

Klaus Giel

Aufklärung und Volkskultur.

Der Beitrag Wilhelm von Humboldts zum Diskurs der Moderne*

Inhalt

1. Einleitung 1
 2. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärung zur Grundlegung des „Bildungsbegriffes“ 3
 3. Von der philosophischen Anthropologie zur Kulturtheorie 6
 4. Die Entdeckung der verdrängten Sinnlichkeit 9
 5. Vernunft: System oder „Gemeinschaft“ 11
 6. Die Ablösung von der Vermögenspsychologie 12
 7. Die Problematik des Verstehens 13
 8. Der „Volkscharakter“ als „kultureller Habitus“ 15
 9. Volkskulturen 16
 10. Abschluß 19
- Literaturverzeichnis 19

1. Einleitung

Nicht, um ihn für irgendeine Position in der gegenwärtigen philosophischen Auseinandersetzung zu beanspruchen, soll hier die Frage nach dem Beitrag Humboldts zum Diskurs der Moderne aufgeworfen werden. Es waren vielmehr die Grundfragen der Zeit, die im zu Ende gehenden achtzehnten Jahrhundert, ganz besonders in Jena, unter dem Signum der Modernität von Schiller, Fichte und Fr. Schlegel diskutiert wurden. Mit dem Ausdruck „modern“ wurde das ausnehmend Besondere der eigenen Epoche hervorgehoben, vornehmlich unter zwei Gesichtspunkten. Daß die gesellschaftlichen und kulturellen Probleme der Zeit, dies zum einen, sozusagen selbstgemachte sind: Folgen des Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit und der Preis seiner Emanzipation. Zum anderen aber und vor allem, daß diese Probleme nicht mehr durch die Rückvermittlung des Menschen mit seiner Herkunft gelöst werden können. Die Geschichte wird als Hintergrund behandelt, vor dem sich die Moderne abhebt. Die gestaltenden Prinzipien und Kräfte müssen daher aus den Trends der Zeit herausgefiltert werden.

Die Jenenser hatten, jeder auf seine Weise, den produzierenden Künstler oder Wissenschaftler im Auge. Es wurden die Grundformen der modernen Dichtung, Fragen ihrer charakteristischen Stilformen erörtert. Das philosophische Denken war mit Fragen der Konstitution des wissenschaftlichen Erkennens und der inneren Möglichkeit des modernen Wissens befaßt, das sich aus den Lebensbezügen gelöst hatte [257/258] und im wörtlichen Sinne absolut geworden war. Fichte hat ein Leben lang um das Verständnis des absolut gewordenen Wissens gerungen.

Demgegenüber thematisierte Humboldt, als einziger, soweit ich sehe, das Problem der Moderne nicht aus der Perspektive des Schaffenden, sondern des Rezipierenden. Das Problem der

* Erschienen in: Rudolf Hoberg (Hrsg.), Sprache und Bildung. Darmstadt 1987 (Band 35 der THD-Schriftenreihe Wissenschaft und Technik, hrsg. von der Technischen Hochschule Darmstadt), S. 257-292. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

Moderne wird für ihn zu dem des Verstehens der Erzeugnisse, die sich aus den Traditionen und dem darin vermittelten Allgemeinverständnis gelöst hatten; der interessanten und originellen Hervorbringungen, die, nicht mehr artikulierend auf ein vorgegebenes Allgemeinverständnis bezogen, diesem vorausziehen. Die Moderne stellt somit vor die Aufgabe der Ausarbeitung einer Verstehenslehre, die nicht mehr in der Begrifflichkeit des Konstruktivismus entfaltet werden kann. Für Vico und dann ganz besonders für Fichte hatte gegolten, daß man nur verstehe, was man auch machen oder doch zumindest nachmachen könne. Das Verständnis der modernen Erzeugnisse ist demgegenüber nicht mehr identisch mit der Einsicht in die Struktur ihrer „Mache“. Es ist das besondere Kennzeichen *der* Moderne, daß sich Konstruktion und sinnhafte Konstitution voneinander trennen, zur prinzipiell verschiedenen, nicht miteinander zu vermittelnden Ansicht derselben Sache werden.

So hebt Humboldt in der Einleitung zu „Herrmann und Dorothea“ ganz ausdrücklich hervor: „Aber die Philosophie der Kunst ist auch nicht hauptsächlich für den Künstler und wenigstens nie für den Augenblick der Hervorbringung bestimmt. Es ist ein Vorzug und ein Unglück der Philosophie überhaupt, immer nur den Menschen, nie die Ausübung zum unmittelbaren Endzweck zu haben. Der Künstler kann ohne sie Künstler, der Staatsmann ohne sie Staatsmann, der Tugendhafte ohne sie tugendhaft seyn; aber der Mensch bedarf ihrer, um, was er von ihnen empfängt, zu genießen und zu benutzen, um sich selbst und die Natur zu kennen und diese Kenntniss fruchtbar zu machen; und jene sogar können ihrer nicht entbehren, wenn sie sich selbst verständlich werden und mit ihrer Vernunft dem Fluge ihres [258/259] Genies oder der Tiefe und Richtigkeit ihres praktischen Sinns gleichkommen wollen. Eben so ist auch die Aesthetik unmittelbar nur für denjenigen bestimmt, welcher durch die Werke der Kunst seinen Geschmack und durch einen freien und geläuterten Geschmack seinen Charakter zu bilden wünscht; der Künstler selbst kann sie nur gebrauchen, sich überhaupt zu stimmen, sich, wenn er sich eine Zeit hindurch seinem Genie überlassen hat, wieder zu orientiren, den Punkt zu bestimmen, auf dem er steht und wohin er gelangen sollte. Ueber den Weg aber, der ihn zu diesem Ziele führt, kann ihm nicht mehr sie, sondern allein seine eigne und fremde Erfahrung Rath ertheilen.“¹

Wie Pestalozzi² möchte auch Humboldt verhindert wissen, daß die neuen, von interessanten Individuen ausgehenden Schöpfungen nur noch Spezialisten zugänglich und zu Medien der Selbstbestätigung von Kennern werden. Die Vergesellschaftung der Aufklärung mit allen ihren Errungenschaften wird somit zu einem wichtigen Grundthema des Humboldtschen Philosophierens.

Mit dieser Fragestellung unterscheidet Humboldt sich ganz besonders von den Aufklärungsphilosophen, die, in wohlmeinender pädagogischer Absicht, spezielle Formen der Aufklärung für das „einfache“, niedere Volk gesucht haben. Für Humboldt ist die Aufklärung unteilbar: daraus ergibt sich die kulturphilosophische und -politische Aufgabe der Überwindung der ständischen Aufspaltung der Kultur in Volkskultur und höhere Bildung.

Mit diesen Problemen ist Humboldt – was bereits durch die Anführung aus „Herrmann und Dorothea“ angedeutet wurde – besonders in der Zeit seines Pariser Aufenthaltes befaßt, der mit der Baskenreise nicht nur im zeitlichen Sinne abgeschlossen wurde.

Die Pariser Jahre sind erfüllt von dem gründlichen Studium der neuaufgelegten Werke von Condillac und den Auseinandersetzungen mit den Ideologen und Universalgrammatikern³. Die

¹ Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden. Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt 1960-1981, Band II 130 f. (im Folgenden zitiert mit HS, Band- und Seitenzahl).

² Vgl. Pestalozzi, Johann Heinrich: Sämtliche Werke. Herausgegeben von Artur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher. Berlin 1927 ff., Band I, S. 265 ff.

³ Zum Studium und zur Auseinandersetzung mit Condillac: GS XIV 444 ff. und 502 ff. Daß Destutt de Tracy eine

philosophischen Dispute bestreitet Humboldt mit [259/260] Argumenten aus der Fichteschen Philosophie. Den Ideologen hält er vor, daß man die Grundfragen des wissenschaftlichen Erkennens und der Moral ohne Metaphysik nicht umfassend und gründlich behandeln könne.⁴ Daß die Ideologen und Fichte nur eben von zwei verschiedenen Grundpositionen aus an denselben Fragen gearbeitet haben, dem Aufbau und den Bedingungen der gegenständlichen Repräsentation der Wirklichkeit in Vorstellungen, war Humboldt freilich entgangen.

Die Pariser Auseinandersetzung mit der Aufklärung wird in der Folgezeit um den Erfahrungsgehalt der Baskenreise vertieft.

Der Beschäftigung mit der baskischen Sprache vor allem verdankt Humboldt die Einsicht in den Organoncharakter der Sprache, d.h. die Erkenntnis, daß die Wirklichkeit noch vor jeder literarischen Gestaltung und wissenschaftlich-logischen Systematisierung in der Begrifflichkeit der Sprache zugänglich geworden ist. Die spezifische Begrifflichkeit der verschiedenen Sprachen wird jetzt allerdings nicht mehr als besondere Ausprägung und Erfüllung von universellen, außersprachlichen Kategorien oder kognitiven Strukturen verstanden. In der durch die Beschäftigung mit dem Baskischen angeregten neuen Sprachbetrachtung überwindet Humboldt die Universalgrammatik, in deren Begrifflichkeit er noch seine ersten sprachphilosophischen Versuche entworfen hatte: „Über Denken und Sprechen.“⁵ und die sprachphilosophischen Partien des großen Briefes an Schiller vom September 1800.⁶

2. Die Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärung zur Grundlegung des „Bildungs“-begriffes

In der Auseinandersetzung mit der Aufklärung lassen sich zwei Einsätze unterscheiden. Ihre Gesichtspunkte und Akzentsetzungen ergaben sich aus dem philosophischen Diskussionsstand und dem intellektuellen Milieu der beiden Zentren der europäischen Aufklärung, Berlin und Paris, in denen Humboldt zeitweilig lebte.

In Berlin – 1790/91 – und in den durch die Berliner Diskussion motivierten Frühschriften wendet sich Humboldts Kritik vornehmlich gegen die weltgeschichtliche Interpretation und die damit verbundene religiöse Selbsterhöhung der preußisch-protestantischen Aufklärung. Sie findet ihren Niederschlag in der von Leitzmann mit der Überschrift „Über Religion“ veröffentlichten Arbeit. Diese vielschichtige Schrift läßt die zentralen Themen der frühen Abhandlungen Humboldts anklingen, die dann vor allem in den Entwürfen zur philosophischen Anthropologie und Charakterkunde fortentwickelt werden.

