie hat sich als Abstraktion hinter sich gelassen und in die konkrete menschliche Fülle aufgelöst; »Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen«. ¹¹⁰ Es bleiben nur Hinweise, die eine Möglichkeit künftigen Reichtums anzeigen, je mehr »die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslbens ist, oder je mehr das Gattungslben ein mehr besonderes oder allgemeines individuelles Leben ist«. ¹¹¹ Mit der Zurückgewinnung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens, seiner Selbsterfassung als »all-gemeines Bewußtsein« ¹¹², wird auch der Antagonismus von Geist und Sinnlichkeit, von Humanismus und Naturalismus überwunden. »Die abstrakte Feindschaft zwischen Geist und Sinn ist notwendig, solange der menschliche Sinn für die Natur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der natürliche Sinn des Menschen noch nicht durch die eigene Arbeit des Menschen produziert ist«. ¹¹³

Unter den Bedingungen der Entfremdung sind Naturtrieb und Reflexion auseinander gerissen, erst mit der Wiedergewinnung des Menschen tritt seine Totalität hervor, der wahre Mensch beginnt seine eigene Geschichte. »Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz, und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren«. ¹¹⁴ Der durchgeführte Humanismus ist somit weder Idealismus noch Materialismus, sondern »ihre beide vereinigende Wahrheit«. ¹¹⁵ Es ist entscheidend, diese Voraussetzung zu verstehen, da sie stets wieder verdunkelt wird. Der Mensch, der aus seiner Geschichte hervortritt und dessen Erscheinung erst über seine Vergegenwärtigung im Bewusstsein möglich wird, ist der aus seinen Widersprüchen erlöste Mensch; Idealismus und Materialismus sind Ausdruck der Unerlöstheit, des unaufgehobenen Widerspruchs. Die Erlösung des Menschen ist durch den über Bildung vermittelten Erkenntnisvorgang bedingt; »Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen«, heißt es in einer glänzenden Stelle der »Deutsch-Französischen Jahrbücher«, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind«. So wird sich dann zeigen, »daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen«. ¹¹⁶ Der befreite Mensch ist sinnlich-geistige Universalität, indem er sich zu sich selbst »als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen verhält«. ¹¹⁷

Das befreite Individuum erkennt sich als Gattung wieder; es ist selbst ihre Totalität. Der Mensch ist »die Totalität, die ideelle Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch

in der Wirklichkeit, sowohl als Anschauung und wirklicher Geist des gesellschaftlichen Daseins wie eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist«. ¹¹⁸ Die wiedergewonnene menschliche Welt ist die befreite Totalität des empirischen Menschen. Der Prozess dieser Wiedergewinnung ist jedoch ein geschichtlicher Prozess; erst über sein geschichtliches Verhältnis erfährt sich der Mensch. In der Geschichte ist der Mensch als Totum immer schon da, »die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form« ¹¹⁹, formuliert Marx in den gleichen »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«; »Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien«. Wir zeigen ihr nur, fährt Marx fort, »warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will«. ¹²⁰

Es sind diese Prämissen, aus denen sich die entscheidende Rolle des Bildungsgedankens herleitet. So lesen wir in Engels Vorrede zum »Kommunistischen Manifest« aus dem Jahre 1890: »Für den schließlichen Sieg der im Manifest aufgestellten Sätze verließ sich Marx einzig und allein auf die intellektuelle Entwicklung der Arbeiterklasse, wie sie aus der vereinigten Aktion und der Diskussion notwendig hervorgehen mußte«. ¹²¹ Wird hier bei Engels auch die zentrale Bedeutung der Bewusstseinsbildung im Marxschen Denken rechtens herausgestellt, so wird doch zugleich ein Notwendigkeitsbegriff unterschoben, der zumindest für den frühen Marx in dieser Weise nicht zutrifft. Vielmehr tritt der Gesichtspunkt, nach dem das menschliche Bewusstsein zur Erkenntnis seines wahren Inhalts genötigt werden muss, wiederholt auf.

Die Bewegung der Geschichte, heißt es im Hinblick auf den Menschen, ist »der Geburtsakt seines empirischen Daseins«. ¹²² Die Menschheit entwickelt sich über ihre gesellschaftliche Arbeit auf dem Hintergrund wachsender Produktivkräfte; die Produktionsverhältnisse zeigen den Widerspruch an, der sich zwischen der Herrschaftsbedingung und ihrer ökonomischen Hintergrundsverfassung auftut. Der Mensch entäußert sich über seine Arbeit, sie wird zum Spiegel seiner Existenz, zum Mittel seiner Selbstverständigung, sie gewinnt schließlich, mit der vollendeten Arbeitsteilung, den Charakter der extremen Partialität, einer vollkommenen Aufspaltung des Menschen. Erst das »zu sich selbst gekommene, das sich selbst verstehende, das sein Wesen erfassende Selbstbewußtsein« ist »die Macht über die Geschöpfe seiner Selbstentäußerung«. ¹²³ Die Geschichte ist »die wahre Naturgeschichte des Menschen« ¹²⁴, sie ist Werden »der Natur zum Menschen« ¹²⁵; für den sozialistischen Menschen ist die ganze so genannte Weltgeschichte »nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit«. ¹²⁶

Angesichts wachsender Widersprüche durch die beschleunigte Freisetzung der Produktivkräfte wird die Geschichte zum Inbegriff revolutionärer Veränderung; über ihre Erkenntnis wird der Mensch zum Subjekt der Revolution. Die politischen Fragen werden damit »in die selbstbewußte menschliche Form gebracht«. ¹²⁷

Als Bildungsaufgabe stellt Marx die »Analyse des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins«¹²⁸; die Analyse schließt nach seinen eigenen Worten jede Dogmenbildung aus. Es besteht kein Zweifel: Bestimmt auch das Sein das Bewusstsein, insofern es seiner selbst erst über seine Entäußerung durch die gesellschaftliche Arbeit habhaft werden kann, so kann doch das Sein nur über das Bewusstsein erlöst werden. Sein wird schließlich als ganze Natur verstanden, die aus der Entfremdung durch den Menschen zurückgeholt werden will, so wie die Herrschaft der bürgerlich-kapitalistischen Welt als »ganze Herrschaft der totgeschlagenen Materie über die Menschen«¹²⁹ bezeichnet wird. Zugleich ist diese Möglichkeit der Selbsterlösung an einen bestimmten Ort des historischen Prozesses gerückt, mit dem sich die Wirklichkeit zum Gedanken drängt; die Theorie wird zur materiellen Gewalt.

