

Klaus Giel

## Die Sprache im Denken Wilhelm von Humboldts Zum 200. Geburtstag von Wilhelm von Humboldt \*

### *Summaries*

The article presents the thesis that it is not possible to understand the basis of HUMBOLDT'S philosophy of language if one isolates it from the total context of his thinking and if one interprets it – as has always been done up to now – from the viewpoint of idealistic, neo-Kantian or neo-romantic philosophy. HUMBOLDT'S conception of language has rather developed out of a philosophy in which reason had given up the claim of being able to set reality, as a transcendental object, against reason. Human thinking and feeling, as HUMBOLDT realizes under the influence of his experience in Rome, develop in close connection with historical experience: the manner in which the individual comprehends reality is influenced by the experiences and conceptions of past generations. In HUMBOLDT'S thinking, the place of the absolute reflexion of Idealism is taken over by the historical consciousness which liberates Man from the power of metaphysical dogmas and puts him in a position to activate fully all his inherent possibilities. The liberation from a metaphysics, which imagined to find its support in the actual existence, becomes the real purpose of education. Nothing appears to be final to him who is thus educated; he incorporates the whole of reality in a horizon which is open to the future. He is not the guardian and keeper of an existing order but represents the faith in the future of a society of mature people. For HUMBOLDT, the medium and the organ of this education is language. If language is interpreted and spoken as language, it liberates men from the "spider webs of dogmatical thinking" and incorporates everything that exists, Arts and Sciences, in an open horizon – the World. The national language is anything but the manifestation of the national spirit, but rather an indication for the openness to the world of a national culture and society. Language enters the centre of education and becomes – contrary to PESTALOZZI'S opinion – the fundament of teaching, because in language – in contrast to the artificial languages – the meanings of the signs are not strictly determined. Therefore, language can continually renew and rejuvenate itself in the confrontation with reality.

Cet essai soutient la thèse, que l'on ne peut cerner la philosophie linguistique de HUMBOLDT si on l'extrait du contexte général de sa pensée et si on l'interprète – comme jusqu'à présent – de façon idéaliste, néokantienne ou néoromantique. La conception linguistique de HUMBOLDT fut de fait élaborée en philosophant sur le fait que la raison avait abandonné la prétention de s'opposer à la réalité en tant qu'objet transcendant. Ainsi que le reconnaît HUMBOLDT sous l'influence de son expérience romaine, la pensée et la sensibilité humaines évoluent en un rapport historique: les expériences et les conceptions des générations passées se retrouvent dans la façon par laquelle l'individu éprouve la réalité. A la place de la réflexion absolue de l'idéalisme entre en jeu, chez lui, la conscience historique qui libère l'homme de l'emprise de dogmes métaphysiques et lui permet d'épanouir pleinement ses possibilités. L'auto-libération d'une métaphysique qui croyait s'approprier le soutien au Soi, devient le sens premier de la culture. Rien ne semble définitif à l'individu ainsi éduqué: il englobe toute la réalité dans un horizon ouvert sur l'avenir. Il n'est ni le gardien ni le protecteur d'un ordre existant, mais personnifie au contraire la croyance future d'une société d'hommes émancipés. Pour HUMBOLDT, la langue est le médium et l'organe de cette culture. Si la langue est comprise et parlée en tant que langue, elle libère l'homme des «méandres de la pensée dogmatique» et englobe tout ce qui subsiste, Art et Science, dans un horizon ouvert: le monde. La langue nationale n'est pas moins que la manifestation de l'esprit populaire, mais pourtant un indice de l'ouverture au monde d'une culture nationale et d'un ordre social. La langue prend une place prépondérante au sein de la culture et devient, au lieu de la conception pestalozzienne, le fondement du cours, du fait que l'importance des signes n'est pas irrémédiablement fixée en elle. Dans le conflit avec la réalité, la langue peut se renouveler et rajeunir sans cesse.

---

\* Erschienen in: Zeitschrift für Pädagogik, Jg. 1967, Heft 3, S. 201-219. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

Der Aufsatz vertritt die These, daß man die Wurzel der Sprachphilosophie HUMBOLDTS nicht zu fassen bekommt, wenn man sie aus dem Gesamtzusammenhang seines Denkens herauslöst und – wie es bislang geschehen ist – idealistisch, neukantianisch oder neoromantisch interpretiert. Die Sprachauffassung HUMBOLDTS wurde vielmehr in einem Philosophieren entwickelt, in dem die Vernunft den Anspruch aufgegeben hatte, sich die Wirklichkeit als transzendentes Objekt entgegensetzen zu können. Menschliches Denken und Empfinden, so erkennt HUMBOLDT unter dem Eindruck seines Rom-Erlebnisses, bilden sich in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang aus: in der Art, wie der einzelne die Wirklichkeit erfährt, sind die Erfahrungen und Auffassungen vergangener Generationen am Werk. An die Stelle der absoluten Reflexion des Idealismus tritt bei ihm das historische Bewußtsein, das den Menschen von der Herrschaft metaphysischer Dogmen befreit und ihn in die Lage versetzt, das ihm Mögliche voll zu entfalten. Die Selbstbefreiung aus einer Metaphysik, die den Halt am an sich Seienden zu gewinnen vermeinte, wird zum eigentlichen Sinn der Bildung. Dem so Gebildeten erscheint nichts als endgültig: er holt die gesamte Wirklichkeit in einem zukunfts offenen Horizont ein. Er ist nicht der Bewahrer und Behüter einer bestehenden Ordnung, sondern verkörpert den Zukunftsglauben einer Gesellschaft von mündigen Menschen. Medium und Organ dieser Bildung ist für HUMBOLDT die Sprache. Wenn die Sprache als Sprache aufgefaßt und ausgesprochen wird, befreit sie den Menschen von den „Spinnweben des dogmatischen Denkens“ und bringt alles Bestehende, Kunst und Wissenschaft, in einen offenen Horizont, die Welt, ein. Die Nationalsprache ist nichts weniger als die Manifestation des Volksgeistes, wohl aber ein Indiz für die Weltoffenheit einer nationalen Kultur und Gesellschaftsordnung. Die Sprache rückt in das Zentrum der Bildung ein und wird, anstelle der PESTALOZZISCHEN Anschauung, zum Fundament des Unterrichts, weil in ihr – im Unterschied zu den Kunstsprachen – die Bedeutung der Zeichen nicht eindeutig festgelegt ist. Daher kann sich die Sprache in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ständig erneuern und verjüngen.

In den Jahren seines römischen Aufenthaltes hat HUMBOLDT seinen philosophischen Standpunkt neu durchdacht und begründet. Am 22.10.1803 schreibt er an BRINKMANN: „Sonst pflegte ich mich in eine einzige Individualität einzuspinnen, und die ganze Welt in sie gleichsam aufzunehmen; jetzt scheinen sich mir alle im Ganzen der Menschheit zu verlieren“<sup>1</sup>. Unter der Menschheit versteht HUMBOLDT nicht die Summe aller Menschen, sondern die Humanitas, dasjenige, was alle Menschen zu einer Einheit über alle Schranken der Nation und Religion hinaus verbindet, die „in einen Strauß gewundene Summe aller Erfahrungen und Genüsse, aller Gedanken und Empfindungen, aller Geburten des Genies und Bestrebungen des Willens“<sup>2</sup>. Diese Einheit, so führt HUMBOLDT weiter aus, sei eine reale, erfahrbare Einheit, eine solche also, die nicht erst durch einen abstrakten Begriff gestiftet werde. Er versucht daher, sie mit den „belebenderen Ausdrücken des Ganzen und Vollen“ zu umschreiben<sup>3</sup>, die er den abstrakten, reinen Begriffen, womit er expressis verbis das absolute Ich FICHTES meint, entgegensetzt. Diese reale Einheit wird zum Ausgangspunkt der Philosophie, die HUMBOLDT zwar auch eine Metaphysik nennt, die sich jedoch dadurch von den bisherigen Systemen unterscheidet, daß sie keine hinterweltlerischen Gespenster mehr enthält.