Der Entwurf zu „Über Religion“ – vielleicht auch das fertige Manuskript – wird von Alexander von Humboldt als „Aufsatz über den Einfluß des Theismus, Atheismus und Skepticismus auf die Sitten der Menschen“ in einem Brief vom 10. Januar 1790 an Wilhelm Gabriel Wegener erwähnt. Dieser Aufsatz scheint in Berlin bekannt geworden zu sein; die darin geäußerten

neue Wissenschaft vorschläge, die Ideologie, wird GS XIV 426 erwähnt (Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude: *Elements d'Idéologie*, 5 Bde., Paris 1801—1815). Ober philosophische Diskussionen mit de Tracy berichtet Humboldt: GS XIV 465 ff. und 484 f. Er trifft sich und diskutiert mit den Grammatikern Urbain Domergue (*Grammaire generale analytique*, Paris 1799), GS XIV 364, 382, 426; Roch-Ambroise Sicard (*Elements de grammaire generale appliqués à langue francaise*, Paris 1799), GS XV 35; Dieudonné Thiébauld (*Grammaire philosophique*), GS XIV 367.

⁴ Wilhelm von Humboldts *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 17 Bände. Berlin 1903-1936, Band XIV, S. 483 ff. (im Folgenden zit. GS, Band- und Seitenzahl).

⁵ HS V 97 ff.

⁶ HS V 195 ff.

„religiösen Ideen“ haben, wie Alexander in einem weiteren Brief an Wegener (am 15.6.1790) schreibt, den Berliner Philosophen nicht eben gefallen.⁷ In der Zeit des Pariser Aufenthaltes steht die Auseinandersetzung mit der Aufklärung stärker unter dem Eindruck des Fortschrittes der exakten Wissenschaften. Das Problem der Aufklärung wird jetzt mehr unter dem Gesichtspunkt der Ablösung des wissenschaftlichen Denkens aus dem Kulturzusammenhang und dem Sinnhorizont der abendländisch-christlichen Geschichte gesehen. In diesem Sinne notiert Humboldt: „Mathematik, Chemie, Naturwissenschaften sind noch ein allgemeines Band Europas, indess Kunst und Philosophie es in ganz heterogene Stücke schneiden.“⁸ Die Auflösung der kulturellen Einheit Europas wird von Humboldt jedoch als eine geschichtliche Tatsache eingeschätzt, die nicht mehr rückgängig zu machen ist. [261/262]

Humboldt versagt sich jede Form der Rückwärtsgeandtheit in der Auseinandersetzung mit der Moderne. Die romantische Versenkung ins Mittelalter ist für ihn ebensowenig ein Weg zur Restauration der verlorenen Einheit wie die Aufhebung der abendländisch-christlichen Geschichte in die spekulative Logik des Idealismus.

Durch den Zerfall der kulturellen Einheit Europas und der Metaphysik, in der diese ihre Vollendung und Erhöhung gefunden hatte, gewinnt nun allerdings für Humboldt die Frage nach Möglichkeiten der kulturellen Integration moderner Gesellschaften besondere Aktualität und Dringlichkeit.

Bekanntlich hat Humboldt das Integrationspotential moderner Gesellschaften in den kulturellen und sprachlichen Formen vermutet, in deren Zusammenwirken die Bildung von Nationen begründet ist. Das Problem der nationalen Integration von modernen Gesellschaften hat ihn von der Zeit seines Pariser Aufenthaltes an nicht wieder losgelassen. Für Humboldt sind die Nationen allerdings, im Unterschied zu Herder und zum Deutschen Idealismus, keine metaphysischen Größen. Sie konstituieren sich für ihn vielmehr in historischen Prozessen, in denen die Volkskultur aufgeklärt und die Aufklärung an die Volkskultur zurückgebunden wird. Im Zusammenspiel von Aufklärung und Volkskultur bildet sich ein allgemeiner Verstehenshorizont aus, in dem Standesgrenzen überwunden und die Integration der Gesellschaft zur Nation möglich wird. Die Aufklärung des „Volkes“ muß jedoch, wie Humboldt immer wieder hervorhebt, vom Volk selbst getragen werden: Nur muß man nie die Schwierigkeiten vergessen, die diese Menschen zu überwinden haben, und Grade der Aufklärung zu unterscheiden wissen, da man nicht alles auf einmal fordern kann.⁹

Unbeschadet der angedeuteten Einsätze und Akzentuierungen ist Humboldts Auseinandersetzung mit der Aufklärung von [262/263] Anfang an von der Einsicht in ihre strukturelle Doppeldeutigkeit und der darin begründeten Tendenz zum dialektischen Umschlagen durchdrungen. Im Zeichen des Fortschrittes können Bevölkerungsgruppen entmündigt und im Zeichen der Freiheit der Staat zur Kirche der Vernunftreligion verklärt werden.

Daß die Selbstbefreiung des Menschen aus den religiösen und gesellschaftlichen Bindungen Immer auch mit Orientierungsproblemen verbunden ist, haben nicht zuletzt die Protagonisten der Aufklärung erkannt, und ebenso auch, daß die Emanzipation zunächst immer zerstörerische Kräfte freisetzt.¹⁰

⁷ Leitzmann, Albert (Hrsg.): Jugendbriefe Alexander von Humboldts an Wilhelm Gabriel Wegener. Leipzig 1896, S. 72. Freese, Rudolf (Hrsg.): Wilhelm von Humboldt: Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit. (Berlin 1953, S. 136. Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden. Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt 1960-1981; Band V; S. 289 ff. (im Folgenden zit. mit HS, Band- und Seitenzahl).

⁸ GS XV 44.

⁹ Vgl. HS V 190.

¹⁰ In der vierten Nummer der Berlinischen Monatsschrift aus dem Jahr 1784 ist das berühmte „Fabelchen“ „Der

Humboldt erkennt jedoch die Neuartigkeit der Orientierungsprobleme, die in den inneren Widersprüchlichkeiten der Aufklärung begründet und deshalb auch nicht durch das Aufstellen neuer Wertetafeln zu lösen sind.

Die Widersprüche und Paradoxien der Aufklärung sind in zwei Hinsichten zu explizieren. „Aufklärung“ wird von Humboldt im wesentlichen als das geschichtliche Ereignis der Emanzipation des wissenschaftlichen Erkennens aus den Verstehens- und Deutungshorizonten der kulturellen Überlieferung verstanden. Dadurch werden Potentiale der Vernunft in Formen des Denkens und Handelns aktualisiert, die nicht mehr unmittelbar in die Daseinsorientierung eingebunden sind. Diese neuen Formen des wissenschaftlichen Denkens, in denen die Muster der humanistischen Gelehrtentradition abgestoßen werden, verwirklichen sich nicht mehr durch „naturwüchsige“ Organe. Sie lösen sich einerseits aus der leibhaft-sinnlichen Organisation des Menschen. Das wissenschaftliche Denken hat nichts mehr mit der Artikulation und Ausfaltung des in der leibhaft-sinnlichen Erfahrung Gegebenen zu tun. Vor allem aber löst sich das wissenschaftliche Denken von seiner naturwüchsigen Bindung an die Sprache. Die Logik des wissenschaftlichen Denkens, das schon von Hobbes als eine Art des Rechnens interpretiert wurde, ist nicht mehr identisch mit der Logik der Sprache. Das aristotelische Organon muß durch [263/264] ein neues ersetzt werden. (Entsprechend hatte bereits Silvestre de Sacy im Denksammenhang der Universalgrammatik begonnen, zwischen Satz (Phrase) und Aussage (Proposition) zu unterscheiden).

Positiv ist dieses neue Denken dadurch charakterisiert, daß es sich seine Werkzeuge selber erzeugt, also gerade auch in dem Sinne autonom wird, daß es durch die Erzeugung von Werkzeugen (Methoden, Techniken und Verfahren) einen eigenen Wirklichkeitsbezug und somit eine eigene Erfahrungsbasis schafft. Auf diese Weise gewinnt der Mensch im Medium des wissenschaftlichen Erkennens, dies ist nun der erste Gesichtspunkt, unter dem sich die Widersprüchlichkeit der Aufklärung zeigt, das höchste Maß und eine ganz neue Qualität der Freiheit. Freiheit gilt hier nicht mehr als eine besondere Ausstattung des Menschen, die er als Gabe annehmen kann; er muß sie sich vielmehr als seine extreme Möglichkeit, sogar gegen die eigene Natur, abringen. Der Realitätsbezug, die Wahrheit des emanzipierten wissenschaftlichen Erkennens liegt in der darin begründeten Ermächtigung zur vernünftigen Gestaltung der Wirklichkeit. Der Wirklichkeitsbezug der neuen Wissenschaften wird in den Techniken, in denen die wissenschaftliche Vernunft praktisch wird, neu gestiftet. Darin aber sieht Humboldt die Gefahr nicht nur der Unterdrückung und Verdrängung von menschlichen Fähigkeiten sprachlicher, ästhetischer, religiöser und praktischer Art, sondern darüber hinaus die der Selbstentfremdung der Vernunft: der Unterwerfung des Denkens unter externe, durch Verfahren und Techniken vorformulierte Bedingungen.

Zum anderen aber werden die Formen des wissenschaftlichen Erkennens und die darin be-

Affe“ abgedruckt:

„Ein Affe stekt‘ einst einen Hain
Von Zedern Nachts in Brand,
und freute sich dann ungemein,
Als er’s so helle fand.