Im dialektischen Prozess der Geschichte wird dieser Ort bestimmt. Die »Deutsche Ideologie« bietet eine charakteristische Formulierung. »In der Wirklichkeit trug sich die Sache natürlich so zu, daß die Menschen sich jedes Mal soweit befreiten, als nicht ihr Ideal vom Menschen, sondern die existierenden Produktivkräfte ihnen vorschrieben und erlaubten. Allen bisherigen Befreiungen lagen indes beschränkte Produktivkräfte zugrunde«.¹³⁰ Erst mit der vollen Reife der bürgerlichen Gesellschaft ist die Entfaltung der Produktivkräfte zu einem Punkte gediehen, der die Befreiung des Menschen real möglich macht; wie das Bürgertum, im Leibe des Feudalismus genährt wurde, um schließlich als geschichtliche Macht aus dem Widerspruch der Produktionsverhältnisse hervorzugehen, so erzeugt es selbst die Klasse, der die Aufhebung der Entfremdung aufgetragen ist. Das Proletariat besitzt gegenüber allen anderen, vorhergehenden Klassen, denen ein nur partieller Charakter zukam und deren Befreiungsperspektive daher begrenzt bleiben musste, den Charakter der Universalität. Sein Begriff wird als Universalität des Leidens und als universelle Aufhebung dieses Leidens verstanden; der partiellen Befreiungsperspektive der Vergangenheit entspricht das partielle Leiden, das erst mit der vollendeten Entfremdung des Menschen seine Totalität gewinnt. Die abhängige, über sich selbst nicht verfügende proletarische Klasse stellt jedoch Universalität nicht nur über ihr Leiden und die Möglichkeit seiner Aufhebung dar; sie wird quantitative Universalität im Zuge des historischen Prozesses sie umfasst schließlich die Menschheit. Die bürgerlichen Produktions- und Verkehrsverhältnisse, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor«, lesen wir im »Kommunistischen Manifest«¹³¹ Der depravierte Mensch vermag nun zum ersten Mal die Menschheit in sich zu fassen und das partikulare Interesse als Klassenherrschaft zu überwinden; die Entwicklung der Produktivkräfte macht die Aufhebung aller Klassenherrschaft möglich, Jedoch ist der ent-

stellte Mensch selber noch Teil der alten Welt, die er hinter sich lassen will; er muss sie noch in sich aushalten. Er fasst die Menschheit in sich erst als Begriff, noch nicht als Verwirklichung. Es sind einige Aspekte festgehalten, da sich der Bildungsgedanke im einzelnen der Analyse der historischen Situation unmittelbar verbindet.

In der Periode, die hier in Betracht kommt, hat das Kapital den höchsten Grad an Abstraktheit gewonnen; es ist reif geworden, vom Menschen zurückgenommen zu werden. »An dem Arbeiter existiert es also subjektiv, daß das Kapital der sich ganz abhanden gekommene Mensch ist, wie es im Kapital objektiv existiert, daß die Arbeit der sich abhanden gekommene Mensch ist.«¹³² Die Industrie ist das »wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen: wird sie daher als exoterische Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte gefaßt, so wird auch das menschliche Wesen der Natur oder das natürliche Wesen des Menschen verstanden«.¹³³ Unter den Bedingungen seiner entwickelten industriellen Existenz erfährt der Mensch eine absolute quantitative Reduktion, er hat nur noch Existenz im Hinblick auf das Kapital, womit ein menschlich gleichgültiges Verhältnis angezeigt ist; er unterliegt der Totalität der Entmenschlichung. Die abstrakte Existenz des Menschen, die dem Nichts preisgegeben ist, verhält sich zur abstrakten Existenz des Kapitals. Damit erfährt der geschichtliche Prozess eine äußerste Zuspitzung, die die Möglichkeit ihrer Auflösung um den Preis der Barbarei in sich trägt. Erst der sich gänzlich abhanden gekommene Mensch kann sich wiederfinden.

Das Entfremdungsproblem ist damit umrissen; es findet in den Frühschriften Marxens eine sehr präzise Definition. Der wahre Geist des entfremdeten Zustands ist »die Selbstbetäubung«.¹³⁴ Entfremdung erscheint sowohl darin, »daß mein Lebensmittel eines anderen ist, daß das, was mein Wunsch, der unzugängliche Besitz eines anderen ist, als daß jede Sache selbst ein anderes als sie selbst«¹³⁵ ist, »daß überhaupt die unmenschliche Macht herrscht«.¹³⁶

Es ist das Wesen der Entfremdung, »daß jede Sphäre einen anderen und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, ein anderer die Moral, ein anderer die Nationalökonomie, weil jede eine bestimmte Entfremdung des Menschen ist und jede einen besonderen Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der anderen Entfremdung verhält«.¹³⁷ Die vollendete Herrschaft der unmenschlichen Macht, die den Warencharakter des Menschen absolut setzt, lässt seine befreite Wirklichkeit erstmalig fassen: »Setze den Menschen als Menschen und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst Du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen«.¹³⁸

Der Prozess, über den der Warencharakter des Menschen überwunden wird, der Prozess seiner anhebenden Universalität, ist in sich selbst von grausamer Kompliziertheit. Die Aufhebung des Privateigentums ist so wenig ein Akt wirklicher menschlicher Aneignung, wie die Aufhebung der Religion; die Aufhebungsakte sind nur Ausdruck der Negation, über die sich der Mensch auf den Weg macht.

Der rohe Kommunist ist zunächst die Vollendung des Neides und des Nivellements. »Die erste positive Aufhebung des Privateigentums, der rohe Kommunismus, ist also nur eine Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Gemeinwesen setzen will«¹³⁹; sie ist selbst eine Form der Entfremdung. Zwar weiß sich der Kommunismus »schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebenso wenig die menschliche Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Er hat seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen«.¹⁴⁰ Noch deutlicher wird dieser Gesichtspunkt im Verhältnis zur Religion dargelegt. »Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr: Er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen, wie das wirkliche Leben positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den Kommunismus vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist«.¹⁴¹

Der Kommunismus ist nur die »Negation der Negation«, das »wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung«¹⁴², aber nicht die Wiedergewinnung selbst. Es ist bemerkenswert, wie sich der Begriff des Kommunismus hier mit dem Charakter des Umwegs verbindet, während Sozialismus die restituierte menschliche Natur anzeigt. Der Umweg, auf dem diese Restituierung erreicht wird, muss das ganze Leid des Menschen noch einmal wiederholen: »ad ibidem. Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg, wie die Selbstentfremdung«¹⁴³

Ober die Frage nach der Universalität des Menschen steht Marx in unmittelbarer Verbindung zur deutschen Klassik, sie wird von ihm unter den Gesichtspunkten der Emanzipation zentral aufgenommen. Die Vorstellung wird deutlich umrissen. Es geht um die »sinnliche Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens«¹⁴¹, der Mensch »eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch«.¹⁴³

Die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit ist daher ebenso vielfach, »wie die menschlichen Wesensbestimmungen und Tätigkeiten vielfach sind; menschliche Wirksamkeit und menschliches Leiden, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen«.¹⁴⁶

Zielt dies auf seine kommende Erscheinung, so muss sie über die reale Gesellschaftlichkeit freigesetzt werden; es geht darum, ihren geschichtlichen Anknüpfungspunkt aufzuweisen.

Die entfremdete Gesellschaft gewinnt ihren Charakter erst endgültig über die industrielle Arbeitsteilung: »Die Teilung der Arbeit ist der nationalökonomische Ausdruck von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit innerhalb der Entfremdung«.¹⁴⁷

Sie ist das entfremdete Setzen der menschlichen Tätigkeit »als einer realen Gattungstätigkeit oder als Tätigkeit des Menschen als Gattungswesen«.¹⁴⁸

Zugleich bietet sich jedoch über die industrielle Tendenz eine kommende Universalität des Menschen an. In der »Deutschen Ideologie« wird dies deutlich ausgesprochen. Die Universalität des Menschen ist die kommende Gestalt, welche »die Gegenwart in ihrem Schoße trägt«.¹⁴⁹

Die Möglichkeit einer Aufhebung der Arbeitsteilung als determinierender, verstümmelnder Tätigkeit, als industrieller Pathologie, wird erst real »durch die Entwicklung des Verkehrs und der Produktivkräfte zu einer solchen Universalität, daß das Privateigentum und die Teilung der Arbeit für sie zu einer Fessel wird«.¹⁵⁰ Produktivkräfte und Verkehr haben den Charakter der Allseitigkeit gewonnen und können nur »von allseitig sich entwickelnden Individuen angeeignet, d. h. zur freien Betätigung ihres Lebens gemacht werden«.¹⁵¹