Die Sprachstudien und die sprachphilosophischen Ansätze, die HUMBOLDT auf der spanischen Reise und dem darauffolgenden Aufenthalt in Paris konzipiert hatte, wurden in Rom in den Problemzusammenhang der Menschheitsphilosophie einbezogen und aus ihm weiterentwik-

---

<sup>1</sup> Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav von Brinkmann, hg. u. erl. v. A. LEITZMANN, Leipzig 1939, S. 154.

<sup>2</sup> An Brinkmann, a. a. O. S. 156.

<sup>3</sup> An Brinkmann, a. a. O. S. 156.

kelt. Diese Menschheitsphilosophie wird zwar nicht in einer ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus ausgebildet, wohl aber bildet der Idealismus den Hintergrund, vor dem sie sich abheben möchte. Und eben diese Abhebung vom Idealismus ist es, wie wir im folgenden zeigen wollen, die die Menschheitsphilosophie in die Sprachphilosophie einmünden läßt. Wenn sich diese Behauptung aufrechterhalten ließe, stünde die Sprachphilosophie HUMBOLDTS weder durch ihr Energeia-Prinzip dem sogenannten subjektiven Idealismus nahe, noch aber wäre sie eine Form der [201/202] Selbstvollendung des deutschen Idealismus, eine Form also, in der der Geist in seine unvordenkbaren Ursprünge einkehrt, in den Volksgeist etwa, wie er sich im Mythos manifestiert. Wir behaupten vielmehr, daß die HUMBOLDTSche Sprachphilosophie in den Denkbereich des Nachidealismus gehört, wenn man den Grundzug des nachidealistischen Denkens in dem Versuch einer Überwindung der Metaphysik der Subjektivität sieht.

Um den römischen Neuanfang in voller Schärfe herauszustellen, müßte man ihn von der vorangegangenen Individualitätsphilosophie abheben. Wir müssen uns hier jedoch darauf beschränken, lediglich den Hintergrund anzudeuten, vor dem sich die Individualitätsphilosophie entwickelt hatte.

Man bekommt die HUMBOLDTSche Konzeption der Individualität nicht in den Blick, wenn man nicht berücksichtigt, daß sie im Zusammenhang mit den frühen staatsphilosophischen Schriften ausgebildet wurde. Die Entdeckung der Individualität als einer geistigen Form und konstitutiven Kraft ist bei HUMBOLDT ganz eng verbunden mit der Einsicht, daß keine Form der Gesetzgebung moralisch oder gar religiös begründet werden kann. Der aufgeklärte Gesetzgeber kann sich nicht mehr auf den Willen einer Gottheit berufen, zumal zu seinem Aufgeklärtsein die – FEUERBACH vorgreifende – Einsicht gehört, daß die Gottheiten Projektionen des leidenden und gestaltenden Menschen sind und auf diesen zurückgeführt werden müssen<sup>4</sup>. Die staatliche Gesetzgebung kann daher nicht mehr – wie im klassischen Altertum – als die Errichtung des Reiches der Gottheit auf Erden gelten, sie hat keine welterschaffende Kraft mehr. Ebensowenig kann die Gesetzgebung eine moralische Verbindlichkeit beanspruchen. In der Form von Gesetzen bekommt man in einem Subsumtionsverfahren nur die Handlungen als solche zu fassen ohne Rücksicht auf den handelnden Menschen. Die konkrete Person spielt hier bestenfalls die Rolle eines „besonderen Umstandes“, der das besondere Ausfallen einer Handlung bewirkt. Die Handlung wird hier nicht durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Person „definiert“, der konkrete Mensch schafft und erzeugt sich nicht durch seine Handlungen, er ist daher auch nicht im vollen Sinne Subjekt seiner Handlungen. Subjekt der Handlungen kann, wo sie unter Gesetz fallen, d. h. in dem, was sie sind, durch die Subsumtion unter Gesetz definiert werden, niemals die konkrete Person, sondern nur ein extramundanes Ich sein, das in der Form kategorischer Imperative in das konkrete Leben hineinragt.

In den letzten Bemerkungen ist schon die philosophische Position ins Spiel gekommen, die in den staatsphilosophischen Schriften artikuliert wird. In [202/203] ihnen sagt HUMBOLDT sich vom Glauben an die Selbstkonstitution eines sittlichen Allgemeinwillens los. Er verläßt damit den Weg, der von ROUSSEAU direkt in den Idealismus führte, für den dann die Gesetzgebung zum ersten – negativen – Schritt der Selbstsetzung eines extramundanen, absoluten Subjektes wurde, in deren Mit Vollzug der Mensch sich aus den Bedingtheiten seiner tierischen Natur (HOBBS) und gesellschaftlichen Unnatur (ROUSSEAU) befreite, um dadurch die unbedingten Möglichkeiten der Wirklichkeitsgestaltung zu gewinnen. Weil die Freiheit hier die Kraft des Sichheraussetzens aus der Wirklichkeit, die als bloß bedingende in den Blick kommt, angesehen wird, können die darin gewonnenen Möglichkeiten nur den Charakter reiner Formen (Ka-

---

<sup>4</sup> „Allein so ist Religion ganz subjektiv, beruht allein auf der Eigenthümlichkeit der Vorstellungsart jedes Menschen. Wenn die Idee einer Gottheit die Frucht wahrer geistiger Bildung ist, so wirkt sie schön und wohlthätig auf die innere Vollkommenheit zurück“ I 66.

tegorien oder Schemata der Sinnlichkeit) haben, innerhalb deren der konkrete Mensch sich die Wirklichkeit immer schon zum Vorschein gebracht hat. Die Wirklichkeit wird zum transzendentalen Objekt; in den reinen Formen aber vergegenständlicht das absolute Subjekt die Wirklichkeit und hebt sie als gegenständliche in sich auf. Zwar wird immer erst in der konkreten Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ans Licht gebracht, was potentia möglich ist, aber die konkrete Erfahrung bleibt prinzipiell doch nur die Aktualisierung vorgegebener Potenzen. Wirklich kann nur sein, was auch vernünftig ist<sup>5</sup>.

