



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

## **Universitätsbibliothek Paderborn**

### **Wilhelm von Humboldt**

**Haym, Rudolf**

**Berlin, 1856**

Zweiter Abschnitt. Staatsdienst und Muße. (1790-1792.)

[urn:nbn:de:hbz:466:1-48042](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-48042)

## Zweiter Abschnitt.

### Staatsdienst und Muße.

Von Neuem trat nunmehr Humboldt zurück in jene Berliner Kreise, aus denen er hervorgegangen war. Ihre Stellung und Geltung jedoch war inzwischen eine andre geworden. Das Berlin des Jahres 1790 war nicht mehr ganz wie das Berlin um die Mitte der achtziger Jahre. Die Erwartungen, welche Engel in seiner berühmten Lobrede auf Friedrich den Großen in Beziehung auf das Regiment seines Nachfolgers ausgesprochen hatte, sollten in keiner Beziehung in Erfüllung gehn. Am wenigsten in Beziehung auf das religiöse und wissenschaftliche Leben. Den freisinnigen Anfängen der Regierung Friedrich Wilhelm's II. folgte die Enttäuschung auf dem Fuße. Die Aufklärung, welche unter dem großen König ihr goldenes Zeitalter gehabt hatte, sah sich nun auf einmal geächtet und verfolgt. Die ecclesia triumphans der Vernunft war nun auf einmal zur ecclesia pressa geworden. Die beängstigenden Träume der Biefter und Genossen von dem Wiedereinbrechen des Obscurantismus schienen sich in vollem Maaße verwirklichen zu wollen. Auf Unglauben folgte Ueberglauben. Wenn Friedrich II. an dem frivolen Spott Voltaire's und an den frechen Paradoxien La Mettrie's seine Unterhaltung gefunden hatte, so trieben jetzt Rosenkruzer und Geisterbammer mit der leichtgläubigen Schwäche Friedrich Wilhelm's ihr Spiel. Gegen forcirte Freigeisterei tauschte man erheuchelte Frömmigkeit ein. Der Name der Aufklärung hatte zum Deckmantel nicht blos der gesunden, sondern auch der frivolen Vernunft gedient.



Jetzt ward der ehrwürdiger Name der Religion gemißbraucht, um mehr als die Frechheit die Freiheit zu treffen, und, statt der Meinungen und Gewissen, die sich nicht kommandiren lassen, die Worte und Mienen, die äußere Haltung und die Handlungen der Menschen zu beherrschen. An die Stelle des hochgebildeten und aufklärungsseifrigen Ministers von Zedlitz war ein Abenteuerer und Pfuscher, war jener Wöllner getreten, der seinen Ehrgeiz ganz in die Unterdrückung der Freigeisterei und in die Schnellfabrikation von Religion und Frömmigkeit setzte. Es erschien das unvergeßene Religionsedict. Es erschien, um die „Zügellosigkeit der jetzt sogenannten Aufklärer“ zu dämpfen, das nicht minder famose Censuredict. Die Monatschrift gehörte zu den mißliebigen Erscheinungen der Presse; sie zumeist hatte die Härte der Instructionen an den Censor und die Unbilligkeit des Censors selbst zu empfinden. Unter Belästigungen jeder Art hielten die Biester und Genossen zu ihrer Fahne. Mit ihnen stand Humboldt. Und Humboldt stand an der Stelle, wo der freie und aufgeklärte Geist der Regierung Friedrich's noch immer ein sicheres Asyl, wo die Opposition gegen die neue Richtung einen legalen Stützpunkt hatte. Er arbeitete jetzt als Referendarius am Kammergericht, und das Kammergericht stand über der Depravation wie sie von oben ausging, in unerschütterlichem Rechtsinn und Freimuth. Es bildete den letzten Schutz aller begründeten Rechte, auch der Rechte der Vernunft und der Gewissensfreiheit, gegen welche der Strom eben jetzt so stark anging. Es hatte bei Gelegenheit eines Erkenntnisses gegen den Verfasser einer Kritik des Religionsedictes ausdrücklich den Grundsatz ausgesprochen, daß es in Preußen erlaubt sein müsse, Gesetze zum Gegenstande gelehrter Untersuchungen zu machen. Und wieder gab ein Censurvorfall dem Kammergericht Anlaß, gegen die Maximen Wöllners lauten Protest zu erheben, und eben Humboldt war es, welchem dabei als Deputirten des Kammergerichts und als Protokollführer eine Rolle neben seinem ehemaligen Lehrer Klein zufiel.

Es war zu Anfang des Jahres 1791, als einer von dem Buchhändler Unger angekündigten Schrift, welche gegen die beabsichtigte Einführung eines allgemeinen Landeskatechismus polemisirte, durch ein Rescript des Ministers, trotz des Imprimatur, welches dem Manuscript in Folge der Censur des Oberconsistorialrathy Böllner zu Theil



geworden war, der Debit versagt wurde. Der wegen Schadenersatz an Verfasser und Censor gewiesene Buchhändler wurde gegen den Letzteren klagbar. Das Kammergericht hatte zu entscheiden. Indem es für Zöllner gegen Unger entschied, entschied es zugleich gegen den Minister. Das freisprechende Urtheil beruhte auf der Anerkennung, daß der Beklagte bei Ertheilung der Druckerlaubnis sich keinerlei Versehen habe zu Schulden kommen lassen. „Vielmehr“, so hieß es weiter in den von Klein verfaßten Erkenntnißgründen, „verdient Beklagter öffentlichen Dank, daß er ohne Nebenabsichten, als ein gewissenhafter und verständiger Staatsdiener seine Stimme gegeben und soviel an ihm ist, die Rechte der Vernunft und die mit ihnen verbundene Ehre der preussischen Regierung aufrecht erhalten hat.“ Humboldt freute sich der bescheidenen Rolle, die er bei dieser Angelegenheit gespielt hatte und freute sich des schönen Urtheils. Hätte er es abzufassen gehabt, er würde es nur weniger buchmäßig gemacht, er würde es noch objectiver gehalten und jede aufklärerische Ostentation sorgfältig vermieden haben. Und man muß ihm zugeben, daß seine Protokolle, wie er sich gegen Forster rühmt, von diesen Dingen frei sind. Wohl war es, wie er sagt, eine sonderbare Schriftstellerarbeit. Unger selbst hatte die Acten des Processus veröffentlicht.<sup>1)</sup>

Ohne Zweifel war unter einer Regierung, wie die damalige, die richterliche Stellung diejenige im Staate, die für einen liberal gesinnten Menschen den größten Reiz haben mußte. Sie allein gewährte Unabhängigkeit. Sie allein gewährte, wie in dem eben berichteten Falle, die Möglichkeit, der Willkür das Recht entgegen zu setzen und auf diese Weise in mannigfacher Hinsicht Nutzen zu stiften. Wer eine solche Stellung inne hatte, auf dem ruhte die Pflicht, sie in diesem Sinne aufzufassen und zu behaupten. Der Mann von Talent und Charakter, von Geist und Fähigkeit hatte diese Pflicht doppelt. Des Beispiels, wie des Erfolges wegen, konnte man von ihm mit Recht verlangen, daß er auf seinem Posten bleibe. Eben dieser Ansicht waren auch die Freunde Humboldt's, als er ihnen plötzlich erklärte, daß er beschlossen habe, sich von den Geschäften

1) „Proceß des Buchdruckers Unger gegen den Ober-Consistorialrath Zöllner in Censurangelegenheiten wegen eines verbotenen Buches.“ Berlin bei J. F. Unger 1791. Die von Humboldt herrührenden Nummern daselbst S. 14 ff., 31 ff. und 41 ff. Vgl. Brief an Forster a. a. O. S. 291.



zurückzuziehen. Mancherlei Motive werden zu diesem Entschlusse zusammengewirkt haben. Die Menschen in Berlin sagten ihm schwerlich noch ebenso zu, wie ehemals: er sah die, welche er einst am meisten verehrt hatte, jetzt bereits mit anderen Augen an. Es konnte nicht fehlen, daß die öffentlichen Zustände auch auf die socialen einen Einfluß übten. Was aber die Hauptsache war: es war das keine Zeit, Gemeinsinn und Eifer für den Staat zu erzeugen. Auf die Anspannung und Aufregung der vorangegangenen Generation war lässige Abspannung und Sorglosigkeit in der gegenwärtigen gefolgt. Glaubte doch selbst der Nachfolger Friedrich's des Großen, daß ein König von Preußen berechtigt sei, die Geschäfte als das Zweite, die Genüsse des Lebens als das Erste zu behandeln. Epikuräismus, in Wahrheit, war die durchgehende Stimmung der Zeitgenossen, und nirgends mehr grassirte dieser Epikuräismus in allen Formen und allen Schattirungen als in der Hauptstadt. Humboldt auch war an seinem Theil von diesem Geiste angesteckt, und er war es um so mehr, als er mit seinen Sinnen für den Genuß organisirt, mit einer intensiven Empfindungskraft ausgerüstet war. Es ist überreichliches Zeugniß da, daß er auch den Sinnegenuß nicht verschmähte. Hatte er doch eine Bekanntschaft gemacht oder erneuert, die in dieser Beziehung klassisch ist. Er war in Berlin der Freund des jungen Genz geworden. Nur freilich, daß er vor der Wüsthheit dieses durch die Ruhe seines Temperaments, durch die leidenschaftslose Kühle seines Wesens geschützt war. Und geschützt war er vor der Gemeinheit und Frivolität des Berliner Lebens überdies durch den Adel seiner Natur, durch die überwiegende Richtung auf die Gegenstände des höheren intellectuellen und Empfindungslebens. Jener Epikuräismus des hauptstädtischen Lebens nahm daher in ihm die edelste Form an, die er überhaupt haben kann. Begütert wie er war, beschloß er, nicht dem Staate, sondern sich selbst zu leben. Das war jener auf das Privatleben und auf die Einzelsexistenz sich hinrichtende Egoismus, wie er in Zeiten der Erschlaffung und des Verfalls der öffentlichen Dinge so häufig selbst die Besten ergreift. Aber er ergriff ihn, wie er nur die Besten ergreifen kann. Er beschloß, sich zu leben, indem er seiner Bildung zu leben beschloß. Jene von dem Deffentlichen und Gemeinnützigen sich abwendende Gesinnung war geadelt durch die Liebe zu den höchsten ideellen Interessen. Sie beruhte auf, oder