Das Privateigentum kann erst aufgehoben werden »unter der Bedingung einer allseitigen Entwicklung der Individuen«.¹⁵² Eben dies wird über eine »durch die jetzigen Produktivkräfte und den Weltverkehr gegebene Basis«¹⁵³ angeboten; bei einem Individuum, »dessen Leben einen großen Umkreis mannigfaltiger Tätigkeiten und praktischer Beziehungen zur Welt umfaßt, das also ein vielseitiges Leben führt, hat das Denken denselben Charakter der Universalität wie jede andere Lebensäußerung«.¹⁵⁴

Der universelle Mensch wird möglich, da sich eine reale Universalität im industriellen Prozess selber ankündigt. Mit der Entwicklung dieser realen Universalität, im Vorwärtstreiben der Produktivkräfte, wird der Mensch zu einer neuen Stufe geführt. Die kapitalistische Gesellschaft macht es »zu einer Frage von Leben oder Tod, die Ungeheuerlichkeit einer elenden, für das wechselnde Exploitationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeiterfordernisse; das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, durch das total entwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungswesen sind«.¹³⁵ Im »Elend der Philosophie« wird der Gedanke auf eine knappe, zukunftsweisende Formulierung gebracht: »Was die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik kennzeichnet, ist, daß sie jeden Spezialcharakter verloren hat. Aber von dem Augenblick an, wo jede besondere Entwicklung aufhört, macht sich das Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums fühlbar. Die automatische Fabrik beseitigt die Spezialisten und den Fachidiotismus«.¹⁵⁶

Damit gewinnt auch das Denken einen veränderten Charakter, indem es sich nicht mehr abstrakt fixiert: »Es ist immer von vornherein ein nach Bedürfnis verschwindendes und sich reproduzierendes Moment im Gesamtleben des Individuums«.¹⁵⁷

Das Zitat aus der »Deutschen Ideologie« weist auf die Überwindung des Gegensatzes von körperlicher und geistiger Arbeit, der einseitigen Bestimmtheit des Individuums überhaupt; der Mensch gewinnt seine absolute Disponibilität als Gattungswesen, über das Individuum wird die Universalität der Gattung transparent. »Die exklusive Konzentration des künstlerischen Talents im einzelnen und seine damit zusammenhängende Unterdrückung in der großen Masse ist Folge der Teilung der Arbeit«. ¹⁵⁸ In einer menschlichen Gesellschaft entfällt die »Subsumtion des Individuums unter diese bestimmte Kunst, so daß es ausschließlich Maler« ist, womit seine »Abhängigkeit von der Teilung der Arbeit« ¹⁵⁹ ausgedrückt wird; in einer sozialistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderem auch malen«. ¹⁶⁰

Der Sozialismus setzt somit die Individualität in ihren besonderen Anlagen keineswegs frei, sondern bringt sie vielmehr zum Verschwinden; sie erscheint als Gattungsuniversalität wieder. In der Arbeiterklasse, die von der politischen zur menschlichen Emanzipation fortschreitet, wird diese anhebende Universalität des Menschen nun erkennbar, weil sie über sich selbst den bewussten Schritt von der partiellen zur universellen Emanzipation unter Übereinstimmung mit den historischen Bedingungen tun kann. In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« wird die Frage nach der Möglichkeit dieses Schrittes wie folgt beantwortet: »In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten«, einer Klasse, »welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt welche »mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann«. ¹⁶¹

Universelles Leiden und universelle Wiedergewinnung entsprechen einander; von daher gewinnt die Arbeiteremanzipation ihre historische Bedeutung, weil »in ihrer Emanzipation die allgemein-menschliche enthalten ist« ¹⁶² Die Aufhebung der Selbstentfremdung des Menschen ist die Gewinnung seiner Universalität.

Erst unter diesen Voraussetzungen kann der spezielle Bildungsgedanke verstanden werden; die historisch-anthropologischen Prämissen implizieren bereits, daß nur über Bildung, über den Prozess der Bewusstmachung, eine Möglichkeit sinnvollen geschichtlichen Handelns angeboten wird. Erkenntnis steht vor allem Handeln, so sehr auch erst über das Handeln die Wirklichkeit selber verändert werden kann. Tatsächlich greifen Erkenntnis und Handeln in der Einheit von Theorie und Praxis unmittelbar ineinander; abstrakt jedoch ist kein Handeln denkbar, dem nicht die Erkenntnis vorangegangen wäre. Das tiefe Misstrauen Marxens gegenüber jeglicher Spontaneität ist hierfür bezeichnend; es ist dies ein Punkt, an dem später die Kritik Rosa Luxemburgs einsetzt. »Selbstverständigung« steht am Anfang. Es handelt sich um die »Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit« ¹⁶³, es wird sich zeigen, »daß die Menschlichkeit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt«. ¹⁶⁴

Bildung wird damit zum Agens, zur weiter treibenden Kraft; sie ist Mittel der Emanzipation. Zwar wird der Erzieher selbst über den geschichtlichen

Prozess erzogen; er wirkt zugleich über Bildung auf diesen Prozess zurück. An ihm wird offenbar, was in der ersten Feuerbach-These als Wesen der »praktisch-kritischen Tätigkeit« ¹⁶⁵ erfasst wird, in der sich Idealismus und Materialismus verbinden und ihre bisherige philosophische Trennung hinter sich lassen. »Man muß das Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennen gelernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können« ¹⁶⁶ Die Selbstbildung der Arbeiterklasse ist ein entscheidendes Moment ihrer Emanzipation, sie steht in ununterbrochenem, dialektischem Bezug zum Handeln. Bildung, so betont Marx hier, umfasst eben nicht nur die unmittelbaren Bedürfnisse dieser Klasse, sondern sie wird zum Mittel der Selbstverständigung schlechthin. »Nun haben die englischen und französischen Arbeiter Assoziationen gebildet, in welchen nicht nur ihre unmittelbaren Bedürfnisse als Arbeiter, sondern ihre Bedürfnisse als Menschen den Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung bilden«. ¹⁶⁷ Erst über eine Bildung, die sich als umfassende Selbstverständigung des Menschen versteht, wird der Entfremdungscharakter der Wirklichkeit bewusst erfahren, wird er zum Gegenstand des Bewusstseins und damit in die Möglichkeit eines ihn überwindenden Handelns gerückt. Diese Menschen »empfinden sehr schmerzlich den Unterschied zwischen Sein und Denken, zwischen Bewußtsein und Leben«. ¹⁶⁸

Über Bildung wird somit ein totales Verhältnis aufgedeckt; nur unter diesem Gesichtspunkt darf sie ein subjektives Bedürfnis befriedigen. Es geht nun um die Frage nach den einzelnen Elementen, die sie konstituieren, sowie um die Methode ihrer Aneignung. In den Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats« aus dem Jahre 1866 werden diese Elemente für die Jugenderziehung dargelegt in einer bezeichnenden und nicht zu übersehenden Reihenfolge. »Unter Erziehung verstehen wir drei Dinge«, lesen wir dort. »Erstens: Geistige Erziehung. Zweitens: Körperliche Erziehung.« Dann erst wird die dritte und historisch in ihren Konsequenzen bedeutsamste Position genannt: »Polytechnische Ausbildung, die die allgemeinen Prinzipien aller Produktionsprozesse vermittelt und gleichzeitig das Kind und die junge Person einweihet in den praktischen Gebrauch und die Handhabung der elementaren Instrumente aller Arbeitszweige«. ¹⁶⁹ Geistige Erziehung geht voran: dies nicht nur, weil Marx selber in der klassischen Welt zu Hause war und sie liebte; »jedes Jahr las er Äschylos im griechischen Urtext«, heißt es in den Erinnerungen Paul Lafargues. ¹⁷⁰ Entscheidend ist, dass die polytechnische Erziehung für sich selbst blind ist, reines Mittel des industriellen Interesses; erst in Verbindung mit den Kategorien des menschlichen Selbstverständnisses gewinnt sie ihre humanistische Perspektive.