‘Kommt Brüder, seht, was ich vermag;
‘Ich, - ich verwandle Nacht in Tag!
Die Brüder kamen groß und klein,
Bewunderten den Glanz
Und alle fingen an zu schrein:
Hoch lebe Bruder Hans!
‘Hans Affe ist des Nachruhms werth,
‘Er hat die Gegend aufgeklärt“
(Hinske 1973, S. 370).

gründeten Möglichkeiten der Wirklichkeitsgestaltung in dem Maße, in dem sie sich an die Handhabung von Instrumenten binden, zu den Angelegenheiten eines geschichtslosen, kulturabhängigen Spezialistentums. Wissenschaft und Lebenserfahrung, Technologie und Umgang verselbständigen sich zu auseinanderdriftenden Bereichen. Darin liegt des weiteren begründet, daß das [264/265] wissenschaftliche Erkennen seinen aufklärenden Gehalt verliert, mit dem es doch die Welt für alle erhellen sollte. Nur noch von Experten betrieben, geben die Wissenschaften die ihnen von der Aufklärung zuge dachte Aufgabe auf, Medien zu sein, in denen die Welt verständlicher und deshalb weniger unheimlich wird. Andererseits wird die durch Instrumentierung des Denkens realisierte Emanzipation der Vernunft, soziologisch gesehen, zum ausschließenden Besitz einer neuen Klasse, die sich, aufgrund ihrer Kulturunabhängigkeit, über die ganze Erde verbreitet. Wo die Produktionsmittel des Wissens und der Daseinsorganisation zum ausschließenden Besitz einer neuen Klasse werden, verwandeln sie sich in Herrschaftsinstrumente. Gleichzeitig bedürfen diese neuen Formen, da sie nicht mehr von der Zustimmung aller getragen werden, des ausdrücklichen Schutzes durch die politische Macht.

Alles zusammengenommen, wird die Emanzipation für Humboldt zum Problem einer vernünftigen Form der Vergesellschaftung der Menschen und ihrer Produkte. Diesen Prozeß der Vergesellschaftung, in dem die Selbstentfremdung der Vernunft überwunden wird, so daß das normativ und objektiv Geforderte mit individuellem Sinnerleben verknüpft werden kann, nennt Humboldt Bildung. Im Konzept der Bildung versucht Humboldt den positiven Sinn und die innere Vollendung der Aufklärung zu fassen. Es geht ihm darin letztlich um die Rückgewinnung der Möglichkeit einer umfassenden Partizipation aller an den Produkten und Produktionsformen der Gesellschaft im Rahmen eines ständig neu zu gewinnenden und auszulegenden Verstehenshorizontes.

3. Von der philosophischen Anthropologie zur Kulturtheorie

Die Sprachforschung bildet ganz sicher den krönenden Abschluß von Humboldts Laufbahn als Gelehrter. In seinen sprachphilosophischen Schriften hat er die Zeit überdauert; so sehr die linguistische Forschung im einzelnen über ihn [265/266] hinweg gegangen sein mag, gilt doch, was Hans Arens in seiner Dokumentation der Entwicklung der Sprachwissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert schreibt: „Man hat an der Sprache kaum eine Seite entdeckt, die Humboldt nicht schon gesehen hätte. Und keiner der Späteren hat ihn an Fülle erreicht.“¹¹

Als krönenden Abschluß seines gelehrten und wissenschaftlichen Arbeitens darf die Sprachforschung auch insofern gelten, als sie Humboldts frühe Fragmente und Ansätze zur Anthropologie, Gesellschafts-, Geschlechter- und Bildungslehre in sich aufnimmt und in einem übergreifenden theoretischen Zusammenhang fortentwickelt. Eine Hauptwurzel der Sprachphilosophie liegt aber in der Kulturtheorie, die Humboldt in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung entwickelt hat. Dieser kulturtheoretische Hintergrund der Sprachphilosophie soll im folgenden ausgeleuchtet werden.

Die Emanzipation des Menschen aus den Zwängen der Tradition und die Befreiung der Vernunft aus ihrer Einbindung in die überlieferten religiös-metaphysischen Deutungshorizonte wurde von einflußreichen Vertretern der Berliner Aufklärung als notwendige Etappe in der Entwicklung der Menschheit interpretiert. In diesem Sinne hatte Lessing die Menschheitsentwicklung als Erziehungswerk Gottes begriffen. Die Menschheitserziehung, die im Medium des kindlichen Glaubens begann, vollende sich in der Gegenwart, in der der Mensch seine Mög-

¹¹ Arens, Hans: Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Orbis academicus 1,6) Freiburg/München 1955, S. 522.

lichkeiten erkennt, sich, mündig geworden, auf sich selber stellt, um sein Schicksal selbst zu bestimmen. Im Medium der zu sich selber gekommenen Vernunft wird es möglich, die wahre Natur der Dinge zu begreifen und die sie begründende natürliche Ordnung in den vernünftigen Werken des Menschen ans Licht zu bringen und zu vollenden. Der vernünftig tätige Mensch vollendet gewissermaßen die Schöpfung Gottes: im Erkennen und Ausnutzen der Kräfte der Natur wird die Schöpfungsgabe Gottes bezeugt. Der gesellschaftliche Aufstieg des Bürgertums, das sich als die gültige Repräsentationsform des [266/267] emanzipierten Menschseins verstanden hatte, war von diesem religiösen Grundton durchstimmt.¹²

Als Organ der Erhellung der Natur wird die Vernunft zum Medium, in dem Gott sich den Menschen mitteilt, und infolgedessen auch zum Medium, in dem der Mensch Gott als wahren Gott frei gegenüberzutreten vermag, um ihn nicht länger als launischen Despoten fürchten zu müssen. Von ihren einflußreichen Berliner Vertretern wird der epochale Sinn der Aufklärung somit in der Errichtung der Vernunftreligion gesehen, in der sich die abendländisch-christliche Geschichte vollendet: vollendet auch in dem Sinne, daß die Undurchdringlichkeit ihres Verlaufs in den reinen Fortschritt aufgehoben ist, der keine qualitativen Sprünge und Modifikationen mehr zuläßt.

Dieser universalgeschichtlichen Deutung der Aufklärung hat Humboldt, wie wir angedeutet haben, bereits in der Schrift „Über Religion“ entschieden widersprochen. Sein Einspruch ist in dem folgenden Zusammenhang begründet. Mit der Emanzipation des wissenschaftlichen Erkennens geht der Zerfall der Autoritäten und Institutionen einher, die das Monopol der Lebensdeutung innehatten. Nicht mehr durch Sinnprobleme motiviert, entzieht sich das wissenschaftliche Denken den sinngebenden Instanzen der Gesellschaft und ihrer Kontrolle zumal. So fand sich das Lehramt der Kirchen einem wachsenden Legitimationsdruck ausgesetzt. Durch die Assimilationsprobleme der Juden erhielten diese Fragen in Berlin eine besondere Aktualität, die mit dem Erscheinen von Moses Mendelssohns „Jerusalem oder die religiöse Macht und Judentum“, 1783, noch gesteigert wurde.¹³

Die Prediger aller Konfessionen, wo sie sich nicht verzweifelt gegen den neuen Geist zur Wehr setzten¹⁴, begannen sich nach zeitgemäßen Aufgaben- und Themenstellungen umzusehen, um sich durch Leistungen in neuen Funktionen zu rechtfertigen. Die Daseinsorientierung verflachte zur nützlichen Unter- [267/268] weisung, in der die Theologie, wo sie überhaupt noch eine Rolle spielte, rhetorisch ausgehöhlt wurde. So findet sich der Mensch, auch hinsichtlich der verschärften Orientierungsprobleme in der Moderne, auf sich selber und nur auf sich selbst verwiesen. Die Orientierungsprobleme sind, nachdem der Mensch den paradiesischen Zustand der Unmündigkeit verloren hatte, nur noch im Rahmen einer theoretischen Anthropologie angemessen zu erörtern. Selbst noch das Religiöse muß anthropologisch begriffen werden als eigenartige, nicht ableitbare und ersetzbare Form der menschlichen Selbstaussage. In diesem Zusammenhang nimmt Humboldt Feuerbachsche Begründungszusammenhänge vorweg.¹⁵

Die Frage nach dem menschlichen Verhalten ist in dem neuen Reflexionszusammenhang nicht mehr religiös durch das Streben nach dem ewigen Heil der Seele motiviert; es wird allein unter der Perspektive der Verwirklichung des menschlichen Wesens unter den Bedingungen seiner gesellschaftlichen Existenz in den Blick gerückt. Von der Schwierigkeit der begrifflichen Dar-

¹² Groethuysen, Bernhard: Die Entstehung der bürgerlichen Weltanschauung und Lebensanschauung in Frankreich. II. Band. Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum. Halle/Saale 1930, S. 93 ff., 147.

¹³ Vgl. Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 17 Bände. Berlin 1903-1936, Band III. (im Folgenden zit. mit GS, Band- und Seitenzahl).

¹⁴ Groethuysen, a. a. O., S. 123 ff.

¹⁵ Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, Band I, S. 19 ff. ; vgl. dazu Spranger, Eduard: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909, S. 298.

stellung des menschlichen Wesens abgesehen, wurde das anthropologische Problem zusätzlich verschärft durch die erfolgreiche Anwendung wissenschaftlicher Methoden auf den Menschen selber. Er erschien plötzlich als Organismus, der von anderen Organismen nur spezifisch unterschieden ist. Das Bestehen einer generischen Differenz war nicht mehr über jeden Zweifel erhaben. (Die Ideologen werden im Rückgriff auf Condillac versuchen, selbst noch die Intelligenz biologisch zu interpretieren, als spezifische Ausprägung von Anpassungsleistungen des Organismus. Begriffe erscheinen in dieser Interpretation als Werkzeuge der Selbsterhaltung, und die Logik als die Mechanik dieser Werkzeuge. Darin wird nur von einer anderen Seite her deutlich, daß das menschliche Verhalten, wie immer man das Wesen des Menschen bestimmen mag, in der neuen anthropologischen Wendung als Vollzug sinnvoller – biologischer, zum Beispiel – Leistungen begriffen werden muß). [268/269]

Dies alles hat zur Folge, daß auch das Handeln nicht mehr, wie in den Verhaltenslehren der Tradition, unabhängig von der handelnden Person bestimmt und bewertet werden kann. Die überlieferten Sittencodices hatten das Handeln durch Tatbestandsmerkmale definiert und es nach gesetzten Maßstäben qualifiziert. Die handelnden Personen sind nur als Vollzugsorgane des auf diese Weise objektivierten Verhaltens in den Blick gekommen. (Das durch Subsumption unter Gesetze qualifizierte Verhalten allein konnte als gewolltes Handeln von dem moralisch indifferenten Verhalten unterschieden werden).

Mit der anthropologischen Wendung wurde das Verhalten jedoch als Äußerung und als Erscheinungsform von Personen thematisiert. Losgelöst von Personen, kann es weder bestimmt noch qualifiziert werden. Motive und Intentionen werden somit als wichtige Bestimmungsgründe des Handelns in den Blick genommen, neben einer Reihe anderer Faktoren, wie den Umständen der Realisierung von Intentionen, der Einschätzung von Realisierungschancen und der Entstehung von Motiven.