Uns kommt es hier allein auf die Feststellung an, daß HUMBOLDT mit der Einschränkung der Kompetenz des Staates den Anspruch aufgibt, die konkrete Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in apriorische Bahnen lenken zu können. Der menschlichen Produktivität kann und darf nicht vorgegriffen werden: der einzelne Mensch wird zur Durchbruchstelle aller produktiven Kräfte, die ihre Möglichkeiten in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit ergründen müssen. Die Erscheinungsweisen der Wirklichkeit können nicht mehr als Formen der Selbstentfaltung der absoluten Vernunft verstanden werden; eine deduktive, allgemeingültige Phänomenologie ist unmöglich geworden. Dies besagt aber auch umgekehrt, daß die allgemeingültigen Denkformen keine Weisen mehr sind, in denen die Vernunft sich in die Wirklichkeit herabsetzt und sie zu ihrem Gegenstand macht. Die allgemeingültigen Vernunftformen haben für HUMBOLDT keine konstitutive Kraft mehr, die schlüssige Demonstrierbarkeit ist für ihn kein untrügliches Kriterium für die Wahrheit. Die Wirklichkeit selber behält etwas „Zufälliges“, mit dem es von Mal zu Mal fertig zu werden gilt. Weil es aber keine [203/204] im Wesen der Vernunft begründbaren Kategorien und Methoden gibt, mutet HUMBOLDT dem Wissenschaftler zu, Lehrer zu sein: nur durch die Berührung mit der „jungen Kraft“ kann der Wissenschaftler der Gefahr entgehen, dem Gewohnten und Bewährten den Schein einer metaphysischen Begründung zu verleihen, der Gefahr auch, das Errungene dogmatisch zu verhärten.

Der konkrete Mensch wird also für HUMBOLDT zum Thema des Philosophierens, eines Philosophierens zumal, das selber als spezielle Leistung eines Menschen verstanden werden muß. Es kann sich weder auf die göttliche Offenbarung noch auf die Selbstsetzung der absoluten Vernunft berufen. Es hat seinen Ausgangspunkt vielmehr in der kulturellen und gesellschaftlichen Situation und nicht in einer „intellektuellen Anschauung“, die, wie HUMBOLDT gegen FICHTE einwendet, keine Anschauung ist, oder in einem Allgefühl, das kein Gefühl ist, wie er gegen JACOBI geltend macht<sup>6</sup>. Und eben die Zeitsituation, wie HUMBOLDT sie sah, machte für ihn die Rückfrage auf den Menschen besonders dringlich: Auch die Kulturgebiete, so beschreibt HUMBOLDT die Lage, haben sich zu Geltungsbereichen von Gesetzen, die das Verhalten determinieren, verselbständigt. Die Kultur ist dem Menschen fremd geworden. In den kulturellen Tätigkeiten und gesellschaftlichen Funktionen erschließt der Mensch nicht mehr die Wirklichkeit als seine Welt, er eignet sich darin nicht mehr die Wirklichkeit an, indem er sich für sie sensibilisiert, sondern die Kultur und die Gesellschaft beanspruchen den Menschen nur noch als austauschbaren Inhaber von Fertigkeiten, die aus jedem Verstehenshorizont ausgebrochen sind. Nicht nur in der Staatsverwaltung „sind die Geschäfte beinahe mechanisch und die Menschen Maschinen geworden“, auch die Gewerbe erfordern äußerlich erwerbbarere Fertigkeiten, die der Einsicht nicht mehr bedürfen und den tätigen Menschen zu Geheimnissen geworden sind. Der Sinn der Tätigkeiten und Funktionen kann nur noch durch

---

<sup>5</sup> Das jedenfalls ist der Kern der HUMBOLDT'schen Kritik an SCHELLING. In dem Brief an BRINKMANN vom 31. März 1804 heißt es: „Ich habe, seit meinem letzten Briefe an Sie . . . das SCHELLING'sche Buch über das Academische Studium und TIECK'S Minnelieder gelesen. Das erste hat mir ein unendliches Vergnügen gemacht. . . . Allein billigen kann ich bei weitem nicht alles. Die unglückliche Sucht, was man a posteriori weiß, auch a priori als nothwendig erweisen zu wollen, herrscht auch da. . . . Dann ist auch für mich zuviel Verachtung des Zufällig-Wirklichen darin . . .“ (Briefe an Brinkmann a. a. O. S. 167).

<sup>6</sup> Brief vom 22. Oktober 1803 an Brinkmann, a. a. O. S. 167.

eine ausdrückliche Reflexion beigebracht werden. Die gesamte schriftstellerische Arbeit HUMBOLDTS wird so von der Frage nach dem Sinn der kulturellen Funktionen bewegt<sup>7</sup>. Das Verständlichmachen [204/205] des Sinnes der Tätigkeiten und Funktionen wird für ihn zum Ziel der Allgemeinbildung, die für HUMBOLDT nicht im Gegensatz zum banausischen Erwerbssinn steht, sondern deren „Hauptzweck“ er darin sieht, „so vorzubereiten, daß nur für wenige Gewerbe noch unverstandene, und also nie auf den Menschen zurückwirkende Fertigkeit übrigbleibe“<sup>8</sup>.

Die Auflösung der Religion und Metaphysik in das menschliche Wesen und die Reduktion der Kultur auf den Menschen bliebe aber eine bloße Behauptung und das menschliche Wesen selber eine metaphysische Setzung, wenn es nicht gelänge, das Zustandekommen der religiösen und metaphysischen Projektionen und das Fremdwerden der Kultur zu erklären. Wir müssen es uns hier versagen, die Stadien der Reduktion der Kultur auf den Menschen im einzelnen darzustellen, und uns darauf beschränken, sie bloß zu benennen.

Gerade weil die produktiven Möglichkeiten des Menschseins nicht aus der Idee oder dem Begriff des Menschseins oder der Vernunft deduziert werden können, bekommt man sie nur als schon verwirklichte zu fassen. Sie haben sich immer schon in den Werken und Produkten der Kultur, der Wissenschaft und in den Institutionen verwirklicht. Weil nun aber die Werke der Kultur und die Institutionen die Lebensführung des mit und in ihnen lebenden Menschen beeinflussen, verleiten sie den philosophischen Betrachter, nach den außermenschlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu fragen. Durch die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Werke der Kultur verliert man aber die Produktivität des Menschseins aus dem Blick: Die Transzendentalphilosophie verlegt ja den schöpferischen Akt als immer schon geschehene Ur-tat in den Rücken des Menschseins, selbst die absolute Vernunft kann sich nur als Bild und Nachschöpfung einer schon bestehenden Ordnung [205/206] verstehen. Wo man also den Grund der kulturellen Produkte aus dem Menschen herausverlegt, verliert man ihren kreativen Charakter aus dem Blick, dies „an“ ihnen, daß sie nicht begründet sind, sondern begründend, daß sie eine neue Lebensordnung ermöglichen und nicht durch eine schon bestehende Ord-

---

<sup>7</sup> Hier ist eine allgemeine Bemerkung über den sachlichen Wert der HUMBOLDT'schen Fragmente angebracht. HUMBOLDT schreibt nirgendwo als Fachmann: er will weder **als** Historiker noch als Sprachforscher zu irgendwelchen, immer auch durch die spezifischen Methoden einer Wissenschaft entstandenen Problemen Stellung beziehen. Es geht ihm nirgendwo um die Lösung von Sachfragen. Alle seine Abhandlungen sind vielmehr Stücke einer umfassenden Selbstdarstellung und deshalb notwendig fragmentarisch. Wenn man seine Abhandlungen philosophisch nennen darf, und wie anders soll man diese Produkte einer dauernden Selbstreflexion nennen?, könnte man geradezu sagen, das Philosophieren wird für HUMBOLDT zum Medium der Selbstbildung. Diese Feststellung impliziert allerdings auch die, daß für HUMBOLDT der gesellige Verkehr im Sinne SCHLEIERMACHERS nicht mehr der angemessene Ort der Selbstdarstellung ist. Der gesellige Verkehr, der seinen Mittelpunkt im freien Gespräch hat, konnte nur unter der Voraussetzung der persönlichen Bindung an irgendeinen Beruf und der sich darin entfaltenden Wirklichkeitserfahrung bildend sein. Das Gespräch wurde dann zum Erfahrungsaustausch, in dem die je subjektiven und bornierten Erfahrungen „allgemein“ wurden.