sie übersezte sich vielmehr in eine förmliche Theorie, in eine principielle Lebensanschauung, deren Wurzeln ebensowohl in dem Charakter der ganzen Zeit, wie in der individuellen Art des Mannes lagen. Es war gegen Forster, daß er sich zuerst über diese Denkweise äußerte, wenige Wochen nachdem sie von einander geschieden waren. Gegen Forster, der sich eben, ihm gegenüber, in einer Weise geäußert hatte, die so recht den Punkt der bisher versteckten Differenz ihrer beiderseitigen Natur und Ansicht zu enthüllen geeignet war. In Forster's unruhig lebendigem Geiste nämlich regte sich, je mächtiger in dem Nachbarlande die Schwingungen der Revolution wurden, die alte Lust an Bewegung und Veränderung. Das Blut lief rascher in seinen Adern um und ungeduldiger saß er an dem Pulse, an dem er sich schon oft wie ein Gefangener gefühlt hatte. Seine Seele lechzte nach Thätigkeit, sein enthusiastisches Wesen sehnte sich danach „in's Große und Ganze zu wirken.“ Auf wissenschaftlich-literarische Wirksamkeit angewiesen und in einen engen Wirkungskreis gebannt, machte er aus dieser Noth ein Princip. In's „Große und Ganze“ gehe doch auch dies, und sicherer vielleicht, als dasjenige, was mehr in's Auge falle. Auch wer ein Buch für viele Leser schreibe und dadurch auf deren Denkart einen Einfluß übe, auch der am Ende wirke „in's Ganze und Große.“ Dieser schlechtverhehlten Sehnsucht über die Enge seines Thätigkeitskreises hinaus, stellte Humboldt einen ganz anderen Satz entgegen, eben den Satz, den er ein Jahr später, des Widerspruchs und des Kopfschüttelns seiner Freunde ungeachtet, durch seinen Rücktritt aus aller öffentlichen und Berufsthätigkeit praktisch bestätigte. „Mir heißt“, schrieb er an Forster, „in's Große und Ganze wirken: auf den Charakter der Menschheit wirken, und darauf wirkt Jeder, sobald er auf sich und blos auf sich wirkt.“ „Man sei nur groß und viel, so werden die Menschen es sehen und nutzen.“ „Wenn unter uns so wenig geschieht, so ist es nicht, weil unsere Tugenden und Verhältnisse uns hinderten zu wirken, sondern weil sie uns hindern zu werden und zu sein.“ Denn „der wahrhaft große, d. i. wahrhaft intellectuell und moralisch ausgebildete Mann wirkt schon dadurch allein mehr als alle anderen, daß ein solcher Mann einmal unter den Menschen ist, oder gewesen ist.“ Mit solchen Ansichten trat er in seine Berufslaufbahn ein, und dieselben Ansichten waren es, mit denen er seinen Austritt recht-



fertigte. Denn wichtiger sei es, schrieb er nun an seinen Freund Friedländer, seinen Kreis, wie groß oder klein er immer sei, auszufüllen, als gerade diesen oder jenen Kreis zu haben. Wichtiger als die extensive sei die intensive Größe. Das Fortstreuen von Zweck zu Zweck zerstreue den Geist; das Verweilen bei Einem Zwecke lasse ihn Stärke und Tiefe gewinnen, und für diesen Gewinn allein habe er Sinn. Als Streben nach eigener „höchster und vielseitiger Bildung“ formulirt er nun gegen Forster sein Ideal. „Die Sätze“, schreibt er, „daß nichts auf Erden so wichtig ist, als die höchste Kraft und die vielseitigste Bildung der Individuen, und daß daher der wahren Moral erstes Gesetz ist: bilde Dich selbst, und nur ihr zweites: wirke auf Andere durch das, was Du bist; — diese Maximen sind mir zu eigen, als daß ich mich von ihnen trennen könnte. Wie konnte ich mich aber mit ihnen in einer Lage ertragen, in der ich kaum hoffen durfte, mich dem Ideale, das meinen Geist und mein Herz beschäftigte, auch nur mit langsamen Schritten zu nähern, wie konnte mir selbst der Nutzen Ersatz sein, den ich freilich stiftete und künftig in unendlich höherem Maße gestiftet haben würde? Ich zog also das bescheidnere Loos vor, ein stilles häusliches Dasein, einen kleineren Wirkungskreis. In diesem kann ich mir selbst leben, den Personen, die mir am nächsten sind, ein heiteres und zufriedenes Leben schaffen, und vielleicht — wenn mir ein guter Genius glückliche Stunden gewährt — auch Einiges zu dem beitragen, wozu im Grunde alles Thun und Treiben in der Welt, selbst wider seinen Willen, nur als Mittel dient: zur Bereicherung oder Berichtigung unserer Ideen.“

Es war die liebenswürdige Verbindung vorurtheilsfreier Vernunft mit warmem Gefühl und frischer Phantasie, was Humboldt zu Forster hingezogen und ihn diesem zur Seite in die Mitte zwischen Männern wie Bister und Männern wie Lavater gestellt hatte. Das echt und schön Menschliche war es. Der magere Schulpedant, wie er sich einmal ausdrückt, war ihm gleich zuwider, wie der Schwärmer. Er mochte die Philosophie nicht, die sich blos mit der trockenen Analyse selbstconstruirter Begriffe, also recht eigentlich mit blos formellen Ideen beschäftige. Er gab eben so wenig auf die Philosophie, die sich mit einem phantastischen Ruck von dem Jügel des formellen Verstandes und der Logik losmacht. Er verlangte, daß



dem analytischen Geschäft in aller Wissenschaft das synthetische zur Seite gehen müsse, daß die Trennungen, die sich die Abstraction freilich nicht ersparen könne, durch die Rücksicht auf die Coexistenz des Getrennten in allem concreten Sein corrigirt werde. Als die Aufgabe der wahren Wissenschaft galt ihm, die Natur zu beobachten, und die gemachten Beobachtungen auf eine fruchtbare Art durch Ideen mit einander zu verbinden. Diese Tendenz war es, die er noch in der Lavater'schen Physiognomik achtete, und den ästhetischen Sinn hatte er bei dieser Gelegenheit als das eigentliche Organ der Wissenschaft, als „den wahren Mittler zwischen dem sterblichen Blick und der unsterblichen Urdee“ bezeichnet. Mit diesem ästhetischen Sinn hatte er Forster's Persönlichkeit selbst aufgefaßt, hatte in ihm das gleiche Gleichgewicht der mehr ideellen und der mehr sinnlichen, der Verstandes- und der Gefühls- und Phantasierichtung gefunden. Eben darum waren ihm noch später des Freundes „Ansichten vom Niederrhein“ so werth; denn auch in ihnen hatte er wieder gefunden, was immer seine Bewunderung so heftig anziehe, „strenge Wichtigkeit der Ideen mitten im glühendsten Feuer der Begeisterung.“ Aber wie sehr er in diesem Werke den ganzen Forster und in seiner Satalaübersetzung das schöne Gefühl des Freundes wiederfinden durfte: — der Gegensatz, den wir nur eben dargestellt haben, war mächtiger als jene Verwandtschaft, an der ihre Freundschaft sich ursprünglich entzündet hatte. Sie waren im letzten Grunde doch verschieden organisirt. Sie waren, zum Ueberfluß, auch äußerlich verschieden situiert. Humboldt verweigerte dem Freunde einen Aufsatz, um welchen dieser ihn ersucht hatte, weil er die Stimmung abwarten müsse, in denen die zur Vollendung des Aufsatzes nöthigen Ideen allein ihre Reife erhalten könnten. Er hatte gut reden, von der Reife im Treibhause, „die man den Ideen so giebt, indem man sich hinsetzt und nachdenkt!“ Wäre sein Freund ebenso scrupulös gewesen, so würden sein Weib und seine Kinder ohne Brot gewesen sein. Nur derjenige konnte sein Leben ausschließlich dem Zwecke der individuellen höchsten und vielseitigsten Bildung widmen, dem durch die Gunst des Glückes jede Sorge um die Noth des Lebens erspart war. Auch wenn Forster nicht Forster gewesen wäre, so würde seine finanzielle Lage ihm verwehrt haben, die Maximen seines Freundes über das „höchste Gesetz der wahren Moral“ zu theilen. Dieses Moralgesetz war in der That — so



sehr sind die Ansichten der Menschen durch äußere Verhältnisse bestimmt — ein sehr aristokratisches oder, eigentlicher zu reden, ein sehr timokratisches Gesetz. Jener war arm, und dieser war reich. Dieser Umstand würde allein nicht entschieden haben, aber er wirkte mit, um jenen zum Lobredner des Wirkens auf Andere, diesen zum Lobredner des Wirkens auf sich selbst zu machen. Aus Temperaments- und Charakterunterschied, aus Unterschied des Schauplatzes, auf dem sie standen, aus Unterschied endlich ihrer äußerlichen Lage, — aus allen diesen Gründen begannen sie zu divergiren. Immer noch wechselten sie Briefe, und es war ein schöner, auch später nie verleugneter Zug der Treue und Consistenz in Humboldt, der ihm, so oft er an Forster schrieb, die Erinnerungen seiner Studentenzeit alsbald wieder auffrischte und ihm Worte der innigsten und dankbarsten Liebe und Freundschaft in die Feder gab. Allein dennoch trat das Verhältniß zu Forster entschieden in den Hintergrund. Eine kleine Zeit, und sie waren so weit auseinander, daß sich ihre Augen und ihre Stimmen nicht mehr erreicht hätten. Beide legten sie in ihrer ganz entgegengesetzten Richtung ein Zeugniß von der Ungesundheit unserer vaterländischen Zustände ab. In der vollen Frische der Jugend zog sich der Eine von einer Stelle, die ihm die segensreichste praktische Wirksamkeit gestattet hätte, in idealistischem Quietismus, zum Behufe der Selbstbildung, in die Einsamkeit zurück. Das Vaterland war ihm nichts. Die Ideen waren ihm Alles. Nur das „Individuum“ kannte er und „die Menschheit.“ Mit dem Sanguinismus eines Knaben stürzte sich im reifsten Mannesalter der Andere in den Strudel der französischen Revolution. Das Vaterland war auch ihm nichts. Auch er war ein Kosmopolit. Auch er schwärmte für die Republik, weil er für die Idee der Freiheit der Menschheit schwärmte. Und nun entschied zwischen ihnen das Glück und der Erfolg. Forster ward rasch von den Wellen der Revolution verschlungen. Ebenso rasch warf ihn die Revolution wieder aus. Gestrandet fand er sich in namenloser Vereinsamung. Er starb, geächtet und enttäuscht, aber noch mit wundem Herzen den Glauben an die Menschheit und die Begeisterung für die höchsten Ideen bekennend. Mit dem Anderen war die Gunst aller Götter. Es war ihm verstattet, in der Muße und Einsamkeit der Selbstbildung seine Individualität zu retten. Auf's Wunderbarste gelang ihm sein Plan. Denn in-



dem er sich für sich zu bilden vorhatte, bildete er sich in der That für seine Nation. Als die Stunde kam, wo der Cultus der Individualität ein Verbrechen gewesen wäre, da trat er mit reichgebildetem Geist und Charakter für den Staat ein, der seiner bedurfte, da wirkte er mit einem von dem höchsten Idealismus durchdrungenen Gemeingeiste, mit einer durch die Müße nicht erschlafenen, sondern gestärkten Thatkraft, — ein „Staatsmann von Perikleischer Hoheit des Sinnes“ in's „Große und Ganze“.