Damit erst wird sie menschliche Bildung und erhebt den Menschen schließlich zum Subjekt seiner Welt. Die polytechnische Erziehung selbst ist geistige Bildung in einer neuen, durch die Entwicklung der Produktivkräfte bedingten Form.

Sie setzt das Bewusstsein nicht abstrakt neben die menschliche Arbeit, sondern bezieht es in sie ein. Diese Verbindung »von bezahlter produktiver Arbeit, geistiger Erziehung, körperlicher Übung und polytechnischer Ausbildung«, so glaubt Marx, »wird die Arbeiterklasse weit über das Niveau der Aristokratie und Bourgeoisie erheben«¹⁷¹ und: »Der aufgeklärtere Teil der Arbeiterklasse begreift jedoch sehr gut, daß die Zukunft seiner Klasse und damit die Zukunft der Menschheit völlig von der Erziehung der heranwachsenden Arbeitergeneration abhängt«.¹⁷²

Der Rückgriff auf die Industrieschulen der Aufklärung ist offenkundig; zugleich verbindet er sich dem großen, klassischen Gedanken menschlicher Universalität. Der Bildungsgedanke, den Marx, etwa in seinen Beiträgen zur »New York Daily Tribune«, immer wieder aufnimmt, steht nun gerade unter den Gesichtspunkten der Heranbildung einer kommenden Generation in engem Zusammenhang mit seiner politischen Philosophie. Die Bildung des jungen Menschen wird als hervorragendes Instrument der Veränderung betrachtet, das bereits unter den Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft mitentscheidend wirksam wird. So heißt es in der »Kritik des Gothaer Programms« des Jahres 1875: »Allgemeines Verbot der Kinderarbeit ist unverträglich mit der Existenz der großen Industrie«, da die »frühzeitige Verbindung produktiver Arbeit mit Unterricht eines der mächtigsten Umwandlungsmittel der heutigen Gesellschaft ist«.¹⁷³

Die Kritik Marxens an der kapitalistischen Kinderarbeit, an der »intellektuellen Verödung«¹⁷⁴ der Kinder im Fabrikssystem, darf ihre wahre Bedeutung nicht verdunkeln. Erst die Entwicklung der Großindustrie schafft die Voraussetzungen für die öffentliche Erziehung. Die kapitalistische Kinderarbeit ist, so sehr sie den Menschen verstümmelt, ein Mittel, die Entwicklung der Produktivkräfte weiter voranzutreiben und damit die Widersprüche im Kapitalismus zu vertiefen. Sie besitzt dialektische Qualität; die Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft kriecht auch hier aus ihrem Leibe hervor. Arbeit und Bildung sind unmittelbar einander verbunden; das Bewusstsein kann sich an der entscheidenden industriellen Form menschlicher Selbstentäußerung bilden, über ihre Entwicklungstendenz verändert werden und sie zugleich selbst in ihrer anhebenden Universalität auf einen menschlichen Inhalt hin verändern. Die humanistisch bestimmte polytechnische Erziehung soll eben dieses bewirken. Eine allgemeine Bildungstendenz bereitet diese Möglichkeit vor: »Ein auf Grundlage der großen Industrie naturwüchsig entwickeltes Moment dieses Umwälzungsprozesses sind polytechnische und agrarische Schulen«.¹⁷⁵

Der wachsende Arbeitswechsel und die Notwendigkeit einer vielseitigen Bildung des Arbeiters sind Momente der kapitalistischen Entwicklung selbst; der Kapitalismus vermag sie jedoch nicht human zu übersetzen. Mit der Tendenz des historischen Prozesses wird hier somit der Bildungsgedanke konzipiert; die Großindustrie selbst muss stetig gebildete Arbeiter fordern, da nur sie den sich ununterbrochen verändernden Bedingungen des Produktionsprozesses gewachsen sind.

Der Kapitalismus wird in einen tödlichen Widerspruch gezwungen:

Er muss die Bildung der Massen heben und zugleich dafür Sorge tragen, dass sich diese Bildung nicht in eine umfassende, befreiende Erkenntnis umsetzt. Engels vor allem hat darauf hingewiesen; die kapitalistische Bildung zielt auf die Revolution der Produktivkräfte, die Revolution an der Basis, während sie die Revolution im Bewusstsein verhindern müsse. Dieser Widerspruch soll genutzt werden; er muss bereits im kapitalistischen Bildungsrealismus bewusst gemacht werden. Es unterliegt keinem Zweifel, schreibt Marx, »daß die unvermeidliche Eroberung der politischen Gewalt durch die Arbeiterklasse auch dem technologischen Unterricht, theoretisch und praktisch, seinen Platz in den Arbeiter-Schulen erobern wird. Es unterliegt ebenso wenig einem Zweifel, daß die kapitalistische Form der Produktion und die ihr entsprechenden ökonomischen Arbeiterverhältnisse im diametralsten Widerspruch stehen mit solchen Umwälzungsfermenten und ihrem Ziel, der Aufhebung der alten Teilung der Arbeit. Die Entwicklung der Widersprüche einer geschichtlichen Produktionsform ist jedoch der einzig geschichtliche Weg ihrer Auflösung und Neugestaltung«.¹⁷⁶ Insofern entspringt, wie Marx unter Rückbezug auf Owen und John Bellers sagt, aus der kapitalistischen Kinderarbeit, aus dem Fabrikssystem »der Keim der Erziehung der Zukunft«; nicht nur als »eine Methode zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktion, sondern als die einzige Methode zur Produktion vollständig entwickelter Menschen«.¹⁷⁷

Der Zusammenhang zwischen dem Bildungsdenken und der politischen Idee ist evident; ihre Verklammerung im geschichtlichen Befreiungsprozess des Menschen von zwingender Notwendigkeit. Da die Befreiung des Menschen bereits unter den Bedingungen des Kapitalismus anhebt, wird unter diesem Gesichtspunkt schließlich auch Marxens Forderung verstehbar, den Einfluss des Staates auf die Schule auf das Unumgängliche zu beschränken. Der Staat ist Ausdruck der Klassenherrschaft, obwohl er bereits die vollendete Vernunft unterstellt, der Klassencharakter der Erziehung wird im »Kommunistischen Manifest« programmatisch herausgestellt. Wo auch immer der Staat zum Erzieher wird, muss der Klassencharakter der Bildung am wirksamsten werden. Zugleich zeigt die kommende Befreiung des Menschen die Überwindung des Staates an; über seine Überwindung erst wird der Mensch vom abstrakten zum konkreten Wesen. Die Organisation der »forces propres« des Menschen vollzieht sich, indem »der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger jr. sich zurückerkämpft«.¹⁷⁸ Die Gründung freier Universitäten während der Pariser Kommune wird von Marx begrüßt, da sie nicht mehr »Staatsparasiten«¹⁷⁹ sind, im zweiten Entwurf des »Bürgerkrieges in Frankreich« wird die Befreiung aller Erziehungseinrichtungen von staatlicher Vormundschaft und Versklavung der Brechung der geistigen Macht des Despotismus gleichgesetzt.