Die Reflexion dagegen wird dort zum Organ der Selbstdarstellung, wo der Beruf nicht mehr der Ort der Wirklichkeitserfahrung ist, wo das Verhältnis zur Wirklichkeit gebrochen, die Fähigkeit der naiven Bindung verlorengegangen ist und die Frage nach dem Sinn der Tätigkeiten und Funktionen aufbricht. Die Frage nach dem Sinn der menschlichen Tätigkeiten kann aber nur da aufbrechen, wo die Kultur dem Menschen in dem Sinne davongelaufen ist, daß die einzelnen Kulturgebiete zu festumrissenen Geltungsbereichen von Gesetzen geworden sind, so daß sie des persönlichen Einsatzes und der totalen Bindung der darin tätigen Menschen gar nicht mehr bedürfen. Diese gesellschaftliche und kulturelle Situation setzt dann einen unerfüllten Innenraum der Seele frei und verhindert eine unreflektiert-naive Bindung. Man kann sich hinter alle seine Tätigkeiten zurückziehen, ein pünktlicher, beinahe penibler Diplomat und doch nichts weiter als Diplomat sein.

HUMBOLDT'S Denken entzündet sich also, und diese Einsicht sollte unsere allgemeine Bemerkung erbringen, an der auch unsere Zeit bestimmenden Tatsache des „doppelten Menschen“, der die unausgefüllten Räume des eigenen Inneren in dem Maße entdeckt, in dem er nur noch als Funktionär von der sozialen und kulturellen Wirklichkeit gefordert ist.

<sup>8</sup> XIII 277.

nung ermöglicht sind. Als wirkliche Schöpfungen bekommt man, nach HUMBOLDT, die Werke nur durch die Frage zu fassen, wie in ihnen und durch sie dem Menschen die Wirklichkeit zugänglich gemacht wurde, also durch die Frage nach dem Wirklichkeitssinn, der in den Werken gestaltet wurde. Die Frage nach der Erscheinungsweise der Wirklichkeit wird jedoch im alltäglichen Dahinleben nicht gestellt, weil wir hier nur an der stabilen Vorhandenheit (existentia) der Dinge und Sachverhalte interessiert sind und ihre Erscheinungs- und Gegebenheitsweise als selbstverständlich und unproblematisch hinnehmen. Die Erscheinungsweise – das Wesen – der Dinge und Sachverhalte muß daher in einer eigenen Leistung sichtbar gemacht, aus unserem alltäglichen, durch vitale Bedürfnisse geleiteten Umgang mit der Wirklichkeit herausgerissen werden. Dabei wendet der Betrachter in einer interesselosen, ästhetischen Haltung den Blick von den vorkommenden Dingen und Sachverhalten ab und bildet eine Art des Sehens aus, das nicht in den Umgang mit den Dingen eingebunden ist und durch vitale Bedürfnisse geschärft wird. Dieses – HUMBOLDT nennt es idealisches – Sehen streift die Bedingtheit des Blickes durch die Umgangserfahrung ab und bringt sich selber durch Darstellungen als „reines“ Sehen hervor. Durch die Darstellungen wird zugleich die Wirklichkeit als rein gesehene zum Vorschein gebracht, so, wie sie erscheint, wenn wir uns nicht leiblich mit ihr auseinandersetzen, sie nicht berühren, betasten oder begreifen. Was darin letztlich zum Vorschein gebracht wird, ist unser durch die Umgangserfahrung nicht bedingtes Bezogensein auf die Wirklichkeit. Das idealische Sehen, das sich in Darstellungen vollendet, wird daher immer auch zur Bildung (Darstellung) der menschlichen Kräfte: es befreit sie aus ihrer Dumpfheit. Durch das idealische Sehen eignet sich der Mensch die Kräfte als Sichtweisen der Wirklichkeit an, er verfeinert und differenziert dadurch seinen Wirklichkeitssinn<sup>9</sup>. Die Bildung der Kräfte wird zur Bildung des Menschen, ihre Darstellung zur menschlichen Selbstdarstellung. In dieser bildenden An- [206/207] eignung der Kräfte macht sich der Mensch unabhängig von der Wirklichkeit, in die er leiblich eingelassen ist. Seine Selbstdarstellung wird zur Darstellung seiner durch die Wirklichkeit nicht bedingten Beziehung zu ihr. Er läßt sich in dem sehen, was er unabhängig von der Wirklichkeit ist, in seiner Idealität. Als gebildetes Individuum – ein natürliches Individuum ist für HUMBOLDT nur das unbegreifliche und unerhebliche Ausgefallensein allgemeinmenschlicher Erscheinungsformen – wird der Mensch zum Inbegriff der Welt in individuo vorgestellt. Doch genau an diesem Punkt, an dem die Individualität sich in sich selbst vollendet und alle schöpferischen Kräfte in sich aufhebt, ergibt sich für HUMBOLDT eine eigentümliche Schwierigkeit. Die gebildete Individualität setzt sich aus der Wirklichkeit heraus, bedarf ihrer nicht, und beginnt sich monadisch abzuschließen. Alles, was die so gebildete Individualität hat, sind ihre originellen Sichtweisen der Wirklichkeit: Ansichten, die ohne das absolute Ich im Rücken, nicht schon deshalb verbindlich sind, weil sie von der Wirklichkeit nicht bedingt sind. Die Kräfte, die sich in der Selbstdarstellung der Individualität vollenden, hören auf, wirklichkeitsgestaltende Kräfte zu sein: die bloßen Ansichten haben keine Gewähr mehr dafür, daß in ihnen etwas außer ihnen selbst gesehen wird. Die Selbstdarstellung der Individualität wird so zur kraftlosen Selbstbespiegelung in einem wirklichkeitslosen, Bereich der reinen Innerlichkeit, die, weil sie die Wirklichkeit verloren hat, traumhaft und phantastisch wird<sup>10</sup>. Ehe wir uns nunmehr der Menschheitsphilosophie im ein-

<sup>9</sup> Das idealische Sehen, das für uns zu einer nie zu vollendenden Kunst geworden ist, war bei den Griechen, in der Meinung HUMBOLDTS, am vollkommensten entwickelt weil ein gütiges Geschick sie in ein Verhältnis zur Wirklichkeit setzte, in dem sich das idealische Sehen von allein, gleichsam natürlich, einstellte. Den „Vorzug“ der Griechen sieht HUMBOLDT darin, daß sie nur sahen und erlebten, was sie auch darstellen konnten. „Dadurch, daß das charakteristische Merkmal der Griechen noch mehr in der Darstellung dessen, was sie waren, als in diesem selbst, oder doch nur dadurch in ihm liegt, verdienen sie schlechtweg das Ideal zu heißen ... sie kannten nicht das Umtreiben in Gedanken und Empfindungen, hinter denen jeder Ausdruck zurückbleibt, und was sich nicht freiwillig und natürlich in das zwiefache Reich des Lebens und der Dichtung stellte, gehörte nicht in ihren reinen, sonnigen Horizont“ III 197 f.