Mit diesem neuen Handlungskonzept geriet der junge Humboldt in Widerspruch zu den Vorschriften und Maßgaben der Berufstätigkeit, der er sich in Berlin unterzogen hatte. Die inneren Konflikte, die daraus entstanden, bilden sicher nicht die Hauptursache, die zur Quittierung seiner Referendartätigkeit führte, spielten aber doch wohl auch eine gewisse Rolle. Am 22. September 1790 schreibt er an seine Braut: „Jetzt gerade ein paar Urteile gegen eine Kindesmörderin und gegen einen Brandstifter. Alle solche Menschen scheinen mir jetzt sowenig schuldig. Wenn ich bedenke, wie oft die Ideen sich so sonderbar aneinanderreihen, wie heterogene Ansichten sie gewähren, wie leicht bei manchen unternehmenden Charakteren der bloße Gedanke Tat wird, so schwindelt’s mir oft im Kopf, ob man bestrafen oder belohnen soll. Und dann ein Blick auf das angerichtete Übel, auf die übrigen Menschen, auf die ganzen äußeren Lagen, in die nun so ein Ideengang, so eine Ansicht nicht paßt ... aber [269/270] so sind die besseren unter den Verbrechern meist Menschen, die nicht anders handeln konnten, und daß sie nicht konnten, ist teils so menschlich, teils so gut. Da zerknickt man denn mit der Strafe jedes höhere, schönere Gefühl und zwingt die Menschen zu Kälte und Fühllosigkeit.“¹⁶

Die Kategorien, mit denen Handlungen als in sich verständliche Einheiten objektiviert werden, die Motive, Intentionen, die innere Handlungsführung, sind für Humboldt zugleich Aspekte, in denen die „innere Form von Personen in den Blick kommt, die Humboldt auch den Rhythmus eines Charakters nennt. Worum es ihm geht, ist die Typik und Dynamik der Äußerungen von Personen, ihr generatives (energetisches) Prinzip.

Diese innere Form ist freilich nur aus Äußerungen zu erschließen, die dabei die Bedeutung von Chiffren erhalten. Das menschliche Handeln wird in der Konsequenz dieses Ansatzes zum Gegenstand der Charakterkunde erhoben. Nach seinem Besuch bei Ith notiert Humboldt in sei-

¹⁶ Freese, Rudolf (Hrsg.): Wilhelm von Humboldt: Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit. Berlin 1953, S. 138.

nem Reisetagebuch: „Immer aber ist mirs, als wäre man noch vorzüglich darin in der anthropologie zurück, den menschen in der that als ein ganzes anzusehn, alle seine verschiedenen seiten – des geistes, des herzens, des körpers – in ihrem zusammenhange zu kennen, in dem sie nichts als Ein nur verschieden modificirtes ganze sind. Ehe das nicht geschieht, wird die charakterkenntniss – der eigentliche zwek aller anthropologie, oder vielmehr die eigentliche anthropologie selbst – nie eine wissenschaft werden können.“¹⁷ Das moralisch geforderte (Sollensgesetz) ist darin als die Selbstbeanspruchung und Selbstherausforderung einer Person nach Maßgabe ihrer inneren Lebensform zu bestimmen. In Charakteren, also in den Strukturen seiner Selbstherausforderung allein, wird das Menschen Mögliche realisiert. Der Begriff „Charakter“ ist hier noch durch die Wortbedeutung mitbestimmt: es ist die innere Form, die durch charakterische Zeichen (Charaktere) erschlossen und dechiffriert werden muß. [270/271]

Es ist wiederum kein Zufall, daß Humboldt die anthropologische Frage im Rahmen einer als Signaturenlehre des Lebens geforderten Charakterkunde zu entwickeln versucht.¹⁸ Es erklärt sich, wenn auch nicht vollständig, durch die Herkunft Humboldts aus der Leibnizschen Philosophie.

4. Die Entdeckung der verdrängten Sinnlichkeit

Die Forderung einer Signaturenlehre war, von dem philosophie-geschichtlichen Zusammenhang abgesehen, durchaus sachlich motiviert. Mit dem Zerfall der alten Ordnungen und Autoritäten waren auch die Begriffe, in denen das menschliche Wesen vorgestellt wurde, obsolet geworden. Der Mensch war dadurch sozusagen zum ästhetischen Ereignis geworden: „ästhetisch“ in dem Sinne, daß die Erscheinungsweisen des Menschlichen zum Problem einer nicht-begrifflichen, originären Ordnung der sinnlichen Wahrnehmung geworden waren. Das – ästhetische – Problem des Eigen-Sinns der Wahrnehmung wurde allerdings noch aus einem anderen Grund akut. Die Ausbildung von „neuen Organen“ des Denkens führte zur Freisetzung einer nicht funktionalisierten, ungesättigten und ungebändigten Sinnlichkeit. Das sich in den Wissenschaften durchsetzende instrumentelle Denken beansprucht die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen selektiv, d. h. unter genau vorgezeichneten, externen Bedingungen. Die Sinne werden nicht mehr im vollen Umfang Ihres Leistungsvermögens gebraucht und erschlossen. Klammert das wissenschaftliche Denken doch die sinnlich-leibhafte Erfahrung in dem Maße aus, in dem es sich eine eigene Erfahrungsbasis schafft. (Diese Verdrängung der Sinnlichkeit wird, wie Pestalozzi hellstichtig bemerkt hat, durch die neuen Arbeitsformen noch verschärft. Die mechanisierten Arbeitsprozesse entlasten die Sinne sogar noch von den Kontrollaufgaben, die sie sonst hatten). Auf diese Weise kumuliert [271/272] der Gesellschaftsprozeß sinnliches Potential, das in der Gesellschaft keine Verwendung mehr findet und sich dann in einer grenzenlosen Sensationsgier äußert.¹⁹

Was diese als Fundament des Erkennens unbrauchbar gewordene Sinnlichkeit angeht, hatte die Gesellschaft neue Dispositionsformen bereitgestellt. In der bürgerlichen Gesellschaft konnten die nicht-effizienten, die schönen Künste ihre Legitimation nicht mehr aus einer politischen oder religiösen Funktion beziehen. So ist die Frage entstanden, Herder²⁰ hatte sie in leidenschaftlicher Auseinandersetzung mit Kant ausgearbeitet, ob die Künste nicht auf den Eigen-

¹⁷ GS XIV, 211.

¹⁸ Vgl. dazu insbes. HS I 463 ff.; HS I 519 ff. und HS V 351 ff.

¹⁹ Pestalozzi, Johann Heinrich: Sämtliche Werke. Herausgegeben von Artur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher. Berlin 1927 ff., Band XVIII, S. 139 ff.

²⁰ Herders Sämtliche Werke. Herausgegeben von Bernhard Suphan. 33 Bände. Berlin 1877-1913, Band XXII, S. 27 ff.

Sinn, die Eigengesetzlichkeit der Sinne aufgebaut werden müßten. So wurden aus kunsttheoretischen Interessen Ordnungs- und Verarbeitungsformen der Wahrnehmung gesucht, in denen die Sinne nicht unter den externen Bedingungen begrifflicher und pragmatischer Kontexte in Anspruch genommen werden. Herder hatte solche originären ästhetischen Ordnungen nachzuweisen versucht, dann Goethe in der Farbenlehre, und nicht zuletzt Pestalozzi mit seiner Frage nach den Elementarformen der Anschauung.

In dem Aufsatz „Über Religion“ versuchte Humboldt die Eigenständigkeit der Sinnlichkeit im Begriff des „ästhetischen Gefühls“ zu fassen. Er versteht darunter die nicht ableitbare Fähigkeit, Wirklichkeit als eine solche von Zeichen und Chiffren aufzufassen. Unsere Wahrnehmung, so führt er aus, werde nicht aus isolierten Empfindungen mit Hilfe der synthetischen Kraft des Verstandes aufgebaut; die Sinnesempfindungen seien vielmehr ganz unmittelbar und von vorn herein in nichtbegrifflichen Verhältnissen und Beziehungen gegeben: in Gestalten z. B. und Rhythmen. Damit wird eine Ordnung der Wahrnehmung behauptet, die nicht durch den Verstand vermittelt und kategorial begründet ist. Auf diese Ordnung, die in einer allgemeinen Physiognomik zu entfalten wäre, bauen, nach Humboldt, [272/273] nicht nur die Künste, sondern ganz besonders auch die Anthropologie auf. Im Unterschied zu Lavater beansprucht Humboldt die Physiognomik jedoch nicht als ein ABC der Ausdruckslehre. Worauf es Ihm in der Physiognomik ankommt, ist eine Kunst des Sehens, durch die es möglich wird, den Eindruck zu explizieren, in dem Menschen in ihrer Ganzheit unmittelbar gegenwärtig sind. Im physiognomischen Sehen i. e. S. geht es gerade nicht um die Erfassung eines momentanen Gesichtsausdrucks, sondern um die Wahrnehmung eines Gesichts, wie es in keiner Situation, unter keiner besonderen Perspektive, also unter keiner besonderen Bedingung anzutreffen ist: um die Hervorhebung der Gestalt also, in der, unabhängig von besonderen Hinsichten und Bedingungen, ein Gesicht gegenwärtig ist und gegenwärtig bleibt. Diese Art des physiognomischen Sehens, wie es sich am vollendetsten in der Portraitkunst realisiert, versuchte Humboldt auch in seine Reisebeschreibung auf Landschaften und Objekte anzuwenden.²¹

Wie die Emanzipation des wissenschaftlichen Denkens Sinnlichkeit freigesetzt hat, so der Zerfall der sinnstiftenden Institutionen und Autoritäten Bedürfnisse, Wünsche, Leidenschaften und Begierden, die nicht mehr mit der menschlichen Existenz vermittelt und gedeutet waren. Dieser Vorgang wurde, wie wiederum Pestalozzi deutlich erkannt hat, durch die Umstellung auf die Geldwirtschaft beschleunigt. (Das Geld macht prinzipiell alles wünschens- und begehrenswert ohne Rücksicht auf seine humane Bedeutung). Das Problem der freigesetzten, mit der menschlichen Existenz nicht mehr vermittelten Bedürfnisse und Begierden hat der Marquis de Sade am radikalsten behandelt.