In der »Kritik des Gothaer Programms« wird diese Ansicht gerade im Zusammenhang mit den Schulforderungen wiederholt: »Doch das ganze Programm, trotz alles demokratischen Geklingels, ist durch und durch vom Untertanenglauben der Lassalleschen Sekte an den Staat verpestet.«¹⁸⁰ Zwar ist der Staat Träger der Gesetzgebung, auch eine Kontrollfunktion muss ihm zugestanden werden, jedoch bedarf das Volk nicht der Erziehung seitens des Staates, sondern der Staat »einer sehr rauhen Erziehung durch das Volk«.¹⁸¹ Erst über ihre Abgrenzung vom Staat kann die schulische Erziehung eine dialektisch-humane Funktion zur Geltung bringen. Es ist kein Zweifel, dass Marx dabei dem Lehrer auf Grund seiner gesellschaftlichen Existenzbedingung eine besondere Rolle zuweist; er wird von ihm als »Proletarier der Gelehrtenklasse«¹⁸² bezeichnet.

»Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren«, heißt es in der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«.¹⁸³

Im gleichen Jahre wird diese Aufgabe der »leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird«¹⁸⁴, zugewiesen, die Vereinigung der Leidenden und der Denkenden wird das Produkt in die Welt treten lassen, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt.¹⁸⁵ Die politische Idee bedarf der Bildung als ihrer eigenen Bedingung; beide jedoch gewinnen erst unter realen Zwängen ihren geschichtlichen Inhalt, schließlich die Kraft, sie zu sprengen. In einem nur selten beachteten Absatz des Manuskriptes »Nationalökonomie und Philosophie« wird die Befreiung des Menschen im Gang seiner Bildungsstufen, abseits der großen Kämpfe, über die Verinnerlichung der Geschlechterbeziehung dargetan:

»Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das Verhältnis des Mannes zum Weibe. In diesem natürlichen Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zum Anfang seiner eigenen natürlichen Bestimmung ist. In diesem Verhältnis erscheint also sinnlich, auf ein anschauliches Faktum reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganzen Bildungsstufen des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der Mensch als Gattungswesen, als Mensch sich geworden ist und erfasst hat; das Verhältnis des Mannes zum Weibe ist das natürlichste Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also inwieweit das natürliche Verhalten des Menschen menschlich oder inwieweit das menschliche Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, inwieweit ihm also der andere Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.«¹⁸⁶

Zur Selbstverständigung über den eigenen Ausgang

Souveränität und Distanz des Gentilhomme, der Hass des gedrückten Proletariersohnes auf alle hereditäre Macht, das unerhörte Befreiungsbedürfnis aus Ghetto und auferlegter Enge weisen in eine vergleichbare Richtung. Die subjektiven Antriebe verlieren an Gewicht, misst man sie an den Perspektiven, die aufgetan werden, an ihrer Transponierung auf die Menschheit. Die unausgelöschte Erinnerung an eine Glückserfahrung vor aller Qual und Zerrissenheit. wird zum Zeichen kommender Erfüllung, einer Wiederauffindung des Menschen über sein eigenes Bewusstsein.

Es geschieht dies auf dem Hintergrund einer philosophischen Tradition von Weltgeltung, der sich der Bildungsgedanke noch nicht entfremdet hat, um, sich selbst überlassen, ein dürres Leben zu fristen. Die Anstöße der großen Philosophie lösen seinen höchsten Entfaltungsprozess aus. »Kinder«, so heißt es bei Kant, »sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden«.¹⁸⁷

Dies sei eine kosmopolitische Aufgabe, nicht »schimärisch«, kein schöner Traum, sondern »gar nicht unmöglich«.¹⁸⁸ Es ist dieser Gedanke, der seine Ausführung findet, als Erkenntnisprozess, »denn Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab«.¹⁸⁹ Entscheidend ist zudem, dass der Eintritt in eine neue geschichtliche Periode bewusst registriert wird; der Bildungsgedanke wird ihren Bedingungen zugeordnet, damit der Mensch ihrer schließlich Herr werden kann. Die Auseinandersetzung mit der politischen und anhebend industriellen Wirklichkeit; ist dabei vielgestaltig, revolutionär antithetisch, dialektisch vermittelnd, begreift den Auftrag der Bildung als einen umfassenden Versuch, den Menschen über Distanz, über die Lösung aus seiner Verhaftung handlungsfähig zu machen. Immer wird Bildung als eine eigene Qualität in den Prozess gesetzt, um ihn auf den Menschen hinzutreiben, sie nimmt die Vergangenheit nur als Zukunft mit. Das Verhältnis zum empirischen Bedürfnis, zur vorgegebenen Herrschafts- und Gesellschaftsstruktur ist bei Marx ganz dicht, von aufrührerischer Enge, bei Humboldt weit ferngerückt; doch wird dem Gleichen gedient, einem bis in die einzelne Formulierung hinein dem zuletzt eine knappe Selbstverständigung über die gegenwärtige Situation versucht werden muss.

Um einen solchen Versuch eher möglich zu machen, soll noch eine Variante in Betracht gezogen werden, die den Zugang zum Thema auf eine spezifische Weise erschließt. Im Verhältnis der Allgemeinbildung zur Spezialbildung wird eine innere Spannung des überlieferten Bildungsgefüges angezeigt, ein Widerspruch, der einer stetigen Versöhnung bedarf. Abstrakt stehen sich die Begriffe schroff gegenüber, doch gewinnen sie sich erst aneinander.

Im Begriff der Spezialbildung ist der Hinweis enthalten, dass alle institutionalisierte Bildung dem gesellschaftlichen Bedürfnis unterworfen ist und seinem Wechsel zu folgen hat, dass sie dem partikularen Anspruch dient.

Die Allgemeinbildung zielt jedoch auf eine Überwindung eben dieses partikularen Verhältnisses, auf die Restitution des Menschen; in ihr wird sich der Mensch selber zum Gegenstand. Im Laufe der Bildungsgeschichte hat sich das Gewicht der Begriffe vielfach verschoben, der innewohnende Antagonismus hat zu einschneidenden Zäsuren in der Entwicklung geführt. Die Begriffe haben sich schließlich selbst mit ihrer Geschichte verändert. Ist die Spezialbildung auf dein Höhepunkt der Aufklärung der Verwirklichung des Menschen unmittelbar verbunden, Movens der Humanität, so verliert sie später zunehmend diese Relevanz und sinkt zum pragmatischen Stellenwert herab. Sie wird quantifiziert, der reinen Utilität ausgeliefert. Damit vermag sie nicht mehr über sich selbst hinauszudeuten, sie ist herausgefallen aus einem umfassenden Bewusstsein, sie macht die Entfremdung dauerhaft, die fragmentarische Existenz, indem sie den Widerspruch ausschließt. So wird sie Dienstbarmachung des Menschen; sie schneidet das Bewusstsein in Stücke. Die Allgemeinbildung hingegen unterliegt, sobald sie ihre abstrakt revolutionäre Gewalt verliert, der Irrealisierung, die Befreiung des Menschen wird in den Internundien angesiedelt; Bildung erniedrigt sich zum gesellschaftlichen Tauschwert, zur Etikette des Klassenprestiges, zur dürftigen, leeren Enzyklopädie. Allgemeinbildung und Spezialbildung sind somit, ohne eine stetige Vermittlung, für sich selbst einer schließlichen Verdorrung ausgeliefert; die Wirklichkeit bleibt sich überlassen, das Wort des Geistes wird brüchig. Erst über seine reale Gesellschaftlichkeit kann sich der Mensch auf den Weg machen, er muss seine konkrete Bedingung mitnehmen, aus Vorfindbarem aufbrechen, aus gegebener Herrschaft und Verfassung. Doch wird eben dieses nur möglich, wenn er um sich selber weiß; nur so kann er die Aufhebung seiner eigenen, verstümmelnden Bedingung intendieren. Die Art und Weise nun, in der sich die Momente des Bildungsbegriffes, deren abstrakte Scheidung zu-nächst notwendig ist, aufeinander zuordnen, enthüllt seine schöpferische Bedeutung. Am Widerspruch von Spezialbildung und Allgemeinbildung, konkreter Verhaftung und Antizipation des Menschen, gewinnt die Bildung über ihre eigenen Momente ein Verhältnis zur politischen Idee, muss sie sie selbst erzeugen. Mit der politischen Idee wird die Brücke von der Vorläufigkeit des Menschen zum Menschen geschlagen, wird Bildung zur geschichtlichen Macht. Sie wirkt auf das Bedürfnis zurück, durch das sie gezeugt worden ist und verwandelt es, indem sie ihm dient. Sie macht die Freiheit des Menschen unter Zwängen offenbar, die sie in das Bewusstsein einholt.