<sup>10</sup> Die Zweifel an der „individuellen Wahrheit“ artikuliert HUMBOLDT im Brief vom 9. August 1790: „Schließen

zelen zuwenden, müssen wir versuchen, die Voraussetzungen schärfer in den Griff zu bekommen, die zum Scheitern der reinen Individualitätsphilosophie führten.

Die vorrömische Individualitätsphilosophie hatte zur unabdingbaren Voraussetzung die Fähigkeit des Absehenkönnens von der Wirklichkeit, an die der Mensch in geschichtslos-vitalen Interessen gekettet ist. In der Kraft des Sich-los-reißen-Könnens sah HUMBOLDT die Manifestation der menschlichen Freiheit als der Fähigkeit des unbedingten Anfangenkönnens. Nur unter der Voraussetzung dieser Fähigkeit kann der Mensch die schöpferischen Kräfte aus der Wirklichkeit herausreißen und in ihrer durch die Verwirklichung nicht modifizierten Ursprünglichkeit sehen lassen. Das bedeutet [207/208] aber: Es ist dem Menschen möglich, gleichzeitig zu werden mit allen schöpferischen Menschen. Diese Möglichkeit ist ihrerseits wieder darin begründet, daß die Kräfte unmodifizierbar im Fundus des Menschseins liegen. Darin wiederum zeigt es sich, daß die Freiheit als eine negative und unmittelbare Größe verstanden wurde. Mit ihr lösen wir uns zwar aus der Wirklichkeit, und darin sind wir absolut, wir haben aber nicht die Kraft, uns in dieser Absolutheit zu begreifen. Wir können uns die Kraft des Anfangens nicht wahrhaft aneignen, sie nicht mehr produktiv werden lassen. Die gebildete Individualität wird unproduktiv: sie kann zwar alles dem Menschen mögliche in sich aufnehmen, aber nichts in eigenes Leben und Wirken verwandeln. Sie gerät daher in einen Zustand, an dem niemand mehr als HUMBOLDT selbst gelitten hat<sup>11</sup>. Mit anderen Worten: Indem der Mensch sich zur Individualität emporbildet, wird er zwar zum Subjekt der Wirklichkeit; er kann sich jedoch nicht in seiner Subjektivität begreifen. Die Freiheit bleibt dem Menschen äußerlich. So gesehen bleibt der frühe HUMBOLDT tatsächlich im Vorhof des Idealismus stehen. Es darf hier jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß er, besonders in dem Fragment, dem LEITZMANN den Titel „Theorie der Bildung des Menschen“ gab, nahe daran war, das Tor in den Idealismus aufzustoßen.

So ergab sich für HUMBOLDT die Frage, wie die schöpferischen Kräfte als solche zu erfassen und anzueignen seien, wenn sich dazu weder der eigene Ansatz der Individualitätsphilosophie noch der idealistische eignet. In beiden Ansätzen wurden die Kräfte dadurch depotenziert, daß ihnen eine Substanz unterschoben wurde, daß sie auf einen außer ihnen selbst liegenden Ursprung zurückgeführt werden sollten. Die neue Position der Menschheitsphilosophie, der wir uns jetzt zuwenden wollen, wird daher durch die Abweisung jedweden Substanzbegriffes umrissen. „Nichts Lebendiges und daher keine Kraft keiner Art kann als eine Substanz angesehen werden, sondern sie ist eine Energie, die einzig und allein an der Handlung hängt, die sie in jedem Moment ausübt“<sup>12</sup>. Für die folgenden Überlegungen wird auch die positive Bestimmung der Kraft wichtig werden: „Keine Kraft ist mit dem, was sie bis jetzt gewirkt hat, vollendet. Sie erhält mit jedem Wirken Vermehrung; sie hat schon einen nie bekannten Überschuß über jedes ihr Wirken, und ihre künftigen Erzeugnisse lassen sich nicht nach den vorhergehenden berechnen. Es kann und muß ewig fort Neues entstehen“<sup>13</sup>. Daraus ergibt sich

---

und demonstrieren ist mir nicht mehr Mittel die kleinste Wahrheit zu finden . . . Das thu ich wohl wenn ich mit Menschen, die mir fremd sind, sprechen, gar streiten soll, das ist meine exoterische Lehre. Aber in mir werd ich doch so oft von Dingen ergriffen, zu denen keine Demonstration mir reicht. Die sind mir esoterische Lehren. Das dringt so stark auf mich ein, daß jeder Zweifel weicht, und meine Seele von dieser Wahrheit glüht. Bedenk ich dann aber wieder, unter den Menschen, denen es nie so geht, die dieß nicht einmal verständen, sind doch so viele, von größerem Kopf, reiferer Erfahrung, festerem Charakter, dann fällt mir von den Augen wie Schuppen. Die Gluth der Wahrheit scheint mir auflodernde Flamme der Phantasie, und ich fühle mich tief, tief unglücklich“ an BRINKMANN, a. a. O. S. 3 f.

<sup>11</sup> Am 15. November 1798 schrieb HUMBOLDT an KÖRNER: „Ich habe an Genuß gewonnen, da aber Glückseligkeit nur aus gelingender Tätigkeit entspringt, an Glück, wie ich auch sehr lebhaft fühle, beträchtlich verloren“ „Wilhelm von Humboldt an Christian Gottfried Körner „Ansichten über Aesthetik und Literatur“, hg. v. F. Jonas, Berlin 1880.

<sup>12</sup> III 139.

<sup>13</sup> III 139

aber eine neue Frage: Wenn die Kräfte nicht mehr auf eine Sub- [208/209] stanz hin entaktualisiert werden können, wie können sie dann, ohne daß ihrer Produktivität Abbruch geschieht, als unaufhebbar-faktische erfahren werden? Die Antwort auf diese Frage liegt jedoch schon in der Art, wie wir sie herauszuarbeiten versuchten, bereit. Als in unaufhebbarer Faktizität gegeben erscheinen die Kräfte nur in der Erfahrung der Unmöglichkeit, sich in ihren Ursprung zu versetzen, also in der Erfahrung des Verlustes der Kraft des Anfangens. Das ist aber keine gegenständliche Erfahrung, die wir machen können, sondern eine solche, die sich einstellt und uns un-gerufen überfällt. Für HUMBOLDT ist die Erfahrung der Unwiederbringlichkeit des Ursprungs der Kräfte gegeben im Gefühl der Wehmut, das ihn angesichts der Trümmer Roms überfiel. Im Gefühl der Wehmut wird uns etwas als nichtwiederholbare Vergangenheit, und das heißt immer auch: in seiner Vergänglichkeit, offenbar. Aber gerade darin sieht HUMBOLDT einen positiven Kern, der ihn veranlaßt, die Wehmut mit dem Frühlingswind zu vergleichen, der die erstarrten Blöcke schmilzt und neues Leben erweckt<sup>14</sup>.