Jener „kleine Wirkungskreis“ aber, in den er sich jetzt zurückgezogen hatte, erschloß sich ihm zugleich mit dem Himmel ehelicher Liebe. Dürfen wir der Erzählung der Herz trauen, so war es jener sentimentale Freundschafts- und Veredlungsbund in Berlin, der sich um sein Glück verdient machte. Enthusiastisch hatte er seinen Berliner Freundinnen von Therese Forster geschrieben. Diese Freundinnen nun kannten ein weibliches Wesen, dieser nicht unmännlich, und wie geschaffen für ihren Freund. So hatte sich ihnen Caroline von Dacheröden, die Tochter des Kammerpräsidenten von Dacheröden, der, ein Verwandter des Coadjutors Dalberg, in Erfurt lebte, in ihren geist- und gemüthreichen Briefen gezeigt. Sie riethen ihrem jungen Freunde ihre Bekanntschaft zu machen. Humboldt ging auf die Pläne der Frauen ein und war bald ein Gefangener in dem von zarten Händen gesponnenen Neze. Denn nun übernahm es Caroline von Lengefeld, damals noch die Gattin des Legationsraths von Beulwitz, die Angelegenheit weiter zu führen. Sie gehörte gleichfalls dem sentimentalen Berliner Kreise zu; sie und ihre Schwester Charlotte, die Braut Schillers, waren mit Caroline von Dacheröden auf's Innigste befreundet. Hin und her besuchten sich die Freundinnen in Weimar und in Erfurt. Sie lebten namentlich an dem letzteren Orte mit Dalberg, der hier als Statthalter residirte, ein gesellig höchst angeregtes und heiteres Leben, in dem es weder an Geist noch an Empfindsamkeit fehlte. Hieher kam im December 1789 Humboldt von Mainz. Bald lebte er sich in den Dalberg'schen Kreis ein. Er fand in Caroline Dacheröden mehr als er erwartet hatte. Selbst bei flüchtiger Bekanntschaft hatte Schiller sie für eine ungewöhnliche und idealische Erscheinung voll Adel und Feinheit erklärt; ein gewisser Glanz an ihr hatte ihn geblendet. In Weimar, wohin die Schwestern von Lengefeld mit ihrer Freundin und in Hum-



boldt's Begleitung zur Weihnachtszeit eine Reise machten, entschied sich die Verbindung, die für diesen das ganze Leben hindurch eine Quelle des seltensten Glücks sein sollte. Noch im Februar 1790 finden wir Humboldt in Erfurt. Mancherlei Pläne gingen damals mit seiner Verlobung Hand in Hand. Sie knüpften sich an Mainz und an Dalberg an. Inzwischen mußte er in Berlin seine juristische Laufbahn beginnen. Endlich war sein Probejahr zu Ende gegangen. Mit dem Titel eines Legationsraths verließ er den öffentlichen Dienst, um sich und seiner jungen Liebe zu leben. Die im Juli 1791 Verbundenen zogen sich auf ein Gut der Frau, nach Burgörner, in der Nähe von Mansfeld, zurück<sup>1)</sup>.

In einen neuen Kreis von Menschen war Humboldt durch seine Brautwerbung eingeführt worden. Er war der Vertrauten seiner Braut, der Stifterin seines Ehebundes vertraut geworden, und durch das Leben dauerte diese Freundschaft mit Caroline von Wolzogen. Er war durch sie und ihre Schwester mit Schiller bekannt geworden. Denn in Weimar besuchte dieser die Schwestern und von Weimar aus suchte gleich darauf Humboldt den jungen Dichter in Jena auf. Er war endlich vor Allem mit dem Coadjutor in ein überaus herzliches und nahes Verhältniß gekommen, und gerade dies Verhältniß war für jetzt das fruchtbarste. Von hier aus empfingen die Beschäftigungen Humboldt's in seiner nunmehrigen Zurückgezogenheit ihre Richtung. Dalberg war es, der den Anstoß zu der Entstehung von Humboldt's erster Schrift gab, einer Schrift, in der er gleichsam die Summe seiner bisherigen Jugendbildung, die Summe seiner nunmehrigen Denk- und Anschauungsweise gezogen hat und mit welcher eben deshalb diese ganze erste Bildungsperiode einen Abschluß erhielt.

In der Stimmung nämlich, welche Humboldt in die idyllische Einsamkeit von Burgörner geführt hatte, erregten die großen Begehrheiten in Frankreich, die von Tage zu Tage zu größeren Dimensionen anwachsende Revolution nur die Betrachtung vor Allem in ihm, wie wandelbar die irdischen Dinge seien, wie thöricht es sei,

1) Außer auf der Erzählung von Henriette Herz, beruht die obige Darstellung auf dem Briefwechsel Schiller's mit den Schwestern von Lengsfeld in dem „literarischen Nachlaß von Caroline von Wolzogen.“ Vergl. daselbst, auch für das Nächstfolgende: I. 202, 295, 329, 353, 362, 365, 372.



auf „Begebenheiten“ zu vertrauen. Die Moral, die er aus dem großen Umschwung aller Dinge zog, war die, daß man jede Begebenheit und jedes Zeitalter wie eine nützliche und erbauliche Geschichte ansehen, im Uebrigen aber nur dem unwandelbaren, inneren Ideengesetze vertrauen müsse. Er wandte sich übrigens denjenigen Studien zu, die ihm immer die liebsten gewesen waren. Er war nun ganz in einer Lage wie Jacobi und wie sie Jacobi auch ihm gewünscht hatte. Er warf sich überwiegend in das Studium der Philosophie. Kant und Platon bildeten seine Lectüre. Aber dennoch war der Einfluß der Zeit unabweisbar. Die französische Revolution war ein zu wunderbares Phänomen, als daß sie nicht immer wieder die Aufmerksamkeit auch Solcher hätte auf sich ziehen sollen, die an der Zeitgeschichte und an politischen Dingen an sich ein geringes Interesse haben. Die wachsende Tollheit der Jacobiner und die Flucht und Wiedereinziehung des Königs waren für die am wenigsten politisch gestimmten Menschen Erscheinungen, wie es die Erscheinung eines Nordlichts oder eines Kometen für denjenigen ist, dem die Astronomie die gleichgültigste aller Wissenschaften ist. Die Begebenheiten in Frankreich hatten zudem einen Charakter, ganz verschieden von dem gewöhnlichen Charakter politischer Hergänge. Die Philosophie — eine wie immer beschaffene Philosophie — hatte an ihrem Theile zum Ausbruch der ganzen Bewegung mitgewirkt, und wenn eben jetzt die Nationalversammlung über die allgemeinen Menschenrechte debattirte, so glichen ihre Debatten mehr denen einer philosophischen Akademie als denen einer gesetzgebenden politischen Körperschaft. Gerade dieser philosophische Charakter der Revolution mußte daher einem Manne Interesse abgewinnen, der für die Facta als solche und für den Pragmatismus derselben so wenig wie möglich hatte. In dieser Hinsicht daher fand sich Humboldt durch die französischen Angelegenheiten gereizt. Sie wurden ihm zum Thema politischer Philosophie, und in Briefen an seine Berliner Freunde theilte er gelegentlich seine Ideen darüber denselben mit. Es gab unter diesen Freunden Mehrere, welche so rüstige Vertheidiger der Vernunft waren, daß sie dem Apriorismus voll Begeisterung zujuchzten, womit die französische Nation ein ganz neues Rechtsgebäude an die Stelle des in Trümmer gestürzten alten Staates zu setzen im Begriff war. An einen dieser Freunde richtete im August 1791 Hum-



boldt ein Schreiben ganz anderer Ansicht<sup>1)</sup>). Er nannte sein Urtheil im Voraus paradox. Diese Paradoxie war dieselbe, die ihn schon in der Religions- und der Toleranzfrage ebensoweit von Biester wie von Lavater entfernt gestellt hatte, die ihn die Jacobi'sche Philosophie des Schauens mit Mißtrauen, den logischen Formalismus der Popularphilosophen mit Verachtung hatte ansehen lassen. Was ihm als die höchste Formel alles echt wissenschaftlichen Verfahrens gegolten hatte, Naturbeobachtung, geleitet und befruchtet durch Ideen, eben das galt ihm als höchstes Gesetz für die politische Praxis. Ebenso jetzt, ebenso angesichts des politischen Experiments der französischen Nation. Er wahrlich war nicht von politischen Vorurtheilen befangen; er wahrlich war frei von „kleingeistigem Schauder vor allem Neuen und Ungewöhnlichen“; er wahrlich übernahm nicht die Vertheidigung des Despotismus der Ludwige oder die Verurtheilung des gegen die Leiden dieses Despotismus in Entrüstung aufgestandenen französischen Volkes. Er sprach die bestimmte Ueberzeugung von den segensreichen Folgen der französischen Revolution aus. Gewiß werde sie die Ideen auf's Neue aufklären und auf's Neue jede thätige Tugend anfachen, und so ihren Segen mit der Zeit weit über Frankreichs Grenzen verbreiten. Aber doch sah er nur ein Extrem in ihr, hervorgerufen durch das Extrem des vorausgegangenen Despotismus. Doch sagte er ebenso bestimmt die Unhaltbarkeit der jetzt von der Nationalversammlung berathenen Verfassung voraus. Denn „nach bloßen Grundsätzen der Vernunft“, vollkommen aprioristisch, soll diese Verfassung gegründet werden. Und gegründet werden kann sie ja gewiß. Aber gedeihen gewiß nicht. Gedeihen kann nur eine solche, welche aus dem Kampfe des mächtigeren Zufalls mit der entgegenstrebenden Vernunft hervorgeht. Und es liegt das im Wesen der Vernunft, in der Natur alles Erkennens. Die Vernunft ist, wo es sich um praktische Schöpfungen handelt, für sich allein unzulänglich und impotent aus einem doppelten Grunde. Sie ist unzulänglich zum Erkennen der Zustände der Gegenwart, sie ist vollends unzulänglich zur Erzeugung und Bestimmung der Zukunft. Alles unser Wissen und Erkennen beruht auf allgemeinen,

1) „Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Constitution veranlaßt“ G. W. I. 301 ff.



das ist, wenn wir von Gegenständen der Erfahrung reden, unvollständigen und halbahren Ideen; von dem Individuellen vermögen wir nur wenig aufzufassen, und doch kommt, wenn ein neuer politischer Zustand auf einen alten aufgepfropft werden soll, „auf individuelle Kräfte, auf individuelles Wirken, Leiden und Genießen Alles an.“ Die Vernunft ebenso hat wohl Fähigkeit, „vorhandenen Stoff zu bilden, aber nicht Kraft, neuen zu erzeugen.“ Diese Kraft ruht allein im Wesen der Dinge; diese sind es, welche wirken. So ergiebt sich von selbst das Gesetz politischen Handelns. Man muß den Zufall wirken lassen; den Zufall, das ist „die gesammte individuelle Beschaffenheit der Gegenwart, die vorhandene Summe individueller menschlicher Kräfte.“ Der Vernunft bleibt nur das zwiefache Geschäft, jene Kräfte „zur Thätigkeit zu reizen und sie zu lenken.“ Sie verzichtet auf Alleinherrschaft: das wahre Werk des Gesetzgebers ist nicht revolutionärer, sondern reformatorischer Art.

Durch einen Zufall war dieser Humboldt'sche Brief im Januarheft der Berliner Monatschrift vom Jahr 1792 abgedruckt worden und war so ungefähr um dieselbe Zeit von dem Coadjutor gelesen worden, als Humboldt, der erwarteten Niederkunft seiner Frau wegen, von Burgörner nach Erfurt gezogen war. Man kennt die ehrenwerthe Rolle, welche Dalberg, als Förderer der Kunst und Literatur, als Gömmer aufstrebender Talente, in der deutschen Literaturgeschichte spielte. Man kennt auch die klägliche Rolle, die er während und nach der Napoleonischen Zeit in der Politik spielte. Er war überall der Mann des guten Willens. Sein Bildungseifer, seine Herzengüte, seine leicht enthusiasmirte Natur mußten ihn für den ersten Moment der Begegnung liebenswürdig erscheinen lassen: seine Oberflächlichkeit, Weichheit und Charakterschwäche mußte gediegere Naturen auf die Dauer anwidern und abstoßen. Er wäre aus Wohlwollen und Eitelkeit so gern der Mäcen aller großen Schriftsteller, er wäre am liebsten selbst ein großer Schriftsteller geworden: — hätte er zu jenem nur die Macht, zu diesem nur das Genie gehabt. Er hätte so gern durch wissenschaftliche, ästhetische und moralische Cultur einen Mustermenschen aus sich gemacht: — hätten nur die Götter nicht vor die Tugend den Schweiß gesetzt, und wäre Vorsätze fassen und sich selbst bespiegeln nicht soviel leichter als Vorsätze ausführen und handelnd sich selbst vergessen. Er wäre so gern,