Es wird, angesichts der Situation dieser Zeit, nach den besonderen Bedingungen zu fragen sein, denen sie unterworfen ist. Bei dem Versuch einer Beantwortung müssen die Grenzen bewusst bleiben, innerhalb deren er ausschließlich möglich wird.

Die Aussage ist nicht nur eingeeignet auf einen begrenzten Zeitabschnitt, dessen charakteristische Tendenzen immerhin erkennbar sind, sondern sie kann sich zugleich nur auf eine bestimmte Region mit eigenen historischen und gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen beziehen, denen eine vorwiegende psychologische Verfassung entspricht. Die permanente Revolution an der Basis der Gesellschaft ist hier zunächst entscheidend, die Entfesselung der Produktivkräfte, eine stetig wachsende Beschleunigung des geschichtlichen Fortgangs. Mit ihm tritt eine neue Form der gesellschaftlichen Interdependenz in Erscheinung, ein Spinnengewebe, dem sich niemand entziehen kann. Der Staat selbst vermag seine eigene, den partiellen Gebilden der Gesellschaft gegenüber behauptete Qualität angesichts des durch die Produktivkräfte hervorgerufenen Monopolisierungsprozesses kaum mehr zur Geltung zu bringen; sein bisheriger Charakter verdunkelt sich. Die alten, ihrem Ursprung nach präindustriellen Bildungsinstitutionen geraten in einen immer tieferen Widerspruch, der sie zu ihrer Auflösung zwingt. Die Tendenz geht dahin, sie umzufunktionieren, in die Interdependenz spannungslos einzubeziehen, sie in den gewaltigen Integrationsprozess einer naturwissenschaftlich strukturierten Gesellschaft untergehen zu lassen. Indem sich das soziale Moment der Bildung voll entfaltet und ihr politökonomisches Gewicht von niemandem übersehen werden kann, wird sie Teil der gesamten

Nichts soll außerhalb des Integrationsprozesses verbleiben, die Funktionsfähigkeit stören, Effizienz und politische Machtausübung gefährden. Hieraus ergibt sich eine Neuformulierung der Spezialbildung, welche die Elemente einer Pseudouniversalität als Austauschbarkeit des Menschen in aufnimmt, da sie nicht mehr einer statischen, sondern einer mobilen Gesellschaft zu dienen hat. Sie stellt sich als flexible, produktionseffiziente Rationalität dar, die innerhalb ihrer partiellen Aufgabenbereiche wechseln kann. Die Stringenz des Vorgangs ist unverkennbar; sie entspricht dem hohen Rationalisierungsgrad der Gesellschaft und den Merkmalen ihrer Produktion. Damit verbindet sich die Übersetzung des technologischen Instrumentariums auf den Bildungsprozess, die eine gleichzeitige Umfunktionierung der Stoffe notwendig macht. Es ist dieser Bereich, aus dem die neue Funktionselite hervorgehen wird. Hingegen zerfällt die Allgemeinbildung als Ausgang humaner Rationalität, Ort einer universellen Überlieferung und Zukunft. Sie geht ihres Charakters als Selbstverständigung des Menschen verlustig, reduziert sich vielmehr weithin auf die Einübung von Anpassungsvorgängen die Einübung von Anpassungsvorgängen in einer Gesellschaft, deren Mechanismen ohnehin total werden.

Einstmals Ausdruck der Möglichkeit des Menschen, seiner eigenen Würde bewusst zu werden, wird sie zum Mittel der Fremdbestimmung.

Ihre irrationalistische Zersetzung ist unverkennbar; über sie wird das Bewusstsein im Widerspruch zu einer Wirklichkeit gehalten, die es als funktionelle Rationalität weitertreiben soll, als kritisch humane Rationalität dagegen nicht weitertreiben darf, um das bestehende Herrschaftsgefüge nicht zu gefährden. Während die neuen Perspektiven der Spezialbildung den hohen Leistungsstand der industriellen Rationalisierung widerspiegeln, zeigt der Verfall der Allgemeinbildung den Verfall der Humanität an.

Der reaktionäre Bildungspositivismus, der eine den übrigen Industriezweigen vergleichbare Bildungsindustrie entwickeln möchte und sich dabei eines täuschenden progressiven Vokabulars bedient, weist auf die Möglichkeit eines Rückfalls aus schmerzlich erworbener Freiheit in die Naturgeschichte des Menschen. Symptome einer Rebellion sind erkennbar, die sich nicht nur gegen die gegenwärtige, industrielle, sondern gegen die ganze bisherige Zivilisation richtet, um aus ihr auszubrechen. Tendenziell ist alles schon vorhanden: der total integrierte, berechenbare Mensch und der irrationale Aufstand des gleichen Menschen gegen sich selbst, seine Depravation; sein Versuch, sich über eine Revolution zu retten, die die Nähe des Rausches offenbar macht. Es sind diese Umstände, unter denen sich der Bildungsgedanke neu gewinnen muss, als humane Rationalität, als Fortsetzung einer großen und strengen Oberlieferung, in der die Zukunft schon mitgedacht ist, als Versuch, die Geschichte auf den Menschen hin zu verändern.

Damit sich Bildung und politische Idee erneut in der Wirklichkeit treffen, ist es notwendig, die Dialektik des Bildungsbegriffes für die Gegenwart freizulegen. Mit der Verabsolutierung des Bedürfnisses, das sich als Bedürfnis einer naturwissenschaftlich bestimmten Gesellschaft und ihrer Produktionsgesetze manifestiert, als Integration des Menschen in einen unmenschlichen Herrschaftsmechanismus, muss die im Bildungsbegriff enthaltene Antithese konsequent freigesetzt werden. Sie verlangt, den bewusstlosen Funktionsablauf um des Menschen willen zu unterbrechen, sein zerstörtes Gesicht aufzudecken, das geblendete Auge sehend zu machen. Dies kann nicht mit den Mitteln einer spätbürgerlichen Bildungsideologie bewirkt werden, die der Verschleierung des Wirklichen dient. Es bedarf der harten Analyse, einer unerbittlichen Anatomie, des Willens, die Realität nicht aus der Umfassung durch das Denken zu entlassen.