Nun hatten allerdings die Zeitgenossen von Herder und Jacobi gelernt, Gefühle und Leidenschaften nicht nur als Störpotentiale des vernünftigen Lebens zu taxieren – und dann war, in den Kreisen, in denen Humboldt verkehrte zumal, Hemsterhuis ein vielbeachteter und vieldiskutierter [273/274] Philosoph. In der Abhandlung „Über Religion“ schätzt Humboldt die sinnlichen Begierden als Kräfte des Vollbringens und des Ins-Werk-Setzens der Vernunft. „Sehr viel hängt ab von der sinnlichen Begierde. Sie muss von keiner Seite ganz erstikt, sondern vielmehr, nur nach Verschiedenheit der Charaktere, genährt werden. Heftigkeit der sinnlichen Begierde ist schon an sich Zeichen der Kraft der Seele, so wie ein Charakter wenig verspricht, in dem auch ursprünglich die sinnliche Begierde schläft.“²²

Unter diesen neuen anthropologischen Auspizien erscheinen die Begierden, Emotionen und die Willensstärke als Kräfte, die den Menschen an die Wirklichkeit binden und das reelle Dasein der Vorstellungsgehalte und Ideen verbürgen. Als dem eigentlichen Zentrum der Wirklich-

²¹ Vgl. HS V 59 ff. und HS V 351 ff.

²² HS I, 11.

keitserfahrung haben sie darüber hinaus jedoch auch eine erschließende Funktion: von den Kräften der Sinnlichkeit hängt es ab, ob der Mensch sich auf das Abenteuer der Erfahrung einlassen kann, um der Wirklichkeit neue Aspekte und Seiten abzugewinnen. „Die sinnliche Begierde bringt Leben und Strebekraft in die Seele; unbefriedigt macht sie thätig, zur Anlegung von Planen erfindsam, muthig zur Ausübung, befriedigt befördert sie ein leichtes, ungehinder-tes Ideenspiel. Ueberhaupt bringt sie alle Vorstellung in grössere und mannigfaltigere Bewegung, zeigt neue Ansichten, führt auf neue, vorher unbemerkt gebliebne Seiten.“²³

5. Vernunft: System oder „Gemeinschaft“

Zum dynamischen Prinzip selbst noch des Erkennens können die Triebkräfte der menschlichen Natur indes nur im Gefüge des Charakters, der inneren Form von Personen werden. In diesem Sinne meint Humboldt, daß die Sinnlichkeit gemäß der Verschiedenheit der Charaktere „genährt“ werden müßte. In den frühen Abhandlungen erscheint der Charakter als Werk des Menschen: es wird eine Kraft (ein Vermögen) im [274/275] Menschen angenommen, die das, was rohe Natur am Menschen ist, in einen sinnvollen Zusammenhang bringt, innerhalb dessen dann erst die Grenzen und Möglichkeiten der menschlichen Natur ausgemessen werden. In ausdrücklichem Rückgriff auf Plato nennt Humboldt diese ordnende Kraft, das charakterbildende Vermögen „leitende Vernunft“. Der leitenden Vernunft wird eine integrierende, keineswegs nivellierende Funktion zugesprochen, die den einzelnen Seelenkräften, ihrem Eigen-Sinn gemäß, zu ihrem Recht verhilft. In dieser Funktion erscheint die Vernunft als Möglichkeit der Selbstdifferenzierung des Vernünftigen; als die Fähigkeit, die Verschiedenartigkeit der Verhältnisse und Beziehungen in einem sinnvollen Lebenszusammenhang zu integrieren, zu dessen Aufbau die Heterogenität der Kräfte nicht nur nicht negiert, sondern geradezu vorausgesetzt und gefordert ist.

Vor diesem anthropologischen Hintergrund stellt sich nun für Humboldt die Aufklärungsphilosophie als Verengung des Vernunftbegriffs dar. Die Vernunft ist darin nicht mehr das Organ der differenzierend-integrierenden Stiftung von Sinnbeziehungen, in deren Rahmen alle Seelenkräfte des Menschen zur vollkommenen Entfaltung gelangen und sich im Aufbau einer menschlichen Welt verwirklichen. Die Aufklärungsphilosophie identifiziert die Vernunft vielmehr mit den Ordnungsformen des Verstandes, des Begriffsvermögens also, dessen Leistung und Funktion nicht in der Integration von Verschiedenartigem, sondern in der Identifikation des Nichtunterschiedenen liegt. Der zur Vernunft erhobene Verstand läßt nur als vernünftig gelten, was sich in den Formen und Verfahren der wissenschaftlichen Begriffsbildung aufbringen läßt, alles andere ist – auf mehr oder minder harmlose Weise – unvernünftig.

Die Erhebung des Verstandes zur Vernunft hatte sich in der wissenschaftlichen Durchdringung aller Lebensbereiche zu bewähren. An die Stelle der überlieferten Künste, die im Können von Einzelnen bezeugt werden mußten, treten jetzt Techniken, d. h. Praktiken, die im Modell der angewandten [275/276] Wissenschaften ausgelegt sind. Weder die Produktion der Güter noch die Erziehung können den Haushalten überlassen werden und sollten, wie die anderen Formen der Lebenspraxis, die Politik, die Moral, die Kunst und das Recht, von den Schlacken der Tradition befreit, auf wissenschaftliche Fundamente gestellt und zu Techniken im modernen Sinne erhoben werden. Die Techniken werden somit die Medien, in denen der Verstand sich als Vernunft bewährt, d. h. zum Prinzip der Wirklichkeit erhoben wird. Die „Aufhebung“ der traditionellen Bestimmtheit der alten Künste ist jedoch nur unter der Voraussetzung möglich, daß die darin geübte Praxis als Leistungszusammenhang objektiviert wird, in dem Funktionen erfüllt

²³ A. a. O.

werden, die unabhängig von ihrer Realisierung definierbar sind. Wo also der Verstand als Wirklichkeitsprinzip gefordert wird, erscheint die Wirklichkeit als Zusammenspiel von unterscheidbaren Funktionen, und somit also in der Form des Systems, in dem die Funktionen in der Gestalt von relativ geschlossenen Teilsystemen ausgelegt werden. Die Totalität der Teilsysteme übersteigt allerdings die Fassungskraft des Verstandes; da sie ja nicht selber wieder in einem Funktionsbegriff repräsentiert werden kann. Das Gesamtsystem ist daher nur als die regulative Idee der fortschreitenden Differenzierung wirksam, also in der Oberzeugung und als der Glaube, daß die Reibungslosigkeit des Zusammenspiels aller Detailfunktionen am besten durch die fortschreitende Spezialisierung gewährleistet ist.

Den Repräsentanten der Idee des reibungslosen Zusammenspiels der gesellschaftlichen Teilsysteme und das Verbürgtsein des Glaubens an die Vernunft des Ganzen haben Beiträger zu der „Berlinischen Monatsschrift“, besonders Biester, im Staat gesehen.²⁴ Humboldt setzt dieser Auffassung in seinen frühen staats-philosophischen Schriften entgegen, daß nicht die Ausdifferenzierung von Teilsystemen die Vernunft des Ganzen garantiere, sondern der lebendige Austausch der Bürger, [276/277] die in so genannten „Nationalanstalten“ ihre Angelegenheiten in eigene Regie und Verantwortung nehmen.²⁵ In solchen Vereinigungen könnten aus intimerer Kenntnis der Problemlage heraus mehr und fruchtbarere Lösungsansätze gefunden werden als in staatlichen Verordnungen und Eingriffen. Mit dem Begriff „Nation“ ist nicht das Staatsvolk im strengen staatsrechtlichen Sinne gemeint, sondern das sich seiner selbst bewußt werdende und sich selbst organisierende „Volk“. Die Zusammengehörigkeit der Nation bedarf der ausdrücklichen Begründung durch das „Volk“, die in der Regel durch die auslegende Berufung auf die Gemeinsamkeit der Sprache, der Kultur und der Geschichte erbracht wird. Vor allem aber entspringt die Einheit der Nation dem gemeinsamen Willen.

6. Die Ablösung von der Vermögenspsychologie

Die Problematik der nationalen Integration moderner Gesellschaften, die Humboldt als Ausbildung eines allgemeinen, die gesellschaftlichen Spezialisierungen überwindenden Sinn- und Verstehenshorizontes postuliert, vertieft er dann besonders in der Verarbeitung seiner Baskenreise und in den sich daran anschließenden sprach-philosophischen Untersuchungen. Im Grunde genommen geht es ihm dabei immer um das Problem der Allgemeinheit der Vernunft, die nicht mehr im Medium der Allgemeingültigkeit der universellen Formen der Moderne zu vermitteln ist.

Die „Anthropologische Wende“ ist in den Frühschriften noch gänzlich mit den begrifflichen Mitteln der Vermögenspsychologie durchgeführt. Im Zentrum dieser Anthropologie steht der Begriff des Charakters, der seinerseits als Werk eines Seelenvermögens, der „leitenden Vernunft“, erscheint. Er ist begründet in der immanenten Gesetzlichkeit der leitenden Vernunft, die in der Idee der Gerechtigkeit ihren Ausdruck findet. [277/278] Diese anthropologisch-

²⁴ Hinske, Norbert (Hrsg.): Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Darmstadt 1973 S. 95 ff.

²⁵ Bgl. HS I, 70 f., 92, 105, 108 u. ö.

psychologische Position gibt Humboldt, endgültig wahrscheinlich in der Jenenser Zeit, auf: der freundschaftliche Umgang mit Schiller, die Berührung mit Fichte und die in Jena geführte Auseinandersetzung mit Kant haben dazu wohl die entscheidenden Anstöße geliefert. So scheint sich bei Humboldt die Einsicht durchgesetzt zu haben, daß die vielgestaltige menschliche Wirklichkeit nicht aus allgemeinen, von immanenten Gesetzen regierten und auf ihre Vervollkommnung angelegten Seelenkräfte erklärt werden kann. Was als Seelenkraft erscheint, ist keine unabhängige Größe; die Seelenkräfte sind vielmehr in Funktion zu den Herausforderungen der Wirklichkeit zu sehen, sie formieren sich darauf hin, d.h. das Können des Menschen wird in den kulturellen Wirklichkeiten erschlossen. Daher müssen die menschlichen Vermögen in Abhängigkeit von allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen untersucht werden. In diesem Sinne hatte Humboldt ein größeres Werk „Geschichte der Abhängigkeit im Menschengeschlechte“ entworfen, das ursprünglich wohl als Versuch einer Sozialgeschichte der „Weiber“ geplant war, später, im Jahr 1828, jedoch erweitert wurde unter Einbeziehung der „Geschichte der Abhängigkeit in männlicher Freiheit.“²⁶ Gefühle, Bedürfnisse entwickeln sich also, gewinnen ihr Profil und ihr Maß im gesellschaftlichen Feld und seiner kulturellen Interpretation.