. Worin sieht er das Produktive in dem an sich kraftlosen Gefühl? Nur das Vollendete, Fertige, das vollkommen Ausgeschöpfte kann wiederholt werden. Das Nichtwiederholbare hingegen enthält noch zu bergende und auszuschöpfende Möglichkeiten, Möglichkeiten zumal, die aus einer kritischen Distanz ergriffen werden können, die man also nicht in begeisterter Ergriffenheit mitvollziehen muß<sup>15</sup>. Die Wehmut macht, indem sie das unwiederbringlich Vergangene offenbart, den Blick frei für das Imperfektum, für das, was als zukunfts haltige Möglichkeit ergriffen werden kann. Darin liegt ganz allgemein, daß die produktiven Kräfte nur als imperfekte, ge- [209/210] schichtliche angeeignet werden können, die gerade deshalb eine unabgeschlossene Vergangenheit haben, weil der Mensch nicht zu ihrem Subjekt werden und sie aus ihrem Ursprung heraus wiederholen kann. Das bedeutet aber auch, daß der Mensch in der Aneignung der Kräfte als geschichtlicher sich selber aus alledem befreit, was unwiderruflich perfekt zu sein scheint, d. h. von der einseitigen Determination durch seine eigenen Werke und Taten und der gesellschaftlichen und zivilisatorischen Zustände. Die Werke werden, eben weil in ihnen nichts Endgültiges gesehen wird, wieder verfügbar. Verfügbar werden sie jedoch nicht dadurch, daß der Mensch sich zum absoluten Subjekt aufschwingt – dadurch würde das Bestehende ja nur durch eine höhere metaphysische Weihe in seinem Bestand gesichert werden –, sondern dadurch, daß der Mensch seinerseits für die Werke verfügbar bleibt, d. h. daß er offenbleibt für das, was in den Werken als bislang noch nicht gehobene Möglichkeit enthalten ist. Die Werke werden also verfügbar, indem sie in einen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang eingebracht werden. In diesem verfügenden Verfügbarbleiben sieht HUM-

<sup>14</sup> „Wie, wenn dahin des Winters Monde gehen / und sanften Zephyrs laue Lüfte wehen, / sich lösen nach und nach der Erde Schollen / und freudig fesselfrei die Wogen rollen; / so, wenn erstarrt Gram und Kummer stehen / muss Wehmuth erst der Mensch sie schmelzen sehen, / wenn im Empfinden und im zarten Wollen / ertönen seelenvolle Klänge sollen" IX 257. Das Gefühl der Wehmut wird für HUMBOLDT nicht nur zur Stimmung der geschichtlichen Betrachtung, aus ihm heraus gelingen ihm selber einige Gedichte von poetischem Wert: die Elegie „Rom" und der Elegienzyklus, in den sich die Kurzelegien „Die Rossebändiger", „Der Publicische Weg", „Das Haus des Sura", „Der Lorbeer" und die Kurzelegie „Rom" zusammenschließen. Das Verhältnis der „Wehmut" zum Sentimentalischen im Schillerschen Sinne müßte eigens dargestellt werden.

<sup>15</sup> Man muß, so meint HUMBOLDT, eine „Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten" schreiben, wenn man „die alte und neue Geschichte in ihrem ganzen Umfange bequem überschauen" möchte (III 171). Überdies ermöglicht die Wehmut allererst das Geschäft des Historikers: sie verleiht den Geschehnissen den Charakter der Vergangenheit und rückt sie so in eine Distanz, aus der sie betrachtet werden können; zugleich aber bringt sie die Geschehnisse menschlich nahe und läßt sie nicht zu Sachverhalten werden, die niemanden etwas angehen. „So lange ein Staat auf der Woge seines Glückes fortrollt, ist dem freudigmuthigen Gefühl dieses erhebenden Anblicks nichts Einzelnes zu unterscheiden; das Nachdenken wird weniger, als die Mitempfindung erregt. . . Wann aber den künstlichen Bau die Klippe des Unglücks zerschellt, springen augenblicklich die verschiedenartigen Bestandtheile ins Auge; die Betrachtung erwacht; an die Stelle frohen Mitgefühls tritt tief ergreifende Wehmut. . . Daher ist die Geschichte des Verfalls der Staaten meistens anziehender, als die ihrer Blüthe, oder vielmehr die letztere erst dann recht anziehend, wenn sie von dem Verfall aus betrachtet wird" (III 171 f.).

BOLDT – darin unterscheidet er sich nicht wesentlich von K. MARX – den letzten Sinn der Bildung. Bildung ist die Erweiterung des menschlichen Daseins über alle Schranken der Individualität, der Nation, der Farbe und Religion; sie ist, wie HUMBOLDT es auch formuliert, das Übergehen des einzelnen Menschen in die Menschheit. Sie bewirkt einen Zustand, in dem dem einzelnen Menschen nichts Menschliches wesensfremd ist. „Wenn es eine Idee giebt, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, wenn irgend eine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher misverstandene Vervollkommnung des ganzen Geschlechtes beweist, so ist es die der Menschlichkeit, das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurtheile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen stellen, aufzuheben, und die gesammte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe, als Einen großen, nahe verbrüdernten Stamm zu behandeln. Es ist dies das letzte, äußerste Ziel der Geselligkeit, und die Richtung des Menschen auf unbestimmte Erweiterung seines Daseyns“<sup>16</sup>

Die zentrale Frage haben wir in unseren bisherigen Ausführungen jedoch noch gar nicht gestellt. Wie wird die Aneignung der Kräfte als geschichtlicher und die Erweiterung des Daseins in die Menschheit überhaupt möglich? Unser Exkurs über die Wehmut hat lediglich das negative Ergebnis erbracht, daß die Bildung der Kräfte nicht mehr als die Konstitution der menschlichen Subjektivität verstanden werden kann. Die Frage nach dem Verfügbarwerden der menschlichen Kräfte und Werke zielt auf ein Organ, das wir uns nicht selbstherrlich erschaffen können, das, wenngleich es alle Kräfte und Werke verfügbar macht, diese doch nicht auf eine Substanz hin entaktualisiert und nicht einmal sich selber als etwas Seiendes und Fertiges stehenläßt. Dieses Organ ist für HUMBOLDT die Sprache. Die Sprache, dieser These HUMBOLDTS wollen wir jetzt nachgehen, kann uns deshalb die Kultur verfügbar machen, weil sie selbst auf die Wirklichkeit bezogen ist, jedoch so, daß sie die Wirklichkeit nicht gegenständlich in sich aufhebt, sondern in einer unendlichen Bestimmbarkeit als Fülle von Möglichkeiten präsentiert. Sie gibt die Wirklichkeit nicht als Objekt, sondern als Welt, als Horizont, aus dem uns alle produktiven Möglichkeiten zuwachsen. In ihrer Welthaftigkeit enthält sie zwar alle Kräfte in sich, jedoch so, daß sie selbst durch die Kräfte bereichert wird.

Doch nun zur Sprachauffassung HUMBOLDTS im einzelnen. Der sprachliche Bezug zur Wirklichkeit ist gleichsam in sich selbst gebrochen: mit der Sprache tritt die Reflexion in unser Dasein. Jeder sprachliche Akt, beim Benennen und Bezeichnen angefangen, richtet sich auf die Wirklichkeit, indem er sich auf sich selber richtet. Das Ding ist immer schon dasjenige, das so heißt, der Sachverhalt etwas, worüber ausgesagt wird. Die Sache ist im Wort da, aber weil das Wort schon als reflektierter Bezug zur Sache gegeben ist, kann es nicht mit der Sache identifiziert werden. Allgemein bedeutet dies, daß nur in der Reflexion, die durch die Sprache möglich wird, die Wirklichkeit aus allen unmittelbaren menschlichen Beziehungen herausgesetzt wird. Nur im Medium der Frage nach dem sprachlichen „Ausdruck“ und seiner Angemessenheit kann eine Sache zum Problem werden. Der unmittelbaren Wahrnehmung und dem intakten Umgang ist nichts problematisch. Insofern die Sprache die Wirklichkeit aus den unmittel-