vor allen Dingen, ein Musterfürst geworden, nur halb so genial wie Friedrich der Große, aber doppelt so liberal, so wohlwollend, so human wie Joseph II.: — wäre nur seine Zeit nicht in die Tage Napoleon's und des Rheinbunds, in die Tage gefallen, in denen Vaterlandsliebe, Muth und Treue der deutschen Fürsten geprüft und zu leicht befunden wurde. Noch ahnte der Coadjutor nicht, daß solche Tage bevorstünden, und daß der Kurstaat der erste sein würde, das Elend der deutschen Reichsverhältnisse, die mit Ohnmacht gepaarte Würdelosigkeit der deutschen Regierungen an den Tag zu stellen. Einstweilen sah er mit den Sympathien der deutschen Aufklärung auf das Experiment der Franzosen, in ihrem neuen Staate das Ideal der Vernunft zu realisiren. Gegenstände der praktischen und politischen Philosophie beschäftigten ihn auf's Lebhafteste. Er träumte sich bereits als den Vater seines Volkes. Wie freigebig wollte er Kunst und Wissenschaft befördern! Wie sollte die Welt erstauen, wenn ein deutscher Kirchenfürst vom Throne herab der Aufklärung Bahn brechen und Reformen betreiben würde, die den Schüler Rousseau's verriethen! Wie wollte er überall helfend eingreifen, überall das Wohl seiner Unterthanen sich angelegen sein lassen! Was hatte er für Erziehungs-, für Gesetzgebungspläne! Wie würde er in vielgeschäftiger Regentensorge sich stolz, und wie würde Kurmainz unter seinem wohlwollenden und aufgeklärten Krummstabe sich glücklich fühlen! Von solchen Träumen bewegt, in solchen Ideen lebend, las er die „Paradoxien“ seines jungen Freundes. Die bescheidene Rolle, welche hier der Gesetzgebung zugewiesen, die Kälte, mit welcher hier von der Unmöglichkeit des reinen Vernunftstaats gesprochen war, paßte ganz und gar nicht in sein System. Es gab Stellen in diesem Aufsatz, die ihn noch mehr stuzen machten. Das Princip, daß die Regierung für das Glück und Wohl, das physische sowohl als moralische, der Nation sorgen müsse, hatte der Verfasser als die Formel des „drückendsten und ärgsten Despotismus“ bezeichnet. Was blieb für eine Regierung zu thun, wenn sie sich nicht der Sorge für das Wohl ihrer Unterthanen widmen sollte? Wo war dann noch ein Ort für die Wirksamkeit des Staates überhaupt? — das waren die Fragen, mit denen der Coadjutor dem Schreiber jenes Briefes zusetzte. Er bat ihn, seine Ideen über die eigentlichen Grenzen der Wirksamkeit des Staates aufzu-



setzen. Humboldt interessirte sich für das Thema an sich. Er interessirte sich doppelt dafür, da er seiner Arbeit einen Einfluß auf die Grundsätze, auf die Regierung des künftigen Regenten von Mainz versprechen durfte. Er mußte sich gestehen, daß theoretische Principien doch einen stärkern Reiz haben, wo ihre Anwendung in der Nähe liegt. Durch Ideen zu wirken gehörte ja zu seinen schönsten Hoffnungen. Er ergriff also ein Thema, welches schon lange und oft der Gegenstand seines Nachdenkens gewesen war, über das er gelegentlich schon von Göttingen aus mit Forster correspondirt hatte. Unter den Händen wuchs ihm die Arbeit. Sie war, als er damit zu Ende war, im Mai 1792, zu einem mäßigen Bändchen geworden, welches unter dem Titel: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“ gedruckt werden sollte. In Berlin jedoch erwiesen sich die Censoren schwierig; selbst Schiller, an den sich Humboldt deshalb gewendet, hatte einen Verleger erst dann ausfindig gemacht, als dem Verfasser bereits Scrupel über den Werth seiner Arbeit gekommen waren. Indes die Publication erst auf äußere, dann auf innere Hindernisse stieß, ward sie erst vertagt, dann aufgegeben. Einzelne Bruchstücke aus dem Manuscript inzwischen hatte Viester in seiner Monatschrift, ein anderes Schiller in der Thalia abdrucken lassen. Sie waren lange das Einzige, was von dieser Humboldt'schen Jugendarbeit bekannt war. Erst seit wenigen Jahren ist aus Humboldt's Nachlasse das Ganze veröffentlicht worden, und wir sind dadurch in den Stand gesetzt, uns von der Denk- und Anschauungsweise des Verfassers, wie sie aus dem Ganzen seiner Bildung sich ebendamals gesetzt hatte, einen klaren und vollständigen Begriff zu verschaffen<sup>1)</sup>.

Der politische Gedanke, welchen die kleine Schrift durchführt, ist einfach. Er ist bezeichnet durch das Wort des älteren Mirabeau, das sie als Motto auf dem Titel trägt, das echte Verfassungsprincip bestehe darin, daß man sich wehre contre la fureur de gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes. Von dieser Krankheit war die Regierung Friedrich Wilhelm's II. auf's Hef-

1) Ausführlicheres über die Geschichte des Werks s. in der Einleitung, mit welcher C a u e r seine Herausgabe desselben (Breslau 1851) begleitete; dazu Humboldt an F. A. Wolf in den G. W. V. 46.



tigste besaßen, sie, die mit Edicten selbst das Gewissen und die religiösen Ueberzeugungen des Volkes glauben zu lenken zu können. Von dieser Krankheit zeigten sich die bedenklichsten Symptome bei dem Coadjutor, der aus Eifer, gut zu regieren, so viel wie möglich zu regieren im Sinne hatte. Humboldt hatte das Mißliche des zudringlichen preussischen Edictenwesens, sowie die ganze complicirte Maschinerie des preussischen Beamtenthums in der Nähe kennen und hassen gelernt. Er fühlte sich verpflichtet, den künftigen Regenten des Erzbisthums vor dem Fehler der Vielregiererei zu warnen und ihm das Bild eines, sich in den engsten Grenzen der Wirksamkeit bescheidenden Staates entgegen zu halten. Durch praktische Erfahrungen bedingt, auf praktische Wirkungen berechnet erscheint demnach auf den ersten Blick das ganze Humboldt'sche System. Denn für die Schilderung des entgegengesetzten Systems hatten sichtlich die Einrichtungen des preussischen Staates die Farben geliefert. Aus lebendiger Anschauung waren die Schattenseiten des aufgeklärten Despotismus mit dem Motto: Alles für das Volk, nichts durch das Volk, von dem Verfasser dargestellt. In dem Staate Friedrich's des Großen war dieser bürokratische Mechanismus, welcher „aus Menschen Maschinen macht“ und „den Geist durch leere Geschäfte abstumpft,“ während er so viele Kräfte der wirklichen Arbeit entzieht; hier war jene Vielgeschäftigkeit, jener immer wachsende Formalismus und Pedantismus, jene Endlosigkeit der Controle, jenes Schreiber- und Registraturenwesen recht eigentlich zu Hause, wie Humboldt es charakterisirte. Ganz ähnlich wie später Stein, urtheilte er schon jetzt über die nachtheiligen Folgen eines Verwaltungssystems, welches ein halbes Menschenalter später den ersten Stoß erlitt, — wie es die Staatsbeamten zum Servilismus erziehe, wie es in den Regierten den Sinn für Selbständigkeit und die praktische Fähigkeit ersticke, wie es „die Gesichtspunkte des Wichtigen und Unwichtigen, des Ehrenvollen und Verächtlichen verrücke“ und mit allem dem die ganze Nation moralisch und geistig herunterbringe<sup>1)</sup>. Es war kein Wunder, daß die Berliner Censoren bedenklich waren, einer

1) Siehe besonders S. 34 ff. der Canev'schen Ausgabe. Wir citiren nach dieser, und nicht nach den G. W., wo sich die früher allein bekannten Fragmente zerstreut und in verkehrter Folge im ersten und zweiten, das Ganze im siebenten Bande befindet.



Schrift das Imprimatur zu ertheilen, welche ebenso wie gegen den büreaukratischen auch gegen den militairischen Zopf polemisirte, welche vor allen Dingen mehr als Eine Stelle enthielt, die direkt gegen des Minister Wöllner Religionsmacherei gedeutet werden konnte, und „Begünstigung des freien Untersuchungsgeistes“ als das einzige Mittel zur Beförderung von Religiosität pries. Nicht unabsichtlich, auf der andern Seite, pries die Schrift den Fürsten, welcher Freiheit, echte Freiheit zu gewähren als seine erste, unerläßlichste Pflicht erkenne. Ganz nur auf Dalberg war das Schlußcapitel über die Anwendung der vorgetragenen Theorie auf die Wirklichkeit, nur auf Dalberg's josephinischen Eifer der Rath berechnet, daß nur nach und nach und zwar genau in der Folge die Fesseln eines Volkes zu lösen seien, wie in ihm das Gefühl der Freiheit erwache. Es war die Denkschrift eines philosophischen Politikers an einen philosophischen Regenten. Satz für Satz ging Dalberg dieselbe mit Humboldt durch; aus seinen eignen und den Humboldt'schen Ideen bildete er sich in Folge dessen ein effektisches System. „Von den wahren Grenzen der Wirksamkeit des Staats“ war eine 1793 in Leipzig erschienene Schrift betitelt. Es war Dalberg's Antwort auf die Ansichten und Vorschläge Humboldt's, das Programm, nach welchem der Coadjutor dereinst zu regieren gedachte.<sup>1)</sup>

Ein seltsames Programm; aber, genauer besehen, eine noch seltsamere Denkschrift! Denn, bei aller praktischen Beziehung nach rückwärts und vorwärts: — wie durchaus, wie rein und rücksichtslos theoretisch! Der Verfasser stellt sich zu dem Staate ähnlich wie ehemals Platon in seiner Republik, vielmehr aber wie sich die stoische und epikuräische Philosophie dazu stellte. Die Ursache ist klar. Wie diese Philosophien, so ist die Anschauung Humboldt's das Resultat einer Zeit, in welcher der lebendige sittliche Zusammenhang des Einzelnen mit der Staats- und Volksgemeinschaft erloschen ist. Der absolutistisch-büreaukratische Staat hatte sich zu einer einsamen und abstracten Macht ausgebildet, die der freien Bethheiligung des Volkes entbehren zu können glaubte und darum auch der Liebe und Anhänglichkeit des Volkes entbehrte. In Deutschland war mit dem Staatsgefühl zugleich das Nationalgefühl erstorben. Das Beste, was der Mensch

1) Cauer in der Einleitung seiner Ausgabe S. IV.



besitzt, seine Freiheit, sein intellectuelles wie sein moralisches Leben, fühlte der Einzelne durch den Staat mehr gehemmt als gefördert. Von praktischer Thätigkeit ausgeschlossen flüchtete er sich in das Ideen- und Empfindungsgebiet. Er löste sich innerlich von dem Staate los, der sich von ihm losgelöst hatte. Er suchte Befriedigung in dem Einzelleben, in der Beziehung von Individuum zu Individuum, in der idealen Gemeinschaft, welche, über den Staat übergreifend, das ganze Geschlecht umfasse. Der Gemeingeist verkümmerte zum Geiste der Geselligkeit und des freundschaftlichen Umgangs. Der Mensch gewann es über und gegen den Bürger, und in weltbürgerlichen Gesinnungen verflüchtigte sich der Patriotismus. Mit dieser in Deutschland auf's Höchste gestiegenen Stimmung hatte der Geist, welcher in Frankreich die große Staatsumwälzung hervorgebracht hatte, manches Verwandte. Die französische Nation hatte den Druck absolutistischer Regierung noch stärker empfunden. Sie war gegen den Staat, wie er war, nicht gleichgültig, sondern erbittert geworden. Sie hatte auf der andern Seite, früh geeinigt, wenigstens das Gefühl der nationalen Gemeinsamkeit niemals eingebüßt. Sie war endlich an dem Staate als solchem wenigstens durch den Glanz und den Ruhm interessirt, der an dem Namen der französischen Monarchie und an den französischen Ablern haftete. Sie war überdies, ihrem eigensten Charakter nach, mehr auf das Aeußere, auf das Handeln, auf Erfolg und Effect gestellt. Der Idealismus der sich auch hier über dem Mangel an politischer Gemeinthatigkeit entwickelt hatte, war weniger innerlich, und er ließ überdies dem praktischen Streben neben sich Raum. So geschah es, daß man hier dem Nothstaate den Vernunftstaat, dem Staate wie er war den Staat der Idee entgegensezte. So geschah es, daß man den alten Staat mit praktischem Pathos, mit revolutionärer Leidenschaft angriff und dafür einen neuen nach dem Miß der Vernunft zu errichten, den festen Versuch machte. Ebensovohl ein Seiten- wie ein Gegenstück hiezu ist die Humboldt'sche Theorie. Sie ist nichts anderes, als eine möglichst reine Formulirung des Geistes der in Deutschland dem revolutionären französischen Geiste parallel gegenüberlag. Wenn Humboldt in so ganz entgegengesetzter Richtung als Forster ging, so berührten sich doch diese Extreme in einer wesentlich gemeinschaftlichen Grundlage. Auch jener deutsche