Die Pauperisierung der Humaniora ist auch Ausdruck ihrer eigenen Hilflosigkeit, ihrer Unfähigkeit, in einer Existenz zu überleben. Es ist diese Zeit, die ein antiintegratives Bildungsverständnis verlangt, eine Selbstgewinnung des Menschen durch das Zurückwerfen des Menschen auf sich selbst, eine Erfahrung der als Leidens- und Verheißungsgeschichte des Geistes. Erst damit kann eine Vermittlung von Geist und Wirklichkeit möglich werden, die eine antizipierende Idee des Politischen zeugt, das Bewusstlose bewusst macht, die Notwendigkeit nicht wieder vom Menschen freigibt, sondern in seiner verwundbaren Hand festhält. (Manuskript abgeschlossen: Herbst 1968)

Literaturverzeichnis:

- ¹ Wilhelm von Humboldt, fünfbändige Werkausgabe, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, bei J. G. Cotta Stuttgart 1961 f., Band 1, Seite 106 (Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen).
- ² S. A. Kaehler: Wilhelm v. Humboldt und der Staat, München und Berlin 1927, S. 577.
- ³ Humboldt a.a.O., Bd. 1, S. 87 (Ideen).
- ⁴ A. Leitzmann: Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt, Bonn 1936, S.115.
- ⁵ Theodor Kappstein Hg.: Wilhelm v. Humboldt im Verkehr mit seinen Freunden, eine Auslese seiner Briefe, Berlin 1915, S. 265.
- ⁶ Humboldt a.a.O., Bd. II, S. 69 (Über den Charakter der Griechen).
- ⁷ Humboldt a.a.O., Bd. II, S. 123 (Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten).
- ⁸ Humboldt a.a.O., Bd. II, S. 69 (Über den Charakter d. Griechen).
- ⁹ Humboldt a.a.O., Bd. II, S. 341 ff. (Über Goethes Herrmann und Dorothea).
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Humboldt a.a.O., Bd. 1, S. 479 (Das achtzehnte Jahrhundert).
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ Humboldt a.a.O. Bd.1 S. 515 (Über den Geist der Menschheit).
- ¹⁵ Ebd. S. 507 f.
- ¹⁶ Humboldt a.a.O., Bd. 1. S. 572 (Betrachtungen über die Weltgeschichte).
- ¹⁷ Humboldt a.a.O., Bd. 1, S. 380 f. (Das achtzehnte Jahrhundert).
- ¹⁸ Ebd. S. 381.
- ¹⁹ Humboldt a.a.O., Bd. 1, S. 570 (Betrachtungen über die Weltgeschichte).
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ Humboldt a.a.O., Bd. 1, S. 383 (Das achtzehnte Jahrhundert).
- ²² Ebd. S. 384.
- ²³ Ebd. S. 384.
- ²⁴ Ebd. S. 387.
- ²⁵ Kappstein a.a.O., S. 265 f.
- ²⁶ Ebd.
- ²⁷ Ebd.
- ²⁸ Humboldt a.a.O., Bd. IV, S. 172 (Der Königsberger und der Litauische Schulplan).
- ²⁹ Ebd. S. 188.
- ³⁰ Ebd. S. 172.
- ³¹ Ebd. S. 188.
- ³² Ebd. S. 189 189.
- ³³ Ebd. S. 189.
- ³⁴ Humboldt a.a.O., Bd. II, S. 340 (Herrmann u. Dorothea).
- ³⁵ Ebd. S. 339.
- ³⁶ Ebd. S. 339.
- ³⁷ Ebd. S. 340.
- ³⁸ Ebd. S. 340.
- ³⁹ Humboldt a.a.O., Bd. IV, S. 189 (Der Königsberger u. d. Litauische Schulplan).
- ⁴⁰ Ebd.
- ⁴¹ Humboldt a.a.O. Bd. VI, S. 101(Konstitution für die Juden).
- ⁴² Johann Gottlieb Fichte: Werke. Auswahl von sechs Bänden, Leipzig 1911. Hg. Fritz Medicus. Bd. 1, S. 265 (Über die Bestimmung des Gelehrten).
- ⁴³ Fichte a.a.O., Bd. 1, S. 285 (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)
- ⁴⁴ Ebd.
- ⁴⁵ Ebd. S. 291.
- ⁴⁶ Ebd. S. 290 (Wissenschaftslehre 1804)
- ⁴⁷ Fichte
- ⁴⁷ Fichte a.a.O. Bd. IV, S. 312 (Wissenschaftslehre 1804).

⁴⁸ Ebd. S. 324 (Wissenschaftslehre 1801)
⁴⁹ Fichte a.a.O. Bd. IV, S. 87 (Wissenschaftslehre 1801).
⁵⁰ Fichte a.a.O. Bd. V, S. 103 (Anweisung zum seligen Leben).
⁵¹ Fichte a.a.O., Bd. 1, S. 456 (Grundlage d. ges. Wiss. Lehre).
⁵² Ebd.
⁵³ Ebd.
⁵⁴ Ebd.
⁵⁵ Ebd.
⁵⁶ Fichte a.a.O. Bd. VI, S. 434 (Vorlesungen des Jahres 1813).
⁵⁷ Fichte a.a.O., Bd. IV, S. 31 (Wissenschaftslehre 1801).
⁵⁸ Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 7 (Sittenlehre 1812).
⁵⁹ Fichte a.a.O., Bd. IV, S. 401 (Wissenschaftslehre).
⁶⁰ Fichte a.a.O., Bd. 1, S. 134 (Über die Bestimmung der Gelehrten).
⁶¹ Ebd.
⁶² Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 541 (Vorlesung d. Jahres 1813).
⁶³ Fichte a.a.O., Bd. 1, S. 242 (Über d. Best. d. Gel.).
⁶⁴ Ebd.
⁶⁵ Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 622 (Vorlsg. d. J. 1813).
⁶⁶ Ebd. S. 623.
⁶⁷ Ebd. S. 622.
⁶⁸ Ebd.
⁶⁹ Ebd.
⁷⁰ Ebd.
⁷¹ Ebd. S. 623.
⁷² Ebd. S. 624.
⁷³ Ebd.
⁷⁴ Ebd.
⁷⁵ Ebd. S.467
⁷⁶ Fichte a.a.O., Bd. II, S. 210 (Grundlage des Naturrechts).
⁷⁷ Fichte a.a.O., Bd. 1, S. 477 (Grundlage d. ges. Wiss. lehre) ⁷⁸ Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 614 (Vorlesung d. Jahres 1813).
⁷⁹ Fichte a.a.O., Bd. II, S. 525 (System d. Sittenlehre)
⁸⁰ Fichte a.a.O., Bd. V, S. 417 (Reden an die deutschen Nation).
⁸¹ Fichte a.a.O., Bd. V, S. 650 (Bestimmung d. Gelehrten 1811).
⁸² Fichte a.a.O., Bd. V, S. 413 (Reden an d. dt. Nation).
⁸³ Ebd. S. 415.
⁸⁴ Ebd.
⁸⁵ Ebd. S. 417.
⁸⁶ Ebd. S. 399.
⁸⁷ Fichte a.a.O., Bd. II, S. 37 (Grundlage des Naturrechts).
⁸⁸ Fichte a.a.O., Bd. V, S. 403 (Reden an die dt. Nation).
⁸⁹ Ebd. S. 404.
⁹⁰ Ebd. S. 511.
⁹¹ Ebd. S. 417.
⁹² Ebd. S. 418
⁹³ Ebd. S. 533.
⁹⁴ Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 502 (Staatslehre 1813).
⁹⁵ Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 70 f. (Sittenlehre 1812).
⁹⁶ Fichte a.a.O., Bd. I, S. 225 (Über die Bestimmung d. Gelehrten)
⁹⁷ Ebd. S. 227.
⁹⁸ Fichte a.a.O., Bd. VI, S. 567 (Vorlesung d. Jahres 1813).
⁹⁹ Fichte a.a.O. Bd. I, S. 243 (Über d. Bestimmung d. Gelehrten).