---

<sup>16</sup> VI 114. Der Begriff der Bildung, der ursprünglich als naturphilosophischer Begriff konzipiert wurde – sich bildend erschloß der Mensch die Natur als *natura naturans*, knüpfte seine Produktionen an die schöpferische Natur an – wird hier endgültig aus den naturphilosophischen Zusammenhängen gelöst und in die geschichtliche Wirklichkeit eingebracht. Bildung wird zur Ausbildung des historischen Bewußtseins, d. h. zur Selbstbefreiung des Menschen aus allen „Spinneweben dogmatischen Denkens“. Der Mensch braucht sich nicht mehr auf den Willen einer Gottheit oder der Natur (Weltseele) zu berufen und wird dadurch frei für das ihm Mögliche. HUMBOLDT nimmt hier DILTHEY vorweg: „Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte ... der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber“ (VII 290 f.).

baren Zugriffen des Menschen herauslöst, ermöglicht sie einmal die reine, interesselose Anschauung, zum andern aber setzt sie ein formales, von keiner Wirklichkeit belastetes Denken frei, das nicht die Wirklichkeit begreift, sondern die formalen Beziehungen, in die die Zeichnungen gesetzt werden können, erfaßt. Dieses reine Denken ist nichts anderes als die Fixierung und Regulierung des Gebrauchs von Zeichen innerhalb einer bestimmten Sprache. Die Sprachen ermöglichen also, insofern sie eine Reflexion auf sich selber in Gang setzen, ein sprachfreies Denken; und je mehr sie das tun, etwa [211/212] dadurch, daß sie grammatische Formen ausbilden, um so höher schätzt HUMBOLDT sie ein. Aber, um es noch einmal zu betonen, diese Beziehungen sind, da sie der Niederschlag eines von der Wirklichkeit entlasteten Denkens sind, nicht solche von Substanzen und Akzidentien, sondern rein funktionale. Die Formen haben nicht den Charakter von Begriffen oder Kategorien, sondern von Gesetzen. Die Sprache wird so für HUMBOLDT zum Muster der Gesetzlichkeit überhaupt<sup>17</sup>.

Für HUMBOLDT gilt die Formalisierung einer Sprache, wenn wir die Ausbildung von grammatischen Formen einmal so nennen dürfen, als Ausdruck der besonderen Kraft der betreffenden Sprache. Je mehr grammatische Formen und formale Elemente eine Sprache ausbildet, desto reiner kann sie als Sprache gesprochen werden. Worin sieht HUMBOLDT nun den positiven Sinn der Formalisierung? Wieso kann es für ihn, trotz der immer wieder betonten Gleichberechtigung aller Sprachen und unbeschadet der Tatsache, daß man alles Sagbare in jeder Sprache ausdrücken kann, Niveauunterschiede unter den Sprachen geben? Durch die Ausbildung formaler Elemente wird die sprachliche Reflexion in der Sprache selber ausgedrückt. Das Sprechen dieser Sprache wird in einem gewissen Sinne objektiviert: der Lautbestand wird fixiert, die Buchstabenschrift möglich. In der Ausbildung formaler Elemente und in dem Maß ihrer Ausbildung stellt sich die Sprache zwischen die Wirklichkeit und den sprechenden Menschen. Sie unterbricht dadurch den unmittelbaren, von unserem Eingebettetsein in die Wirklichkeit getragenen und aus ihm verständlichen Sprachgebrauch, in dem das Sprechen dadurch entlastet ist, daß man nicht alles wirklich sagen muß, um verständlich zu sein. Ton, Gebärden, bloße Andeutungen bringen den anderen auf das, was man sagen möchte, so daß man es nicht zu sagen braucht. Wo die Sprache sich aber zwischen den Menschen und die Wirklichkeit stellt, läßt sie sich in ihrer Verständlichkeit nicht mehr von unseren Alltagserfahrungen und den realen Formen des Miteinanderredens tragen. Diese Zwischenstellung der Sprache wird so als der erste, wenn auch negative Schritt auf dem Weg zur „inneren Sprachform“ oder der „Totalität des Sprechens“ ausgelegt werden müssen, in der alle Möglichkeiten des Sprechens und Verstehens aufgehoben sind.

Wie wir schon angedeutet haben, wird durch die Zwischenstellung der Sprache die Wirklichkeit aus allen Formen, in denen wir sie einverleibt haben, freigegeben. Nur insofern wir Sprache haben, können wir die Wirk- [212/213] lichkeit als eine solche auffassen, die das ist, was sie ist, unabhängig von der je subjektiven Art, in der wir sie, immer auch zufällig, kennenlernen. Doch in welcher Weise gibt die Sprache die Wirklichkeit frei und wie ermöglicht sie einen „reinen“ Bezug zu ihr? Mit der Freigabe der Wirklichkeit ist zunächst dies gemeint, daß die Erscheinungsweise der Wirklichkeit, wegen der Zwischenstellung der Sprache, nicht mehr auf eine bestehende, selbst wieder gegenständlich erfaßbare Ausstattung unserer sinnlichen Natur oder unseres Verstandes zurückgeführt werden kann. Wo man jedoch auf den Sprechakt selber reflektiert, werden auch die Wörter aus ihrer bekannten und festgestellten Bedeutung entlassen. Sie beziehen sich als Zeichen auf etwas, aber nicht auf die Wirklichkeit als einer schon bekannten. Mit den Zeichen wird nicht etwas schon Bekanntes etikettiert, als das, was

---

<sup>17</sup> „Die Sprache verpflanzt aber nicht bloß eine unbestimmte Menge stoffartiger Elemente aus der Natur in die Seele, sie führt ihr auch dasjenige zu, was uns als Form aus dem Ganzen entgegenkommt. . . mit der Gesetzmäßigkeit der Natur ist die ihres eignen Baues verwandt, und indem sie durch diesen den Menschen in der Thätigkeit seiner höchsten und menschlichsten Kräfte anregt, bringt sie ihn auch überhaupt dem Verständniß des formalen Eindrucks der Natur näher“ (VII 61).