Geist war ein revolutionärer und radicaler Geist. Er stürzt nicht um, aber er löst auf. Der bestehende Staat soll nach der Humboldt'schen Theorie nicht niedergeworfen, aber er soll beseitigt, er soll auf ein Minimum reducirt werden. Nicht ein abstracter Vernunftstaat soll an die Stelle des Nothstaats gesetzt werden, aber auch der beste Staat ist nur ein Nothstaat, nur ein notwendiges Uebel. Nicht gegen den bestimmten Staat wird ein praktischer Angriff gemacht, dafür aber verhält sich diese Ansicht negativ gegen den Staat überhaupt. Dort handelt es sich wesentlich darum, den schlechten durch den guten Staat zu ersetzen, hier dagegen um den Staat ganz und gar nicht, sondern lediglich darum, welches „im Staate die vortheilhafteste Lage für den Menschen“ ist. So steht diese Theorie durchaus im wahlverwandten Gegensatze zu der Praxis der französischen Revolution. Indem sie dieselbe bekämpft, sympathisirt sie mit ihr; indem sie mit ihr sympathisirt, predigt sie ganz entgegengesetzte Ziele und ganz verschiedene Wege.

Dem Staat gegenüber mithin befindet sich Humboldt in einer ganz ähnlichen Lage und Stimmung, wie Rousseau gegenüber der Gesellschaft und der modernen Cultur. Verstimmt wendet er sich davon ab; er zieht sich für seine Person in die Muße des Privatlebens zurück, und er macht sofort diese Verstimmung und diesen Rückzug zum System. „Wann“, ruft er aus<sup>1)</sup>, „wird der Mann aufstehen, der für die Gesetzgebung ist, was Rousseau der Erziehung war?“ Und dem Princip nach ist er selbst dieser zweite Rousseau, er selbst der Theoretiker, der den Gesichtspunkt von den äußeren physischen Erfolgen hinweg „auf die innere Bildung des Menschen“ zurückzieht. Wie aber mit Rousseau's Emile, so hätte er seine politische Theorie auch mit Kant's Kritik der Vernunft zusammenstellen können. In der That, von der Vertrautheit mit den Kant'schen Schriften legt jede Seite der Abhandlung Zeugniß ab. Nicht, daß er dadurch zum Kantianer geworden wäre. Vielleicht ist nichts so bezeichnend für den fünfundsiebenzigjährigen Mann, als die vollkommene Originalität seiner Anschauungs-, Ansichts- und Ausdrucksweise. Originalität zwar ist nicht genau der richtige Name, sofern damit mehr Ursprünglichkeit als Selbständigkeit und Eigenartigkeit der Bildung bezeichnet

1) N. a. D. S. 80.



werden soll. Denn überall sind die Einflüsse alter und neuer Schriftsteller zu spüren. Aber überall sind dieselben so vollständig verarbeitet, so eigenthümlich gegeneinander ausgeglichen, daß sie alle vor dem Eindruck dieser individuellen Humboldt'schen Bildung in den Hintergrund treten. Niemand ist bereiter zu lernen, Niemand weniger ein Mann der Schule. Niemand ordnet sich anerkennender und bescheidener den Einsichten eines Mannes wie Kant unter. Niemand ist gesicherter vor der Gefahr, sich durch Autorität bestimmen, durch geistige Bedeutenheit in einseitiger Richtung fortreißen zu lassen. Auch die Schärfe und die Systematik des großen Philosophen hat keine Gewalt über ihn. Aber er sympathisirt mit ihm von ganzer Seele. Er wird von dem Kern seiner Denkweise ergriffen, weil dies, auch ohne Kant, seine eigene Denkweise gewesen sein würde. Eben die Richtung auf den inneren Menschen, die Wegwendung von der äußeren Erscheinung nach den Tiefen des menschlichen Wesens — diesen transcendentalen Zug theilt er mit Kant. Kant folgt diesem Zuge im Gegensatz gegen die metaphysischen Systembauten seiner Vorgänger. Humboldt folgt ihm im Gegensatz gegen die äußerlichen und prunkenden Regierungs- und Gesetzgebungssysteme seines Jahrhunderts. Es ist beide Male derselbe Subjectivismus. Sie suchen beide den Menschen, den eine verkünstelte Speculation ebenso wie ein unnatürliches Staatswesen verdunkelt und versteckt hat. Es ist der alte protestantisch-germanische Zug nach Innerlichkeit und nach Selbstheit, der erneute Protest der Reformation gegen Unfreiheit und Aeußerlichkeit, was bei der allgemeinen Kümmerlichkeit unserer Lebenszustände dort eine abstracte philosophische Lehre, hier eine überspannte Theorie von den Grenzen der Staatswirksamkeit hervorbringt.

Auf den Menschen also geht diese letztere Theorie zurück. Schon auf seiner Pariser Reise hatte es ihm ja als das Wichtigste gegolten, zu beobachten, was die Revolution aus den Franzosen gemacht habe, nicht was die Franzosen aus ihrem Staate gemacht hatten. Und wie ihn die Nation mehr als der Staat, so interessirte ihn der Mensch mehr als die Nation. Der Mensch im Singularis war sein Hauptstudium: das Individuelle sein Hauptaugenmerk. Eben hierin lag zugleich das, was ihn von Kant unterschied. Nicht der abstracte, sondern der concrete Mensch, der Mensch nicht als Subject des Erkennens, sondern der ganze Mensch, der Mensch in der Harmonie



aller seiner Kräfte zog ihn an. Und hier sofort griff eine andre Sympathie ein. Je weniger er dies Ideal vollendeter Menschheit in der Gegenwart fand, wo er überall, bald auf Verstandes- bald auf Gefühlseinseitigkeit gestoßen war, desto mehr lockte ihn das Bild, das sich im Alterthum zeigte. Sein Schwelgen in der Vorstellung vollendeter harmonischer Menschlichkeit, sein eignes Streben nach allseitiger echt menschlicher Bildung, fand sich unterstützt durch die Eindrücke, welche die Geschichte des Alterthums, die Werke Homer's, Pindar's und Platon's auf ihn gemacht hatten. Mit echtem und hohem Entzücken, mit einem Enthusiasmus, der ihm von Herzen kam, und in der That mehr aus dem Herzen als aus umfassender Kenntniß, pries er „das unnennbar reizende Alterthum.“ Er verfiel dabei einer eigenthümlichen Täuschung. Ein zwiefaches Ideal nämlich stritt sich um den Vorrang in seiner Seele. Ihm war die vielseitigste Bildung Bedürfniß. Er fühlte ebenso, daß alle Bildung nichts sei ohne die intensivste Kraft. Er fand jetzt den höchsten Zweck des Menschen in der höchsten und proportionirlichsten Bildung aller seiner Kräfte zu einem Ganzen. Er nannte dann wieder die Energie die erste aller Tugenden, die Tugend, mit welcher jede andre dahinschwinde. Dies Zwiefache nun, das sich zu widerstreiten schien, verschmolz durch die Hülfe der Phantasie in seiner Vorstellung unter dem Bilde des Alterthums in Eins. Die moderne Zeit mußte diese Täuschung entgelten. Denn diese richtete sich auf Glückseligkeit, wenn es den Alten um Tugend zu thun gewesen sei; über die Sachen würden bei uns die Menschen, über die Werke die lebendige menschliche Kraft vernachlässigt<sup>1)</sup>. Es waren — man sieht es — die Gebrechen der Bildung und insbesondere des Staates des achtzehnten Jahrhunderts, die er dabei im Auge hatte. Er übersah, daß seine eigne Anschauung von der höchsten Form des menschlichen Lebens, das Gesetz, „daß Jeder nur aus sich selbst und um seiner selbst willen sich entwickle“<sup>2)</sup>, der Accent, den er auf die „Eigenthümlichkeit“ und die Achtung fremder Eigenthümlichkeit legte, er übersah, daß alles dies dem Bewußtsein moderner Bildung entstamme. Er verwechselte mit Einem Worte die sinnliche Kraft und Originalität der alten Zeit mit

1) A. a. D. S. 13.

2) Ebenbas. S. 7.



der bewußten Werthschätzung des Individuellen, die ausschließlich eine Frucht der modernen Zeit ist. Aber er lenkte ebendeshalb auch wieder ein. Wohl erkannte er, daß seine Lehre vom Individualismus weder in Sparta noch auch nur in Athen verstanden oder gebilligt worden wäre. Er mischt daher endlich antike und moderne Farben und entwirft aus Beiden das ausgeführte Bild eines Volkes, wie es vollständig seinem Ideale entsprechen würde. Ein solches Volk würde in der ungehinderten Freiheit und zugleich in der größten Mannigfaltigkeit der Verfassung sich ausleben. Mit der Feinheit wäre in ihm die Kraft und der Reichthum des Charakters gewachsen. Welche Stärke müßte in einem solchen Volke erblühen, wenn jedes Wesen sich aus sich selbst organisirte, und wenn es, ewig von den schönsten Gestalten umgeben, mit uneingeschränkter Selbstthätigkeit diese Gestalten in sich verwandelte! Wie zart und fein müßte hier das innere Dasein des Menschen sich ausbilden, welche mannigfaltigeren und feineren Nüancen des schönen menschlichen Charakters müßten entstehen, wie müßte in diesem Volke keine Kraft und keine Hand für die Erhöhung und den Genuß des Menschendaseins verloren gehen und wie unter den wohlthätigen Folgen freier Entwicklung und freier Wechselwirkung sogar dem unvermeidlichen Elende unseres Geschlechtes ein großer Theil seiner Schrecklichkeit genommen werden<sup>1)</sup>!