Dies bedeutet, daß auch die wissenschaftlichen Denkformen und die darauf aufbauenden neuen Formen der technischen Vernunftpraxis nicht als Ergebnis der vollkommenen Entfaltung eines seelischen Vermögens, des Verstandes, sondern als das Produkt gesellschaftlich-kultureller Prozesse begriffen werden müssen. Die neuen Denkformen sind nicht in der Natur des Menschen begründet, sie stellen vielmehr externe Bedingungen dar, unter denen menschliche Kräfte in Anspruch genommen werden. Die Universalität der neuen Formen ergibt sich nicht aus der Allgemeinheit der vernünftigen menschlichen Natur, sondern sie ist das Ergebnis der Anpassung des Menschen an vorformulierte, [278/279] durch Instrumente objektivierte und von Spezialisten repräsentierte gesellschaftliche Bedingungen. Sowenig das wissenschaftliche Erkennen als immanent gesteuerte Entwicklung eines Seelenvermögens verstanden werden kann, kann die Kunst in der allmählichen Vervollkommnung der Fähigkeit der reinen, aus pragmatischen und begrifflichen Kontexten befreiten – idealischen – Sinnlichkeit begründet werden.

Die klassische Kunstauffassung hat Humboldt, ähnlich wie Pestalozzi, in der Gefahr gesehen, sich esoterisch abzusondern. Humboldt fürchtet auch für die Bereiche der Kunst und Literatur, daß sie in den gefundenen Formen erstarren, wenn es nicht gelingt, „die grosse Masse“ daran Anteil nehmen zu lassen. Wo Kunst von ästhetisch Gebildeten für ästhetisch Gebildete produziert wird, kann sie zwar den Formenreichtum der ganzen Welt in sich aufnehmen und verarbeiten, im Sinne einer „progressiven Unlversalkultur“, um den Preis allerdings, daß ihre Hervorbringungen in Zitaten und Selbstzitaten steckenbleiben. Den so Gebildeten vergleicht Humboldt mit einem Menschen, der glaubt, „mit sich fertig“ zu sein, „wenn alle seine Ideen und Gefühle ihren Zuschnitt haben, wenn die Phantasie selbst vielleicht gar habituell einen Gang angenommen hat, wenn er nicht mehr Geburten der Einbildungskraft in sich bemerkt, Blitze des Gefühls, Richtungen des Willens, die ihn selbst überraschen, wenn er nur das Uhrwerk seines ehemaligen lebendigen Individuums geworden ist ... und worüber sich zuletzt, eigentlich zu aller Vernünftigen Freude, der Tod erbarmt.“²⁷

7. Die Problematik des Verstehens

Nun fragt es sich allerdings, wie die Demokratisierung der Wissenschaften und Künste möglich sein soll, unbeschadet der Tatsache, daß sie zu Berufen geworden, zu ihrer Aus- [279/280]

²⁶ Vgl. HS V 94 f. und 632.

²⁷ Brief an Jens Baggesen vom 21. Juni 1804; vgl. Freese, a. a. O., S. 511.

übung spezielle Kenntnisse und Fertigkeiten voraussetzen. Es ist kein Zufall, daß sich Humboldt in seiner Pariser Zeit, im Zentrum der europäischen Aufklärung, intensiv mit diesen Fragen beschäftigt. In dem wahrscheinlich im Jahre 1797 entstandenen Fragment „Über den Geist der Menschheit“ legt er seinen Erörterungen die These zugrunde, daß es keine Logik gebe, die die spezialisierten Leistungen als Ausdruck einer gesetzlichen Notwendigkeit begründe. Es gibt nicht das objektiv formulierbare Gesetz des Fortschritts, somit auch keine Logik der Forschung, die den Erkenntnisprozeß, über die Köpfe der daran Beteiligten hinweg, steuert. Vielmehr seien gerade auch solche Leistungen, die den Fortschritt markierten, durchaus kontingente Hervorbringungen, deren Eintreten und deren Reichweite nicht im voraus berechnet werden könnten. Das gelte, wie Humboldt hervorhebt, auch für die Forschung. Auch sie setze sich aus einer Kette origineller, an schöpferische Individualitäten unauflösbar gebundener Leistungen zusammen. In dieser Rückbindung an die Individualität ist jede Leistung, so sehr sie auch im Rahmen von Spezialgebieten gemessen und gewertet werden mag, was die Bedingungen ihrer Entstehung angeht, an Umstände und Konstellationen gebunden, die nur auf dem Wege der historischen Rekonstruktion erhellt werden können. In diesen Konstellationen werden jedoch, unbeschadet ihrer historischen Einmaligkeit, Grundfiguren und Grundsituationen der menschlichen Existenz offenbar, so daß etwas vom „Geist der Menschheit“ darin spürbar wird. Selbst für die naturwissenschaftliche Forschung gelte, daß die Dynamik, die sie voranbringt und im Inneren zusammenhält, nicht auf Begriffe gebracht werden könne, sondern nur an individuellen Leistungen exemplarisch in Erscheinung trete.

In dieser unauflöslichen Bindung der Produktivität an Individuen liegt es jedoch begründet, daß das objektiv Verbindliche der schöpferischen Leistung sozusagen nach- [280/281] träglich herausgestellt werden muß: das Verbindliche muß abgelöst werden von den zufälligen Umständen und den psychischen Voraussetzungen, unter denen es hervorgebracht wurde.

Humboldt kennt zwei Formen der objektivierenden Rezeption von kulturellen Leistungen. Zum einen könne jede Leistung systematisch aufgearbeitet, d.h. so rekonstruiert werden, daß die sie bedingenden (kognitiven) Strukturen hervortreten. Die Leistungen werden dabei an gültigen Standards gemessen. In dieser Dimension der kulturellen Leistung gibt es den meßbaren Fortschritt, auch auf den Gebieten, die nicht der wissenschaftlich-technischen Zivilisation angehören. (So gibt es durchaus Fortschritte in der Lösung malerischer, poetischer und musikalischer Probleme). Zugleich aber hat jede kulturelle Erzeugung, und dies gilt jetzt auch für die wissenschaftlichen Leistungen, eine andere Seite, durch die sie der Meßbarkeit entzogen ist. Darin geht es dann um den humanen Ursprung und Sinngehalt der Leistung. Diese letztere Form der Aneignung steht unter der Frage, wie Leistungen, auf welchem Gebiet auch immer sie systematisch vermessen werden mögen, von einer unspezialisierten Allgemeinheit in Besitz genommen werden können. Auf das wissenschaftliche Erkennen angewandt, geht es dabei um die Möglichkeit der Rekonstruktion des Wissens unter den Bedingungen der leiblich-sinnlichen Existenz: um die Aufschließung und Belehrung der sinnlichen Erfahrung durch das Wissen und somit also um den Aufklärungsgehalt des wissenschaftlichen Erkennens. (Unter den Bedingungen der Alltäglichkeit und ihrer pragmatischen Einstellung verdrängen und übergehen wir „normalerweise“ die tatsächlichen Erfahrungsgehalte. Die uns vertraute Alltagswelt steckt voller unverstandener, rätselhafter Erscheinungen und exotischer Einsprengsel: sie ist weit mehr eine selbstverständliche als eine wirklich verstandene Welt). Sinn und Aufgabe [281/282] der verstehenden Aneignung werden von Humboldt in der Erweiterung, Vertiefung und Differenzierung des Erfahrungshorizontes gesehen. Das Medium, in dem der Aufklärungsgehalt der kulturellen Produktion erschlossen werden kann, ist die Sprache. In ihr sieht Humboldt das Organ, mit dem sämtliche Spezial- und Sondergebiete durchdrungen und integriert werden können, so daß ein freier Austausch über alle gesellschaftlichen Positionen hinweg möglich wird. In diesem Austausch konstituieren sich für Humboldt die Nationen.

Wir wenden uns im folgenden der verstehenden Aneignung von Kulturschöpfungen zu. Wir

fragen, worin Humboldt die Möglichkeit eines so umschriebenen Verstehens begründet und wo er seine Grenzen sieht. Die Problematik des Verstehens ergibt sich daraus, daß Humboldt die Originalität des Individuums zur alleinigen Durchbruchstelle schöpferischer Leistungen erhebt. Die Eigengesetzlichkeit des Weltgeistes wird strikt geleugnet. Das Exemplarische der Individualität liegt jedoch nicht offen zutage; es muß vielmehr durch die Integration ihrer Leistung in einen übergreifenden Verstehenszusammenhang bezeugt werden. Nur was zum Allgemeingut, zum Eigentum einer Sprachgemeinschaft wird, erlangt die Verbindlichkeit des „Menschheitlichen“. So gesehen, wird das Verstehen selber zu einer produktiven Leistung. Den Gedanken der Produktivität des Verstehens hat Humboldt in der Sprachphilosophie voll und reich entfaltet. Dort wird ausgeführt, daß der Akt des Sprechens sich erst im entsprechenden Verstehen erfülle. Das Verstehen sei aber immer ein Nicht-Verstehen, auch in dem Sinne, daß es Bedeutungsgehalte im Gesagten erschließe, die dem Sprecher nicht bewußt gewesen seien.