¹⁰⁰ Ebd. S, 234.
¹⁰¹ Fichte a.a.O., Bd. V, S. 243 (Anweisung zum seligen Leben).
¹⁰² Karl Marx: Werke in 39+1 Bänden. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin: 1956 (MEW). »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«. Erg.Bd., Teil 1, S. 544.
¹⁰³ Ebd. S. 537.
¹⁰⁴ Ebd. S. 586.
¹⁰⁵ Ebd. S. 516.
¹⁰⁶ Ebd. S. 516.
¹⁰⁷ Marx a.a.O., (Das Kapital) Bd. 23, S. 193.
¹⁰⁸ Marx a.a.O., (Ökonomisch-phil. Manuskripte) Erg.Bd. 1, S. 516.
¹⁰⁹ Ebd. S. 538.
¹¹⁰ Ebd.
¹¹¹ Ebd. S. 539.
¹¹² Ebd. S. 538.
¹¹³ Ebd. S. 532.
¹¹⁴ Ebd. S. 542.
¹¹⁵ Ebd. S. 577.
¹¹⁶ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 346. (Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern).
¹¹⁷ Marx a.a.O., Erg.Bd. S. 515 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte).
¹¹⁸ Ebd. S. 539.
¹¹⁹ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 345 (Briefe Dt-Franz. Jahrbücher).
¹²⁰ Ebd.
¹²¹ Marx a.a.O., Bd. 18, S. 534 (Die angeblichen Spaltungen in der Internationale).
¹²² Marx a.a.O., Erg.Bd. 1, S. 536 (Ökonomisch-phil. Manuskripte).
¹²³ Marx a.a.O., Bd. 2, S. 42 (Die heilige Familie).
¹²⁴ Marx a.a.O., Erg.Bd. 1, S, 579 (Ökonomisch-phil. Manuskripte).
¹²⁵ Ebd. S. 544
¹²⁶ Ebd. S. 546.
¹²⁷ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 346 (Briefe Dt.-Franz. Jahrbücher)
¹²⁸ Ebd.
¹²⁹ Marx a.a.O., Erg.Bd. 1, S. 507 (Ökonomisch-phil. Manuskripte).
¹³⁰ Marx a.a.O., Bd. 3, S. 417 (Deutsche Ideologie).
¹³¹ Marx a.a.O., Bd. 4, S. 467 (Manifest d. Kommun. Partei).
¹³² Marx a.a.O., Erg.Bd. 1, S. 523 (Ökonomisch-phil. Manuskripte).
¹³³ Ebd. S. 543.
¹³⁴ Ebd. S. 552.
¹³⁵ Ebd. S. 554.
¹³⁶ Ebd.
¹³⁷ Ebd. S. 551.
¹³⁸ Ebd. S.567.
¹³⁹ Ebd. S. 535 f.
¹⁴⁰ Ebd. S. 536.
¹⁴¹ Ebd. S, 546.
¹⁴² Ebd.
¹⁴³ Ebd. S. 533.
¹⁴⁴ Ebd. S. 539.
¹⁴⁵ Ebd.
¹⁴⁶ Ebd. S. 540.
¹⁴⁷ Ebd. S. 557.
¹⁴⁸ Ebd.
¹⁴⁹ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 343 (Briefe Dt.-Franzö. Jahrbücher).
¹⁵⁰ Marx a.a.O., Bd. 3, S. 424 (Deutsche Ideologie).
¹⁵¹ Ebd. 152 Ebd.
¹⁵³ Ebd.
¹⁵⁴ Ebd. S. 246.

- ¹⁵⁵ Marx a.a.O., Bd. 23, S.512 (Das Kapital).
¹⁵⁶ Marx a.a.O., Bd. 4, S. 257 (Das Elend der Philosophie).
¹⁵⁷ Marx a.a.O., Bd. 3, S. 246 (Deutsche Ideologie).
¹⁵⁸ Marx a.a.O., Bd. 4, S. 378 (Das Elend der Philosophie).
¹⁵⁹ Ebd. S. 379.
¹⁶⁰ Ebd.
¹⁶¹ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 390 (Zur Kritik d. Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung).
¹⁶² Marx a.a.O., Erg.Bd. 1, S. 521 (Ökonomisch-phil. Manuskripte).
¹⁶³ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 346 (Briefe deutsch – französische Jahrbücher).
¹⁶⁴ Ebd.
¹⁶⁵ Marx a.a.O., Bd. S. 5 (Thesen über Feuerbach).
¹⁶⁶ Marx a.a.O., Bd. 2, S. 89 (Die heilige Familie).
¹⁶⁷ Ebd. S. 55.
¹⁶⁸ Ebd.
¹⁶⁹ Marx a.a.O., Bd. 16, S. 194 (Instruktionen f. d. Delegierten des Zentralrats).
¹⁷⁰ Paul Lafargue: Das Recht auf Faulheit, darin: Persönliche Erinnerungen an Karl-Marx, Frankfurt/Main 1966, S. 58
¹⁷¹ Marx a.a.O., Bd. 16, S. 195 (Instruk. f. d. Del, d. Zentralrats).
¹⁷² Ebd.. 5.194.
¹⁷³ Marx a.a.O., Bd. 19, S. 32 (Kritik d. Gothaer Programms).
¹⁷⁴ Marx a.a.O., Bd. 23, S. 421 (Das Kapital).
¹⁷⁵ Ebd. S. 512.
¹⁷⁶ Ebd,
¹⁷⁷ Ebd. S. 508.
¹⁷⁸ Marx a.a.O., Bd. 1, S.370, (Zur Judenfrage).
¹⁷⁹ Marx a.a.O., 17, S. 530 (Erster Entwurf zum Bürgerkrieg in Frankreich).
¹⁸⁰ Marx a.a.O., Bd. 19, S, 3r (Kritik d. Gothaer Programm).
¹⁸¹ Ebd.
¹⁸² Marx a.a.O., Bd. 7, S. 85 (Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850).
¹⁸³ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 379 (Zur Kritik d. Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung).
¹⁸⁴ Marx a.a.O., Bd. 1, S. 343 (Briefe Dt.-Franz.. Jahrbücher).
¹⁸⁵ Ebd.
¹⁸⁶ Ebd. S. 535.
¹⁸⁷ Immanuel Kant, Werke in 6. Bänden, Hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1966. Bd. VI, S. 704 (Über Pädagogik).
¹⁸⁸ Ebd. S. 700 – 701.
¹⁸⁹ Ebd. S. 702.
¹⁹⁰ Friedrich Schleiermacher, Auswahl in vier Bänden, hrsg. von Otto Braun und Johannes Bauer, Leipzig 1910. Bd. 3, S. 7.
¹⁹¹ Friedrich Schleiermacher, Sämtliche Werke, Berlin 1845. Bd. 8, S. 236 (Zur Philosophie).
¹⁹² Ebd. S. 225.
¹⁹³ Friedrich Schleiermacher, Pädagogische Schriften, hrsg. von Erich Weniger, Düsseldorf 1957. S. 158
¹⁹⁴ Ebd. S. 163.
¹⁹⁵ Ebd. 195 Ebd.
¹⁹⁷ Ebd. S. 164.
¹⁹⁸ Ebd.
¹⁹⁹ Ebd. S.163.
²⁰⁰ Ebd. S. 166.
²⁰¹ Ebd.
²⁰² Ebd.
²⁰³ Ebd. S. 160
²⁰⁴ Ebd.
²⁰⁵ Friedrich Schleiermacher, Handschriftlicher Nachlaß, hrsg. von L. Jonas Berlin 1835.