Die jugendliche Begeisterung indeß, mit welcher dieses Bild entworfen ist, nimmt dem Raisonnement des Verfassers nichts von seiner Schärfe und Folgerichtigkeit. Der Mensch, wie gesagt, und zwar der innere Mensch in der vollen Kraft und Harmonie seines Wesens bildet den Ausgangspunkt desselben. Diesen Gesichtspunkt vorangestellt, ergibt sich Beruf und Wirkungsweite des Staates mit Nothwendigkeit. Dies Ziel zu erreichen ist Freiheit die erste, unerläßlichste Bedingung. Alle Zwecke, die sich die Staatskunst in der Regel vorsetzt, Macht, Blüthe, Wohlstand, fallen demjenigen Staate von selbst zu, der durch Gewährung der höchsten Freiheit die eigentlich schöpferische Kraft, den Menschen, sich entwickeln, erhöhen und veredeln läßt. Gerade diese Kraft dagegen, das Einzige was unbedingten Werth hat, der Endzweck, um dessen willen erst alle jene Lebensgüter wünschenswerth erscheinen,

1) A. a. O. S. 37. 38.



gerade der lebendige Mensch wird verletzt, wo Wohlstand und Aufklärung unmittelbar hervorgebracht und von der allein thätigen Regierung den Bürgern aufgedrungen werden. Der Staat ist des Menschen wegen, nicht der Mensch des Staates wegen. Die Staatseinrichtung ist an sich nicht Zweck, sondern nur Mittel zur Bildung des Menschen. Hinweg daher mit aller positiven Sorge für das Wohl der Nation! Alles was der Staat für den Menschen und damit mittelbar für sich thun kann, ist, daß er nichts thue. Das Positivste was er leisten kann, ist Enthaltung von aller Einwirkung auf die selbständige Thätigkeit seiner Bürger. Er wäre in Wahrheit überflüssig, wenn es nicht Eins sofort gäbe, was ihn unentbehrlich machte. Wie nämlich Freiheit die Bedingung der Menschenbildung, so ist Sicherheit die Bedingung der Freiheit. Sicherheit ist zugleich das Einzige, was der Mensch sich selbst allein nicht verschaffen kann. Sicherheit zu gewähren, sowohl gegen auswärtige Feinde wie gegen innere Zwistigkeiten, ist daher die einzige Aufgabe des Staates. Dies ist sein Begriff: er ist eine Sicherheitsanstalt. Auch diese seine Aufgabe jedoch hat er so zu erfüllen, daß sie dem letzten Zweck, der Freiheit, nicht hinderlich werde. Nur zum Behufe, nicht auf Kosten der Freiheit hat er diese Sicherheit gewährende Wirksamkeit zu entfalten. Er benutze im Gegentheil auch für diese ihm spezifisch-zustehende Sphäre soviel wie möglich die auf dem Wege der Freiheit sich entfaltenden individuellen Kräfte. Seine Kriege z. B. führe er wo möglich nicht blos mit stehenden Armeen; seine Wehrkraft werde nicht blos in dem Geiste soldatischer Subordination, sondern vor Allem in dem Opfermuth freier Bürger gesucht. Für die Erhaltung der inneren Sicherheit bediene er sich keines Mittels, welches unmittelbar auf die Sitten und den Charakter der Nation einzuwirken berechnet ist. Keine Sorge für das Erziehungswesen, keine Aufsicht über die Religion, keine Sitten- und Luxusgesetze! Einzig und allein auf solche Handlungen hat der Staat sich auszubreiten, welche unmittelbar und geradezu in fremdes Recht eingreifen; er wird das streitige Recht entscheiden, das verletzte wieder herstellen und die Verleger bestrafen müssen. Aber auf allen diesen Gebieten, dem Gebiete der Polizei-, Civil- und Criminalgesetzgebung, muß immer wieder jenes Grundprincip die Grenzen seiner Wirksamkeit bestimmen, daß der Mensch



nicht dem Bürger geopfert und die Sicherheit nicht durch Mittel erzielt werde, welche die Freiheit mehr, als schlechterdings nothwendig, beschränken. Ziemlich ausführlich geht sofort von diesem Gesichtspunkt aus der junge Jurist auf das Detail der Gesetzgebung ein. Man wird daran erinnert, daß er der Schüler Klein's, des thätigsten Gehülfen Carmer's gewesen und daß seine Jugend in die Zeit der Entstehung des Preussischen Landrechts gefallen. Nur daß sein Landrecht sich von dem Preussischen kaum weniger entfernen würde, als der Staat, welchen er concipirt, von dem Staate Friedrich's des Großen. Es giebt in seinem Codex, um nur Einiges zu erwähnen, keinerlei Beschränkungen der Ehescheidung; es giebt schlechterdings kein Testamentsrecht; sein Strafgesetzbuch empfiehlt die möglich gelindesten Strafen und will die der Ehrlosigkeit gänzlich ausgeschlossen wissen; noch der überwiesene Verbrecher — mit so rücksichtsloser Consequenz wird die Theorie der Freiheit und des Individualismus durchgeführt — soll mit der zartesten Schonung seiner Menschen- und Bürgerrechte behandelt werden, und auch dem Sträfling darf Belehrung und Besserung nicht aufgedrungen werden; denn es ist das „Recht des Verbrechers“, nicht mehr als die gesetzmäßige Strafe zu leiden.

Wenn aber Freiheit die Eine und wesentlichste Bedingung der höchstmöglichen Bildung des Menschen ist, so ist eine zweite obgleich mit der Freiheit verbundene die Mannigfaltigkeit der Situationen. Auch der freieste und unabhängigste Mensch, in einförmige Lagen versetzt, vermag sich nur unvollkommen zu bilden. Freiheit ist nicht Isolirung; der Individualismus soll nicht zum Atomismus werden. Es gilt, den Menschen durch so viele Bande als möglich mit seinen Mitbürgern zu verschlingen. Die Fesseln des Staates sind nur zerschlagen, um dafür die Bande freier Gesellung zu vervielfältigen. Aus dem lästigen Zwang des Staates flüchtet Humboldt in die Kreise, in denen seine eigene Jugend soviel Glück und Genuß gefunden, in die Kreise der Familie, der Freundschaft und des geselligen Umgangs. Unter dem Bilde einer edlen Gesellschaft stellt sich ihm die ganze in einem Staate lebende Nation dar. An die Stelle des Staatsvereins tritt, seinem Ideal nach, der „Nationalverein“; es ist, wie er sagt, „das freie Wirken der Nation unter einander, welches alle Güter bewahrt, deren Sehnsucht die Menschen



in eine Gesellschaft führt.“<sup>1)</sup> Und wie zum Genießen, so erweist sich die freie Geselligkeit auch zum Handeln tauglich. Der Kunst des Umgangs tritt die Gewöhnung an freiwillige Verträge zur Seite. Der Individualismus befriedigt sich nicht bloß in der Societät, sondern, so oft es praktische Zwecke gilt, in der Bildung freier Associationen. Jede Erreichung eines großen Endzwecks erfordert Einheit der Anordnung. Ebenso jede Verhütung oder Abwehrung großer Unglücksfälle. Allein nicht bloß durch Staatsanstalten, auch durch Nationalanstalten läßt sich diese Einheit hervorbringen. Es werde einzelnen Theilen der Nation und ihr selbst im Ganzen nur Freiheit gegeben, sich durch Verträge zu verbinden. Selbst Sicherheitsmaafregeln, so weit sie vorbeugender Natur sind, mögen durch freiwillige Verträge statt durch Verordnungen des Staates begründet werden. Die würdigste Aufgabe des Letzteren ist auch in dieser Beziehung, daß er daran arbeite, „sich selbst entbehrlich zu machen.“ Er hat dahin zu streben, „die Menschen durch Freiheit dahin zu führen, daß leichter Gemeinheiten entstehen, deren Wirksamkeit an die Stelle des Staates treten könne.“<sup>2)</sup>

Sicherlich sind das gesunde und richtige Principien, das Princip der Freiheit gegenüber der Praxis des Absolutismus, der Gedanke der Selbstregierung gegenüber dem System büreaukratischer und polizeilicher Bevormundung, Volksthätigkeit statt Fürsten- und Beamten-thätigkeit, Regierung von unten statt Regierung von oben, das Recht freier Association statt der omnipotenten Einmischung und Alleinthatigkeit des Staates.<sup>3)</sup> Aber das ist ebenso sicherlich eine überspannte und unrichtige Anwendung guter Principien. Es war ein schlechter Staat und eine schlechte Praxis, wogegen diese Theorie anging. Dasjenige was sie an die Stelle setzte, war überhaupt kein Staat und

1) A. a. O. S. 176.

2) Ebenda. S. 114.

3) In England, dem Lande, welches in der Praxis der Selbstregierung die älteste Erfahrung gemacht hat, ist ebendeshalb die Humboldt'sche Jugendschrift, nach ihrer vollständigen Bekanntmachung, einer Uebersetzung gewürdigt worden. Vergleiche die radicalisirende Besprechung dieser von Joseph Coult hard besorgten Uebersetzung (London, 1854) in der Westminster-Review, New Series Nr. 12, Octob. 1854 S. 473 ff.



war eine praktische Unmöglichkeit. Es war freilich nicht die Meinung, dasjenige, was hier als die Forderung der Vernunft hingestellt war, ohne Weiteres und mit Eins in die Wirklichkeit zu übersetzen: — der Individualismus ist seiner Natur nach nicht revolutionär. Aber wohl waren diese Forderungen, in ihrer radicalen Consequenz, unverträglich mit der Existenz irgend welches Staates, unfruchtbar zur Erzeugung irgend welcher Organisation, — sie waren lediglich auflösender und negativer Natur. Was anhangsweise in einem Schlußcapitel auszuführen versucht wird, das hätte billig das Thema der ganzen Schrift bilden sollen. Es wäre die Aufgabe gewesen, die Rechte der individuellen Freiheit im Staate zur Geltung zu bringen, dem Staate selbst aus den Kräften des individuellen Lebens eine neue Lebenskraft zuzuführen. Statt dessen wird hier die Freiheit nur neben dem Staate gefunden; der Staat selbst bleibt unverbessert wie er war, der Feind der Freiheit, der ebendeshalb nur in einen Winkel gedrängt und soviel wie möglich unschädlich gemacht werden müsse. Freiheit ist nach Humboldt nur möglich, wo Sicherheit ist, Sicherheit ist nur, wo eine letztentscheidende Macht, wo ein Staat ist. So scheint durch die eignen Grundlagen der Theorie ein positives Verhältniß zwischen der Einzelfreiheit und der Staatsmacht postulirt zu sein. Dennoch kommt die Theorie zu einem solchen positiven Verhältniß mit Nichten. Der unentbehrliche Staat und der absolute Endzweck, der freie Mensch, schließen nicht einen Bund, sondern sie setzen sich wie zwei feindliche Parteien in einem Rechtshandel auseinander. Sie begrenzen sich, sie schließen sich gegenseitig aus, sie stoßen sich ab. Soviel der Staat Macht besitzt, soviel hat die Nation an Freiheit eingebüßt. Der Freiheit, deren die Regierten genießen, ist so viel, als die Regierenden, die im Besitz der Macht sind, ihnen übrig gelassen haben. Volksfreiheit und Staatsmacht ist nicht identisch, sondern es sind entgegengesetzte Correlata. Der Absolutismus scheint auf den Kopf gestellt: die Wahrheit ist, daß der Staat noch immer absolutistisch, die Beherrschten, soweit sie beherrscht sind, noch immer unfrei sind. Nicht das Wesen, nur der Umfang der Regierung ist anders geworden; sie nahm früher die ganze Fläche des nationalen Lebens, sie nimmt jetzt nur einen einzelnen Punkt dieser Fläche ein. Schön wäre es, nach Humboldt, freilich, wenn die Verhältnisse des Menschen und des Bürgers soviel als möglich zusam-



mensielen, aber doch nur alsdann und doch nur soweit als das letztere so wenig eigenthümliche Eigenschaften fordert, daß sich die natürliche Gestalt des Menschen, ohne etwas aufzuopfern erhalten kann. Beides soll wohl verbunden sein. Er fühlt, daß es darauf ankomme, „den Zweck des Staates im Ganzen und die Summe aller Zwecke der einzelnen Bürger durch ein festes und dauerndes Band freundlich mit einander zu verknüpfen.“ Allein das Mittel, welches er vorschlägt, ist die Verweisung des Staats auf das Departement der Sicherheitsbeschaffung. Das Band, welches er herstellt, ist ein lediglich negatives, nicht sowohl ein Band, als eine Barriere. Nicht von der Staatswirksamkeit als einer durch Freiheit getragenen, sondern von den „Grenzen“ jener und dieser handelt die ganze Schrift.