In dem früheren Fragment „Über den Geist der Menschheit“ ist zwar noch nicht ausdrücklich vom Verstehen die Rede. Wohl aber kreisen alle Erörterungen um seinen sachlichen Kern. Es wird gefragt, worin es begründet liege, daß große Werke begeistern, so daß der Funke, der sie gezündet [282/283] hat, überspringen könne. Und wie es möglich sei, daß weniger Geniale ein Werk aus dem Geiste zu empfangen vermöchten, aus dem es geboren wurde. Das „Verbindende“ und Verbindliche zwischen dem Schöpfer und dem Rezipienten thematisiert Humboldt dort noch in der Metapher des „Geistes“, an der zwei Bedeutungsdimensionen ausgemacht werden: die des Hauches, der den Rezipienten anweht, und die der Destillation, die den Geist aus einer Sache zieht. Nun geht schon aus dem frühen Fragment hervor, daß das Verstehen nicht als Leistung von vereinzelt Individuen zu begreifen ist. Es entfaltet sich vielmehr zwischen den Partnern, als ein „Drittes“, das die Partner verbindet. Eine dialogische Verbundenheit, die die Partner umgreift und die Partnerschaft in der neuen Form der Ich-Du-Beziehung konstituiert, wird darin aktualisiert. Dieses dialogische Verhältnis wird in den späteren sprachphilosophischen Abhandlungen besonders herausgestellt, vornehmlich in der Abhandlung „Über den Dualis“ und in der in den Jahren 1827 bis 1829 entstandenen größeren Arbeit „Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues“. Das dialogische Verhältnis enthält seiner Natur nach immer mehr Bedeutungsgehalte als von den einzelnen darin eingeschlossenen Partnern realisiert werden. Auf dieses Surplus abgehoben, darf man dieses Verhältnis einen Sinnzusammenhang nennen. Darin sieht Humboldt nun allerdings keine metaphysische Größe. Die Möglichkeit des Verstehens wird bei ihm nicht zum Anlaß für einen metaphysischen „take off“. Er fragt vielmehr nach empirisch zu ermittelnden Voraussetzungen des Verstehens. Das dialogische Verhältnis muß sich als eine spezifische Form der Vergesellschaftung nachweisen lassen. [283/284]

8. Der „Volkscharakter“ als „kultureller Habitus“

Obgleich die Möglichkeit des Verstehens nicht in den Partnern begründet ist, muß doch die Struktur ihrer Realisierung in den im Verstehen Verbundenen gesucht werden: in der Form und Gestalt eines kollektiven Charakters, der sich dem Bewußtsein der einzelnen entzieht (und daher auch von Fremden und Reisenden besser wahrgenommen werden kann). Unter der Bezeichnung des Volkscharakters sucht Humboldt jedoch nicht den ursprünglichen Geist der Nation, kraft dessen sie „unmittelbar zu Gott ist“. Herder hatte angenommen, daß diese Unmittelbarkeit ihren adäquaten Ausdruck in den Mythen und Sagen eines Volkes finde, weshalb er den deutschen Dichtern den Rat gegeben hat, sich in die nordische – anstatt in die griechische – Mythologie zu vertiefen. In einem gewissen Zweig der romantischen Philosophie und Gesellschaftslehre wurde dieser Gedanke ausgebaut.

Für Humboldt dagegen ist der Volkscharakter zunächst in einem präzisen Sinn „Charakter“, d.h. die „innere Form“, die Struktur des Verhaltens. Diese Struktur wird in zwei Hinsichten in den Blick genommen. Unter Charakter versteht Humboldt zum einen, wie wir bereits angedeutet haben, das energetische Prinzip, das allen Äußerungen von Personen, Personengruppen oder Sprachen ein „charakteristisches“ Gepräge verleiht. Als energetisch-dynamisches Prinzip des Verhaltens entzieht sich der Charakter einer strengen begrifflichen Explikation. Ein Ansatz zur differenzierteren Darstellung dieses Konzeptes ergibt sich jedoch aus seiner inneren Nähe zum „Typus“ im Sinne der Goetheschen Morphologie. Unter diesem Aspekt erscheint der Charakter dann als die Disposition zur Erzeugung einer unendlichen Reihe von Verhaltensweisen, die unbeschadet ihrer begrifflichen Verschiedenheit und Heterogenität einander ähnlich sind. Die Äußerungen, in denen die innere Form des Charakters sich aktualisiert, verweisen aufeinander nach dem Prinzip der (Familien-) Ähnlichkeit. Die Glieder dieses Verweisungszusammenhangs erinnern ohne jede begriffliche Vermittlung aneinander. Die Wahrnehmung solcher Ähnlichkeitsbeziehungen ist selber ein kreativer Akt. [284/285]

In der zweiten Hinsicht stellt Humboldt die Chiffrierungsfunktion des Charakters heraus. Die „innere Form“ äußert sich in Chiffren, bringt „Charactere“ im Sinne von Zeichen hervor. Das Verhalten, wie immer es sonst auch bestimmt sein mag, wird durch die Vermittlung des Charakters in Zeichenbeziehungen gesetzt. Die Wirklichkeit, auf die das Verhalten durch die innere Form des Charakters bezogen ist, ist die eines Verweisungszusammenhangs von Bezeichnetem: sie ist eine symbolisch vermittelte und in Repräsentationen erschlossene Wirklichkeit. In diesem Sinne begründet der kollektive Charakter die kulturelle Zusammengehörigkeit von Sozialverbänden. Was Humboldt also letztlich unter der Bezeichnung des – kollektiven – Volkscharakters untersuchen und darstellen möchte, ist der kulturelle Habitus von Gruppen, d. h. die Disposition zur Erzeugung eines typischen Verhaltensstils, durch den die Mitglieder auf einer Ebene unterhalb der Institutionen und kodifizierten Normen mit Sozialverbänden vermittelt sind und in diesen Verbänden ihre personale Identität finden.

9. Volkskulturen

Was Humboldt mit seiner Reisebeschreibung „Die Vasken, oder Bemerkungen auf einer Reise durch Biscaya und das französische Basquenland im Frühling des Jahrs 1801“²⁸ vorlegt, ist die klassische Darstellung dessen, was wir heute „Alltagskultur“ nennen würden. Darin versucht er, den „Volkscharakter“ aus seinen Manifestationen zu erschließen: „Aber vorzüglich wird es mir wichtig seyn, die Vasken In ihren Sitten und Ihrer Lebensart zu schildern, und ich werde daher auch ihre Sprache vorzüglich als den lebendigen Abdruck Ihrer Denk— und Empfindungsart darzustellen bemüht seyn. In dieser Rücksicht bin ich besonders auf ihre Sprichwörter, ihre Nationaltänze, ihre Musik und Poesie aufmerksam gewesen.“²⁹ [285/286]

Bei der konkreten Beschreibung der Lebenserscheinungen achtet er besonders auf die Arbeitsformen und -gerätschaften und die damit zusammenhängenden Wirtschaftsformen sowie auf Feste und Feiern. Entscheidend ist, daß er alle diese Erscheinungsweisen in einem inneren Zusammenhang sehen möchte. In diesem Sinne schreibt er an Goethe über die Absichten seiner Reise und den Sinn von Reisebeschreibungen überhaupt: „Denn darauf gerade kommt es an, jede Sache in ihrer Heimath zu erblicken, jeden Gegenstand in Verbindung mit den andern, die ihn zugleich halten und beschränken ... Es giebt eine grosse Menge Verrichtungen im Leben, zu welchen der bloss durch Ueberlieferung erhaltne Begriff hinreicht; aber wenn Gefühl und

²⁸ HS II 418 ff.

²⁹ HS II 430.

Einbildungskraft in uns rege werden sollen, so wird immer mehr etwas Lebendigeres erfordert. Ueberhaupt begnügen sich alle untergeordneten Kräfte des Menschen, der sammelnde Fleiss, das aufbewahrende Gedächtniss, der ordnende Verstand an dem Zeichen, dem Begriff oder dem Bilde. Aber die höchsten und besten in ihm, diejenigen, welche seine eigentliche Persönlichkeit bilden, die Phantasie, die Empfindung, der tieferen Wahrheits- und Schönheitssinn, bedürfen zu ihrer kräftigeren Nahrung auch der Sache, der Anschauung und der lebendigen Gegenwart.³⁰ Im und durch den Zusammenhang, der vom Schriftsteller gestaltet werden muß, wird das Einzelne und Verstreute zur lebendigen Gegenwart gebracht. In dieser Vergegenwärtigung liegt die eigenständige, durch „Statistiken“ nicht ersetzbare Aufgabe der Reisebeschreibung.³¹

Der grobe Umriss dessen, was Humboldt unter Volkskultur versteht, kann durch drei charakteristische Merkmale angedeutet werden.

1. Die im kulturellen Habitus konstituierte Volkskultur tritt, was als erstes anzuführen wäre, als ein einheitlicher Stil in Erscheinung, der dem Verhalten ein typisches Gepräge verleiht und durch alle Verhältnisse und Beziehungen hindurch zu verfolgen ist. Darin liegt [286/287] die Möglichkeit begründet, Volkskultur im Modell des in sich zusammenhängenden Textes zu erfassen und zu beschreiben. Der Reiseschriftsteller erscheint dabei als Archileser eines Textes, dessen Zeilen durch die Reiseroute repräsentiert werden. In diesem Sinne bittet Humboldt den Leser, ihm zu erlauben „ihm die kurze und einfache Schilderung meiner Wanderung selbst vorzulegen. An diesem Faden wird es am leichtesten seyn, ihm eine anschauliche Vorstellung von dem Lande und seinen Bewohnern zu geben, und mit dieser versehen, wird er, auch ohne besondres Studium dieses Faches, den wissenschaftlichen Untersuchungen über die Abstammung der Vaskischen Nation und den Ursprung ihrer Sprache, welche den Beschluss dieser Blätter machen sollen, besser folgen, und ihre Resultate richtiger beurtheilen können.“³² Die Verrichtungen und Werkzeuge, die Riten und die Symbole i. e. S. können in Verweisungsfunktionen gesehen werden, in denen sich ein Zusammenhang aufbaut, der alle Situationen, in denen Werkzeuge gebraucht, Riten vollzogen werden, umfaßt. Alle Werkzeuge und alle Formen der Lebensgestaltung, die Formen der Geselligkeit, die Rechtstümer, die Arbeits- und Wirtschaftsformen und der Verkehr haben über ihre unmittelbare (pragmatische) Bedeutung hinaus noch eine zweite textuale Bedeutung, in deren Zusammenspiel sich eine Welt aufbaut, in der das Leben als ein zusammenhängendes Ganzes erfahren wird. Die Ganzheit des Lebenszusammenhanges wird, aus der Perspektive des Textes gesehen, zum einen über die räumliche und zeitliche Gliederung des Lebens faßbar. Alles in diesem Zusammenleben hat seine Zelt. Und die zeitliche Ordnung, nach der die lebens-wichtigen Verrichtungen erbracht werden müssen, ist die Ordnung, in der das Leben sich selber gegeben ist. In ähnlicher Weise wird die Ganzheit des Lebens (das [287/288] Leben als in sich zusammenhängender Text) durch die räumliche Ordnung des Daseins faßbar. Darin entsteht so etwas wie eine gemeinschaftliche Topik des Lebens, eine Ordnung von Örtern und Lokalitäten, die den gemeinsamen Verrichtungen einen besonderen Akzent und eine besondere Bedeutung verleiht. Die räumlichen und zeitlichen Gliederungen, die die wichtigen Funktionen für die Gemeinschaft verfügbar halten, bilden gleichzeitig die Grundstruktur, in der sich das kollektive Gedächtnis aufbaut. Der zweite wichtige Aspekt, neben der sozialen Topik, in dem das Zusammenleben als Einheit des Stils faßbar wird, ist die Sprache. In ihren Begriffen und Beziehungen werden Erfahrungen, in denen sich die Wirklichkeit als Kulturzusammenhang aufbaut, der Gruppe zugänglich gemacht.
2. In den Volkskulturen sind nach der Auffassung Humboldts gesellschaftliche Funktionen

³⁰ HS V 60.