Es lag in der That so nahe, jenes positive Band ausfindig zu machen. Je mehr den Verfasser Alles darauf hinzuleiten scheint, um so charakteristischer für seine Eigenthümlichkeit und für den Charakter der Zeit ist es, daß er dennoch daran vorbeiging. Er empfiehlt so lebhaft für alle Zwecke des Gemeinlebens, selbst für einzelne in das Gebiet der Sicherheit gehörige, freie Verbündung und Selbstregierung: in dem Augenblick, wo er diese Forderung des Self-Government auf die Sphäre der Staatsanstalt ausdehnen sollte, weicht er zurück vor der Vorstellung des Staates, von der er nicht loskommen kann, als einer Schranke der Freiheit. Nun wehrt er jeder Verwechslung zwischen Staatsverfassung und Nationalverein, — als ob diese Verwechslung nicht gerade das Wesen der von ihm so hochgepriesenen Staaten des Alterthums gewesen wäre, als ob, für untergeordnete Zwecke nicht noch immer Raum genug und Bedürfniß genug zu privater Geselligkeit und freier Association übrig bliebe! Nun ist er so gut Rousseau'sch, nun hängt er einem so abstracten Individualismus an, daß er gegen die Identificirung der Staats- und der Nationalverbindung aus dem Grunde protestirt, weil er Repräsentation und Majoritätenentscheidung nicht gelten lassen mag, — als ob auch nur kleinere Societäten sich auf die Dauer dieser Einrichtungen entschlagen könnten! Ja, er ist, aus eben diesem Grunde, ängstlich besorgt vor jeder größeren Vereinigung; nur in kleineren Associationen sieht er keine Gefahr für den „Menschen.“ Sein Individualismus hat eine weichliche Scheu vor jeder auf breiterer Basis



errichteten Organisation. Vollkommen klar erkennt er die eigentliche Aufgabe. Die originellste Selbständigkeit soll mit der mannigfaltigsten und innigsten Vereinigung der Menschen zusammen bestehen. Das Privatinteresse der Bürger soll verstärkt und doch das öffentliche dadurch nicht geschwächt werden. Die Lösung dieser Aufgabe liegt offenbar, sie liegt handgreiflich in einer Verfassungsform, die auf dem Princip der Selbstregierung, der Mitbetheiligung Aller am Staate, der politischen Organisation des Volkes bis in die kleinsten Kreise hinein zu errichten wäre. Gerade bei diesem Punkte jedoch hört das Interesse und hört die Erfindungskraft des Verfassers vollständig auf. In einer Zeit, wo die Frage nach der besten Verfassung in der französischen Nationalversammlung verhandelt worden war und in Folge dessen alle Welt beschäftigte, läßt Humboldt dieselbe vollkommen in der Luft schweben. Es genügt ihm, den Staat „unschädlich“ gemacht zu haben. Sein Interesse ist erschöpft, nachdem er „den Menschen“ gerettet hat. Die Verfassung des Staates sei welche sie wolle, wenn nur der Mensch in diesem Staate so vortheilhaft wie möglich gestellt, wenn er nur menschlich zu leben und sich zu bilden so wenig wie möglich gehindert ist.

Ist aber der Mensch und nicht der Staat sein positives Interesse, so liegt auch der Schwerpunkt der ganzen Abhandlung in denjenigen Partien, die das humanistische Ideal Humboldt's zu entwickeln versuchen. Von dieser Theorie des Humanismus sind die politischen Auseinandersetzungen zwar nach dem nächsten Zwecke der Schrift die ausgeführtesten, aber sie sind nichtsdestoweniger nur ein Theil, ein angewandter Theil derselben. Wir lernen den Kern der Schrift, den Mittelpunkt der Humboldt'schen Denkweise, die Eigenthümlichkeit seiner eigenen Persönlichkeit vollständiger erst aus denjenigen Abschnitten kennen, die positivere und innerlichere Seiten des menschlichen Wesens entwickeln als die, mit welcher dasselbe dem Staate zugekehrt ist. Es ist das religiöse und das ästhetische Verhalten des Menschen.

Der Abschnitt sogleich, welcher von der Religion handelt, — nur die weitere Ausführung eines schon früher entworfenen Aufsatzes — gehört ohne Frage zu den schönsten Stücken der Humboldt'schen Abhandlung. Nie ist dies Thema in einem freieren und größeren Sinne behandelt worden. Nur Lessing hätte ebenso dar-



über schreiben können. Nur die „Reden über die Religion“ sind in verwandtem Geiste geschrieben. Auch Schleiermacher's Anschauung indeß ist einseitig und utriq, wie es nach einer andern Richtung die Kant'sche ist, im Vergleich zu der hier sich darstellenden. Denn in das Innerste des Menschen wird hier die Religion zurückverlegt. Sie ist „ein Bedürfniß der Seele.“ Alle Formen, welche im Laufe der Geschichte die Religion angenommen hat, alle Vorstellungen, an die sie sich heftet, alle Cultusweisen, mit denen sie sich umgiebt, sind aus jenem Bedürfniß hervorgetrieben, dies Bedürfniß durch keine einzelne von ihnen vorzugsweise bedingt. Der Kampf, in welchem Lessing sich aufrieb, der Kampf gegen die Unterwerfung der Religion unter die Autorität des Buchstabens und unter den Glauben an zufällige Geschichtswahrheiten, der Protest, welchen Kant gegen den statutarischen Kirchenglauben erhob, die Beseitigung alles Dogmatismus und aller Mythologie von dem inneren Wesen der Religion, womit Schleiermacher auftrat — das Alles liegt der Humboldt'schen Ansicht im Rücken. Was immer von äußerlichen Beziehungen an das fromme Gefühl sich ansetze: nur in diesem letzteren sucht er das Wesen und die Berechtigung der Religion. Er ist gleich entfernt davon, die religiöse Empfindung mit dem Alten vom Königsberge dem Imperativ der Pflicht unterthan zu machen, wie davon, sie mit dogmatischer Härte wie der Redner über die Religion zum „Grundverhältniß des menschlichen Daseins“ zu stempeln. Er läßt sie gelten als eine wichtige Seite des inneren Menschen und freut sich, mit liebevollem Eingehen auf die Zustände religiös gestimmter Gemüther, des Einflusses, der aus solcher Stimmung auf die Ideenform, wie auf die Handlungsweise der Menschen übergeht. Aber damit nicht genug. Nicht bloß, daß er in allen Religionen die Religion zu finden und zu achten weiß: er fordert gleiche Berechtigung auch für diejenige Gemüthsverfassung, die sich religiöser Ideen gänzlich entschlagen zu können. Er emancipirt die Religion von aller äußerlichen Form: er erhebt zu einem Analogon von Religion auch die moralische Gesinnung, die ohne die Vorstellung von Gott und Unsterblichkeit nach einem Ideal von Vollkommenheit ringt. Sein Standpunkt ist der des absoluten Humanismus. Seine Achtung vor dem ewig Menschlichen in der unendlichen Mannigfaltigkeit der menschlichen Eigenthümlichkeit umfaßt so gut den Vielgläubigen, wie den



Ungläubigen, so gut den Götter- und Götzenverehrer, wie den Atheisten, so gut die gläubig fromme, wie die männlich prometheische Gesinnung. Gleich theilnehmend und verstehend schildert er die erstere und schildert er die letztere. Soweit ist sein Humanismus von der Philosophie Kant's insicert, daß er den Kern der Menschennatur in dem Moralismus erblickt und die Reinheit der Moralität in ihrer unbedingten Unabhängigkeit und Autonomie sieht. Aber jener Kern scheint ihm nicht verloren, wo er von religiösen Ideen und Empfindungen umhüllt ist, diese Reinheit scheint ihm nicht gefährdet, wenn der sittliche Wille sich in Gefühl und Begeisterung umsetzt. Zu dem ersteren Bilde, scheint es, haben ihm Männer wie Jacobi gesehnen, zu dem letzteren entnimmt er einzelne Farben dem Göthe'schen Prometheus-Gedichte, bei Weitem das Meiste der Stimmung seiner eigenen Seele. In der That: er zeichnet sein eigenes Bild. Er selbst ist es, der sich an der „Idee der Vollkommenheit“ genügen läßt, ohne „die Summe alles moralisch Guten in ein Ideal der Gottheit zusammenzufassen.“ Er selbst, der, in der Kraft der Jugend, „durch die Fülle seiner Ideen und das Bewußtsein seiner inneren Stärke, sich über den Wandel der Dinge erhoben fühlt.“ Er selbst fühlt sich, ohne Gott und Unsterblichkeit, als einen der Gottheit vollen Mann, dessen Herz auch ohne die Vorstellungen der Religion, ein „heilig glühendes Herz“ ist. Denn jene Idee der Vollkommenheit ist ihm „nicht blos kalte Idee des Verstandes“, sondern „warmes Gefühl des Herzens.“ Er läßt diejenigen gewähren und weiß sie zu verstehen, „die es unwiderstehlich von der durch Sinne und Phantasie dem Menschen erreichbaren Welt zum Ahnden eines übermenschlichen Wesens, zum Hoffen unvermittelter Anschauung in anderen Perioden des Daseins fortreißt.“ Aber er selbst „findet einen wollustvolleren Reiz in dem Bestreben, eingeschränkt auf die Welt, für die ihm Empfänglichkeit gewährt ist, die sinnliche und unsinnliche Natur reger zu verweben, dem Zeichen einen reicheren Sinn und der Wahrheit ein verständlicheres, ideenfruchtbareres Zeichen zu leihen;“ er selbst entschädigt sich „für das Entbehren jener trunkenen Begeisterung hoffender Erwartung durch das ihn immer begleitende Bewußtsein des Gelingens seines Bestrebens.“ Er weiß wohl, was so Viele zu der Vorstellung eines allweisen Schöpfers und Ordners der Welt führt: es ist die dem Geiste des Men-



schen so natürliche Neigung, „weisheitsvolle Ordnung in einer zahllosen Menge mannigfaltiger, vielleicht mit einander streitender Individuen zu bewundern.“ „Allein Andern“, so fährt er fort, und jeder Zweifel, daß er seine eigene Denkweise darlegt, muß schwinden, — „Andern“ ist gleichsam die Kraft des Individuums heiliger, Andere fesselt diese mehr, als die Allgemeinheit der Anordnung“, und diesen daher stellt sich natürlicher der andre Weg dar, der Weg, „auf welchem das Wesen der Individuen selbst, indem es sich in sich entwickelt und durch Einwirkung sich gegenseitig modificirt, sich selbst zu der Harmonie stimmt, in welcher allein der Geist wie das Herz des Menschen zu ruhen vermag“<sup>1)</sup>).