³¹ Vgl. HS V 59.

³² HS II 430.

und kulturelle Bedeutung noch nicht voneinander unterschieden. „Kultur“ ist infolgedessen nicht die Ordnung von autonomen Einrichtungen, in denen der Sinnbedarf abgedeckt wird, den eine von Sachzwängen beherrschte Gesellschaft hervorbringt. Volkskulturen, so wie Humboldt sie beobachtet und beschreibt, stellen Dispositionsformen bereit, in denen der einzelne sich selber gegeben wird, und zwar so, daß sich die Möglichkeiten seines Daseins für ihn darin vollkommen erschöpfen. Die personale Identität ist durch diese Dispositionsspielräume definiert, sie ist nichts darüber hinaus. Darin liegt auch begründet, daß alles Können, das Denken, Fühlen und Leiden unmittelbar leibhaft-sinnlich vermittelt sind. Dementsprechend sind auch die Künste nicht instrumentell, sondern durch Werkzeuge vermittelt, die wie leibliche Organe angeeignet werden können. Aufgrund dieser „Naturwüchsigkeit“, in der die Werkzeuge den Menschen zur Wirklichkeitsgestaltung ermächtigen, gewinnen sie eine symbolische Bedeutung: das Werkzeug repräsentiert [288/289] die Macht, die die Welt aufbaut und im Innersten zusammenhält.

3. Durch die leibliche Vermittlung der Dispositionsformen bedingt, erscheint die Volkskultur als ein dynamisches Gebilde, als Kraftfeld, dessen Strukturen durch die Grundbeziehung Eigenes/Fremdes bestimmt sind. „So wie ich das Innere des Landes durchreisste, und mit den Sitten desselben vertrauter ward, kam mir das ganze Ländchen in eine Menge von kleinen Kreisen zerschnitten vor, deren absondernde Grenzen sich manchmal grell zeichneten, aber immer wieder in grösseren Kreisen verschwanden, und ich fand in der gegenseitigen Ein- und Rückwirkung dieser verschiedenen Massen ... ein so natürliches, so durch sein eignes Schwanken ins Gleichgewicht gekommenes Verhältniss, dass ich erst da lebendig erkannte, wie ohne eine solche, immer rege Wechselwirkung kein wahrer Volkscharakter möglich ist.“³³ Volkskulturen sind also nicht das Ergebnis von Isolierungen, sondern von inneren Differenzierungen, in denen Gruppen zueinander in Beziehung treten. Der Verkehr der Gruppen untereinander ermöglicht die innere Differenzierung und diese wiederum den gegenseitigen Austausch. Die „Verinselung“, wie Humboldt die Isolierung von Kulturen bezeichnet, ist der Tod jeder Volkskultur. Volkstumspflege und Folklore sind kein Ersatz für den lebendigen Austausch. In den Differenzierungsprozessen der Volkskultur bilden sich überschaubare kleine Welten heraus, in denen, wie Humboldt ausführt, sich die Menschen in der Wirklichkeit einwurzeln, darin Fuß fassen. Zwar werden die Kräfte in diesen engen Kreisen in einem „derben“, undifferenzierten Zustand gehalten. Humboldt fragt allerdings, „ob nicht die Bildung wieder einen Punkt erreicht, auf dem es ebenso nothwendig ist, Einbildungskraft und Gefühl in einen engen Kreis einzuschließen, als den Verstand in eine weite Sphäre zu [289/290] führen, um dem Charakter die Wärme und Kraft zu erhalten, ohne die nichts in ihm Frucht tragen kann?“³⁴ In der Dynamik der Volkskulturen werden jedenfalls elementare, in keiner anderen Weise zu vermittelnde Realitätsbezüge aufgebaut: als fundierende Schichten des Wirklichkeitsbewußtseins. In dieser Funktion ist die Volkskultur die unüberholbar letzte Voraussetzung und der letzte Bezugspunkt allen Verstehens. Der in ihr aufgebaute und entwickelte kulturelle Habitus bestimmt das Vorverständnis, das in jedem Verstehen vorausgesetzt ist. (Um zu verstehen, sagt Humboldt, müsse man in einem gewissen Sinne immer schon verstanden haben).

Dies bedeutet, daß die konstruktiven, dem Fortschritt verpflichteten Formen der ‘höheren‘ Kultur ihre aufklärende, Erfahrungsinhalte erschließende Funktion nur durch den Rückbezug auf die elementaren Formen der Realitätsbeziehungen entfalten können. „Denn auch in der höchsten Cultur giebt es unläugbar einen Punkt, auf dem die zartesten Regungen der verfeinerten Empfindungen von selbst in die einfachen Ergießungen des natürlichen Gefühls zurückkehren und auf dem in einer wahrhaft cultivirten Nation die am sorgfältigsten ausgebildeten Individu-

³³ HS II 486.

³⁴ HS II 423.

en in fortwährender und gegenseitiger Berührung mit dem schlichten, aber gesunden Theile des Volks stehn . . . So geht immer ein gewisser Theil neuerer Aufklärung und Bildung in die Volkssprache und die Volksbegriffe über, und es giebt eine minder sichtbare Absonderung der Stände.“³⁵ Die Reflexion der konstruktiven auf die elementaren Formen ist Gegenstand und Thema der Bildungslehre. Diese Reflexion, in der sich das Verstehen realisiert, muß in den modernen Gesellschaften ausdrücklich eingerichtet und gepflegt werden. Darin also, in der Kultivierung des Verstehens und indem darin begründeten Aufbau der Nationalkultur, in die die Volkskultur durch [290/291] Aufklärung überführt wird, liegt die gesellschaftliche Funktion der Geisteswissenschaften, denen Humboldt mit der Philosophischen Fakultät einen institutionellen Rahmen gegeben hat. Sinn und Aufgabe der Geisteswissenschaften erschöpfen sich nicht mehr in den philologischen, ikonographischen und kompositionstechnischen Analysen von Werken, obwohl diese Ausgaben der humanistischen Gelehrtentradition aufgenommen und weitergeführt werden, sondern in der Durchdringung und Aneignung der kulturellen Schöpfungen als Organe der Realitätserfahrung.

10. Abschluß

Humboldt war noch gänzlich von der vollkommenen Verstehbarkeit aller zivilisatorischen und kulturellen Leistungen überzeugt. Wir haben inzwischen schmerzhaft erfahren, daß der verstehenden Aneignung der konstruktiven Formen, derjenigen des wissenschaftlichen Erkennens zumal, Grenzen gesetzt sind. Die Frage ist aber, ob die Grenzen und Möglichkeiten des Verstehens gegeben oder nur aufgegeben sind, so daß es an uns liegt, die Spielräume des Verstehens auszumessen und gegebenenfalls zu erweitern. Den bloßen Verzicht auf die Vollendung der Aufklärung in der Bildung hätten wir, wie zu befürchten steht, mit neuen Formen der Wissenschafts- und Zivilisationsfeindlichkeit zu bezahlen und mit einem neuerlichen Rückfall in die Barbarei. Mit der Frage nach den Chancen der Bildung in der wissenschaftlichen Zivilisation wird allerdings auch nach Möglichkeiten einer vernünftigen, an der Würde des Menschen orientierten Disziplinierung der Aufklärung gefragt. Können die wichtigsten Ressourcen der modernen Gesellschaft, das Wissen und die Technik, wirklich vergesellschaftet werden, oder ist das Bündnis von sich selbst genügender, zynisch werdender Herrschaft und wissenschaftlicher Zivilisation unauflösbar und unkündbar geworden? [291/292]

Ob die Antworten Humboldts noch akzeptiert werden können, sei dahingestellt: seine Fragen sind, pädagogisch und bildungspolitisch gesehen, aktueller denn je.

Literaturverzeichnis

Werke Wilhelm von Humboldts

Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 17 Bände. Berlin 1903-1936. (zit. Mit GS I-XVII).

Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden. Herausgegeben von Andreas Flitner und Klaus Giel. Darmstadt 1960-1981. (zit. mit HS I-V).

Literatur

Arens, Hans: Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Orbis academicus 1,6) Freiburg/München 1955.

³⁵ HS II 424 f.

Freese, Rudolf (Hrsg.): Wilhelm von Humboldt: Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit. (Berlin 1953).

Groethuysen, Bernhard: Die Entstehung der bürgerlichen Weltanschauung und Lebensanschauung in Frankreich. II. Band. Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum. Halle/Saale 1930.

Herders Sämtliche Werke. Herausgegeben von Bernhard Suphan. 33 Bände. Berlin 1877-1913.

Hinske, Norbert (Hrsg.): Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Darmstadt 1973.

Leitzmann, Albert (Hrsg.): Jugendbriefe Alexander von Humboldts an Wilhelm Gabriel Wegener. Leipzig 1896

Moses Mendelssohns gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften herausgegeben von G. B. Mendelssohn. 3 Bände. Leipzig 1843.

Pestalozzi, Johann Heinrich: Sämtliche Werke. Herausgegeben von Artur Buchenau, Eduard Spranger, Hans Stettbacher. Berlin 1927 ff.

Spranger, Eduard: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909.