Dergestalt setzt er dem Göttlichen das Menschliche, dem Aeußeren das Innere, dem Allgemeinen und Ganzen das Einzelne und Individuelle entgegen. In dem Letzteren, und zwar in dem Bilde der schönen menschlichen Individualität fassen sich alle seine Sympathien und seine idealen Vorstellungen zu einem letzten Ideal und wie in einem Focus zusammen. Ob er die fromme oder unfrome Gemüthsweise schildert: er hat dabei immer das in sich harmonisch gestimmte Gemüth, das „wahrhaft schöne, von Kälte und Schwärmerci gleich ferne Dasein“ im Auge. Es kommt von dem wohlwollenden Geist seiner Denkweise, wenn er dabei den Einwand nicht gelten lassen will, als treffe seine Darstellung nur auf den von der Natur und den Umständen begünstigten Menschen zu. Der Einwand ist nichts desto weniger begründet. Sein Humanismus ist wesentlich aristokratisch gefärbt; nur daß diese aristokratische Färbung ganz mit seinem Idealismus und sein Idealismus ganz mit seinem Aesthetismus zusammenfällt. Seine Auseinandersetzungen über die Religion finden ebendeshalb ihre Ergänzung in den Excursen über das Wesen der Kunst und die Bedeutung des Schönen. Durchaus vom Standpunkte des Menschen natürlich, faßt er auch den Begriff der Kunst, und er steht insofern abermals zu Kant. Durchaus vom Standpunkte der Aesthetik aber faßt er auch umgekehrt den Begriff des Menschen, und dies abermals entfernt ihn von Kant. Im Anschluß an die Kritik der Urtheilskraft zunächst versinnlicht er die Kunst ganz so wie er die Religion versinnlichte. Es ist „das Bild der menschlichen

1) N. a. D. S. 65 — 73.



Empfindung“ was der Mensch in allen schönen Künsten aufsucht. Das ästhetische Gefühl, wonach „die Sinnlichkeit Hülle des Geistigen und das Geistige belebendes Princip der Sinnenwelt ist“, macht das wahre Gepräge der Menschennatur aus. „Das ewige Studium dieser Physiognomik der Natur bildet den eigentlichen Menschen.“ Sein Wesen liegt in dieser ästhetischen Verbindung der „Sehnsucht nach der unsichtbaren und des Gefühls der süßen Unentbehrlichkeit der sichtbaren Welt.“ Hierin wurzelt sowohl das Schöne wie das Erhabene. Hier ebenso ist der Ursprung aller philosophischen Systeme zu suchen. Mit dieser Ansicht von der ästhetischen Natur des Menschen geräth nun aber Humboldt in Collision gegen den Kant'schen Moralismus. In eine ähnliche Collision wie sie später Schiller erfuhr und dadurch zu lösen suchte, daß er die Tyrannie der „Pflicht“ gegen die „Neigung“ in ein isopolitisches Verhältniß beider verwandelte. Auf eine andere der Kant'schen Anschauung näher bleibende Weise löst für jetzt Humboldt die Aufgabe. Die Idee des Erhabenen findet er ohnehin nicht im Widerstreit mit dem „unbedingt gebietenden Gesetze.“ Sie allein macht es dem Menschen allererst möglich, diesem Gesetze auf eine menschliche, durch das Gefühl vermittelte Weise zu gehorchen. Aber auch das Schönheitsgefühl thut der Reinheit des moralischen Willens keinen Abbruch. Denn es soll nicht etwa als Antrieb zur Moralität dienen. Es soll nur zwischen dem abstracten Gesetze und der concreten Anwendung desselben vermitteln; nur mannigfaltigere Anwendungen für jenes Gesetz soll es ausfindig machen als dem kalten und darum minder feinen Verstande zu entdecken gelingen würde. So weit geht die Humboldt'sche Entwicklung kaum über die Ausföhrung Kant's von dem Schönen als „Symbol des Sittlichguten“ hinaus. Allein er beruhigt sich dabei nicht. Ästhetischer als Kant, sinnlicher als Schiller, vindicirt er sofort der Sinnlichkeit eine viel tiefer gehende Berechtigung, eine viel eingreifendere Bedeutung für die Sittlichkeit als Beide. Ausgerüstet selbst mit jenem ästhetischen Geföhle, in welchem er die Quelle aller echt menschlichen Erzeugungen erblickt, macht er geradezu die sinnliche Natur zum Träger der moralischen Kraft. Er vermittelt nicht Pflicht und Neigung in einem Dritten, sondern die strengste Ausübung der Pflicht scheint ihm verträglich, vielmehr sie scheint ihm bedingt durch das vollste Gewähren-



lassen, durch die eifrigste Pflege der Sinnlichkeit. Aus dem Boden der Sinnlichkeit sieht er die schönsten Früchte des intellectuellen Strebens ersprießen, ja er spricht hier zuerst einen später weiter verfolgten Lieblingsgedanken aus: die Analogie des geistigen Schaffens und des körperlichen Erzeugens. Aus dem Boden der Sinnlichkeit aber sieht er ebenso die praktische Thätigkeit in ihrer höchsten Vollendung hervorgehn. Für dasjenige, was Kant in abstracter Weise als den Gipfel der geistigen Natur des Menschen hingestellt, erblickt er in der sinnlichen Natur die tragende Basis, die nährende Wurzel. Es ist die Platonische Lehre vom *ἔπος*, die sich mit der Kant'schen vom kategorischen Imperativ verbindet. „Alle Stärke“, so läßt sich dieser Platonisirte Kantianismus vernehmen, „stammt aus der Sinnlichkeit, und, wie weit entfernt von dem Stamme, ist sie doch noch immer, wenn ich so sagen darf, auf ihm ruhend. Wer seine Kräfte unaufhörlich zu erhöhen und durch häufigen Genuß zu verjüngen sucht, wer die Stärke seines Charakters oft braucht, seine Unabhängigkeit vor der Sinnlichkeit zu behaupten, wer so diese Unabhängigkeit mit der größten Reizbarkeit zu vereinen bemüht ist, wessen gerader und tiefer Sinn der Wahrheit unermüdet nachforscht, wessen richtiges und feines Schönheitsgefühl keine reizende Gestalt unbemerkt läßt, wessen Drang, das außer sich Empfundene in sich aufzunehmen und das in sich Aufgenommene zu neuen Geburten zu befruchten, jede Schönheit in seine Individualität zu verwandeln, und, mit jeder sein ganzes Wesen gattend, neue Schönheit zu erzeugen strebt: — der kann das befriedigende Bewußtsein nähren, auf dem richtigen Wege zu sein, dem Ideale sich zu nahen, das selbst die kühnste Phantasie der Menschheit vorzuzeichnen wagt.“<sup>1)</sup> So spricht, sagten wir, der Platonisirte Kantianismus sich aus. Die Wahrheit ist: nicht eigentlich eine Theorie wird uns vorgetragen, sondern die Humboldt'sche Individualität selbst giebt sich in dieser Schilderung des Menschheitsideals preis, — ebenso wie wir nur eben nicht eine Theorie über die Religion, sondern das individuelle religiöse Bekenntniß Humboldt's zu hören bekamen.

Es ist dasselbe Bild der Humboldt'schen Individualität, eben das Bild, um dessen Ausstellung es uns zu thun ist, welches schließ-

1) A. a. O. S. 90 — 96.



lich, wie in seiner Staats-, seiner Religions- und seiner ästhetischen Theorie, so auch in den wenigen Sätzen sich widerspiegelt, die man seine Geschichtsphilosophie nennen könnte. Auch hier wieder dieser ästhetisirte Kantianismus, diese zugleich so durchaus moderne und zugleich so durchaus antiheldnische Denkweise — ein virtualistischer Humanismus, ein individualistischer Harmonismus. Es ist die innere Kraft des Menschen, die in der Kette der Generationen sich auslebt, um in wunderbarer Vielseitigkeit das Wesen des ewig Menschlichen an den Tag zu bringen. Humboldt spricht den Gedanken einer humanistisch gewendeten Theodicee aus. „Alles was auf der Erde geschieht, ist gut und heilsam, weil die innere Kraft des Menschen es ist, welche sich Alles, wie seine Natur auch sein möge, bemeistert, und diese innere Kraft in keiner ihrer Aeußerungen je anders als wohlthätig wirken kann.“ Dies in der Kraft der Individualität wirkende Menschliche ist die die Geschichte erzeugende Macht. Aus ihm heraus muß die Geschichte verstanden und bearbeitet werden. Die Wendepunkte der Geschichte sind aus den periodischen Revolutionen des menschlichen Geistes zu erklären; die ganze Geschichte unseres Geschlechts ist als eine natürliche Folge der Richtungsänderungen der menschlichen Kraft zu begreifen.<sup>1)</sup>

Wir haben uns lange, mit Absicht lange bei Humboldt's Jugendschrift verweilt. Er hat nie wieder etwas von gleicher Abgeschlossenheit, in gleich strengem und gleich übersichtlichem Gange geschrieben. Von allen seinen Schriften ist diese am wenigsten Fragment. Auch sie enthält nicht eigentlich ein wissenschaftliches System; wohl aber enthält sie das System der Humboldt'schen Individualität. Alle Züge seines geistigen Charakters haben wir in diesem ersten jugendlichen Erguß, wie in noch geschlossener Knospe beisammen. Die stark ausgeprägte Neigung für individuelle Eigenthümlichkeit, die hohe Achtung für die Freiheit und für die innere Würde des Menschen, die Tendenz zur Stärke und Festigkeit des Charakters, verbunden mit der Tendenz zu universalistischer Bildung, die gleichgewogene Hinnneigung zu dem Alterthum in der Schönheit und plastischen Vollendung seiner Bildungen, und zu dem Geiste der neuen Zeit in seiner

1) A. a. D. S. 178. 179, womit zu vergl. „Ideen über Staatsverf.“ a. a. D. S. 310. 311.

H a v m, W. v. Humboldt.



Vielseitigkeit, seiner Bewußtheit und seinem Subjectivismus, die stark hervortretende Sinnlichkeit, auf deren Spitze sich der sublimste Spiritualismus erhebt, die Empfindungstiefe neben der Gedankenklarheit, der Geschmack für den Epikuräismus neben einer stoischen Ader, die Beschäftigung mit politisch-praktischen Fragen neben einer ganz in's Innerliche zurückgewandten, in Ideen lebenden Gesinnung. So erscheint uns in dieser Schrift Humboldt, der Jüngling. Dem Jüngling aber blieb im Wesentlichen auch der Mann und der Greis treu. Noch in den Sonnetten seines Alters oder in den Briefen, welche er am Abend seines Lebens an jene Freundin schrieb, die ihm zuerst in Pyrmont begegnet war, finden sich Stimmungen und Ansichten ausgedrückt, die nur wie eine leise Schattirung der Sätze aussehen, die seine Jugendschrift aufstellte. Dennoch erfuhren alle Züge dieses vielseitigen Wesens eine Vertiefung, und die Gunst des Schicksals war es, die ihm in verschiedenen Lebensperioden bald diese bald jene Richtung in aller Breite und Ausführlichkeit zu verfolgen gestattete. In dem Cultus des Schönen und in der bewundernden Liebe des Alterthums sahen wir sein jugendliches Wesen sich für jetzt am meisten zusammennehmen. Eben dies waren die Richtungen und Bahnen, in denen am Ende des Jahrhunderts der deutsche Geist überhaupt, in der Flucht vor den praktischen Interessen einer kümmerlichen Gegenwart sich erging. Auch Humboldt war in selbstgewählter Muße von diesen Interessen hinweggewandt. Er folgte seiner eigenen Individualität und er folgte zugleich dem Zuge des deutschen Geisteslebens, wenn er dem Alterthum und der Dichtung die Studien dieser Muße widmete. Es bedurfte nur eines persönlichen Anstoßes durch verwandte Individualitäten, um ihn ganz in diese Dinge hineinzuziehen. Und schon hatte er in dem Dalberg'schen Kreise den Meister der Alterthumswissenschaft und ebenda den jungen Dichter kennen lernen, der zur Meisterschaft im poetischen Handwerke aufstrebte. Friedrich August Wolf und Schiller wurden für Humboldt die Vermittler für das philologische und für das ästhetische Studium. Von ihnen gelockt und geleitet vertiefte er sich erst in das eine, dann in das andere. Wir folgen ihm in die neue Bildungs- und Lebensperiode, an deren Schwelle er angelangt war.