es ist, gekennzeichnet, und in bequemen, formelhaften Abkürzungen in Umlauf gesetzt. So sehr also die Sprache zu einem System von Zeichen wird, das sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit stellt, wird sie für Humboldt doch nie zu einem Transportmittel von schon fertigen Gedanken, das verbessert und verändert werden könnte. (Zwar kann die Sprache auch als Übermittlungssystem von fertigen Informationen reflektiert werden, aber dann wird das Wissen schon vorausgesetzt. Wo eine bestimmte Sprache als Übermittlungssystem von Gedanken und Informationen reflektiert wird, wird doch eine andere Sprache vorausgesetzt, in der wir die Wirklichkeit denken und ein Wissen von ihr erhalten). In welcher Weise sind wir nun aber in einer bestimmten Sprache auf die Wirklichkeit bezogen? Unsere Erörterungen hatten bisher das negative Ergebnis, daß unbeschadet der Tatsache, daß wir in je einer besonderen Sprache auf die Wirklichkeit bezogen sind, doch nicht schon durch den Zeichen- und Regelbestand dieser Sprache im voraus bestimmt ist, *wie* wir darin auf die Wirklichkeit gerichtet sind. Die Beziehung selber ist nicht *potentia* in die Sprache aufgehoben, so daß der Sprechakt als bloße Aktualisierung verstanden werden könnte. Zum andern aber hat die innersprachliche Reflexion den Sinn, die Beziehung aus jeder Form des Aktualisiertseins zu befreien. Zusammengenommen bedeutet dies dann: Wir sind in *der* Form in einer bestimmten Sprache auf die Wirklichkeit bezogen, daß wir innerhalb dieser die Beziehung erst hervorbringen und erzeugen müssen. In jedem nichtentlasteten Sprechakt muß die Sprache neu erzeugt werden. Das ist der Sinn des Energieia-Satzes, der nicht als Ausdruck der Tathandlung mißverstanden werden sollte. „Dennoch muß die Seele immerfort versuchen, sich von dem Gebiete der Sprache unabhängig zu machen, da das Wort allerdings eine Schranke ihres inneren, immer mehr enthaltenden Empfindens ist und oft gerade sehr eigenthümliche Nuancen desselben durch seine im Laut mehr materielle, in der Bedeutung zu allgemeine Natur zu ersticken droht. Sie muß das Wort mehr [213/214] wie einen Anhaltspunkt ihrer inneren Thätigkeit behandeln, als sich in seinen Grenzen gefangen halten lassen. Was sie aber auf diesem Wege schützt und erringt, fügt sie wieder dem Worte hinzu, und so geht aus diesem ihrem fortwährenden Streben und Gegenstreben, bei gehöriger Lebendigkeit der geistigen Kräfte, eine immer größere Verfeinerung der Sprache, eine wachsende Bereicherung derselben an seelenvollem Gehalte hervor, die ihre Forderungen in eben dem Grade höher steigert, in dem sie besser befriedigt werden"<sup>18</sup>. Die Sprache vermag also nur das, was der Mensch *in* ihr vermag, aber der Mensch vermag in ihr, was er *durch* sie vermag. Nur in dem Maße, in dem es dem Menschen gelingt, eine Sprache anzueignen, wird *sie* zu einer Kraft, die dann zugleich eine Kraft des *Menschen* ist. Der Mensch ist ein sprachliches Wesen, weil er eine Sprache *hat*, so wie er das leibliche Wesen ist, das seinen Leib hat. Er kommt jedoch nicht mit einer bestimmten Sprache zur Welt: sie ist kein Geschenk der Natur. Deshalb wird das Sprechen dort am produktivsten, wo es dem Nichtkönnen abgerungen wird. Die Sprache selbst ist es, die das Sprechenkönnen ständig hemmt. Aber gerade weil die Sprache dem Sprechen immer auch entgleitet, kann in ihr ein reiner, durch kein Seiendes bedingter Bezug zur Wirklichkeit hergestellt werden. Nur in der Sprache vermag der Mensch sich daher auch von der Determination durch das vermeintlich Seiende zu befreien, von der Herrschaft der Dogmen aller Art. Daher „umschlingt" sie auch „mehr, als sonst etwas im Menschen, das ganze Geschlecht. Gerade in ihrer völkertrennenden Eigenschaft vereinigt sie durch das Wechselverständniss fremdartiger Rede die Verschiedenheit der Individualitäten, ohne ihnen Eintrag zu thun"<sup>19</sup>. „Alles Sprechen, von dem einfachsten an, ist ein Anknüpfen des einzeln Empfundnen an die gemeinsame Natur der Menschheit"<sup>20</sup>.

Wir wenden uns in einer – zu – kurzen Schlußbetrachtung der Auswirkung dieser Sprachaufassung auf die Konzeption der HUMBOLDTschen Schulpläne zu. Zwar wurde die Sprachphi-

---

<sup>18</sup> VII 100.

<sup>19</sup> VI 117.

<sup>20</sup> VII 56.

losophie erst in den Tegeler Mußejahren voll ausgetragen, das Prinzip aber, daß eine Allgemeinbildung im angedeuteten Sinn nur im Medium der Sprache möglich ist, ist jedoch schon in den Schulplänen wirksam. Jedenfalls gelingt HUMBOLDT aus dem Geist der Sprachphilosophie die Konzeption eines Schulsystems von eindringlicher Geschlossenheit, in einer Zeit zumal, in der das kulturelle und gesellschaftliche Leben nicht mehr als Einheit begriffen und als Selbstentfaltung der menschlichen Vernunft oder eines Volksgeistes dargestellt werden konnte.

Weil die Kultur dem Menschen im angedeuteten Sinne fremd geworden ist, so daß der Mensch in ihr nur noch als austauschbarer Inhaber von [214/215] Fertigkeiten beansprucht wird, kann sich HUMBOLDT unter einer „speziellen Bildung“ nur noch ein mechanisches „Abrichten“ denken. Es müsse zwar auch Spezialschulen geben – die Pepiniere war in den Augen HUMBOLDTS eine solche –, aber für sie könne die Gesellschaft selber sorgen, je nach den Bedürfnissen der Stände und Gewerbe. Die öffentlichen Schulen jedoch, deren unabdingbare Aufgabe es ist, die heranwachsende Generation in die Kultur und Gesellschaft einzuführen, muß die kulturellen Leistungen in das menschliche Wesen zurückverwandeln und in diesem Sinne allgemeinbildend sein. Sie darf nicht anlernen und abrichten, sondern sie hat dafür zu sorgen, daß „nur für wenige Gewerbe noch unverstandene, und also nie auf den Menschen zurückwirkende Fertigkeit übrigbleibe“<sup>21</sup>.

Die Notwendigkeit, die Schulen, auch und gerade die des „niedereren Volks“, als allgemeinbildende zu planen, ergab sich für HUMBOLDT noch aus einer anderen Überlegung. Schon in den Briefen aus der römischen Zeit beklagt er eine Entwicklung, die zur Ausbildung zweier disparater Kulturformen zu führen droht: der Kultur des niederen Volkes mit seiner sinnlichen Derbheit und der der literarisch gebildeten Stände. Beide Kulturformen können jedoch nicht unvereint nebeneinander her bestehen, ohne daß die Derbheit der einen in Dumpfheit und die „Idealität“ der anderen zur Verschrobenheit und Sterilität entarten<sup>22</sup>. Wo das Volk nicht in die höhere Kultur und Bildung hineinwachse, verliere die „klassische Literatur“ Wirklichkeitssinn und Zukunft. So sehr jedoch HUMBOLDT von der Notwendigkeit, das Volk an die offizielle Kultur heranzuführen, überzeugt ist, kann er doch weder den Weg PESTALOZZIS noch den der Romantiker gutheißen. PESTALOZZI, auf diesen Nenner könnte man HUMBOLDTS PESTALOOZZI-Kritik bringen, gebe im Bestreben, eine künstliche Elementarmethode zu entwickeln, auch das preis, was das Volk habe; zugleich aber versperrt die Sprachauffassung der Elementarmethode den Zugang zur Schriftkultur. HUMBOLDT ist nie, wie SPRANGER es darstellte, zum Schüler PESTALOZZIS geworden: nur in der Problemstellung stimmen beide überein. Gegen die Romantik wendet HUMBOLDT ein, daß die Literatur nicht mehr volksmäßig sein könne. Die Naivität des Volksmäßigen könne man nicht wiederholen: die gesuchte [215/216] und gewollte Volksmäßigkeit der Romantiker bleibe ein Reflexionsprodukt, das die Naivität und Idealität in gleicher Weise verfehle<sup>23</sup>. HUMBOLDT ist vielmehr bezüglich dieses Problems davon überzeugt, daß nur durch die „erwachende Lust an der Sprache, als Sprache“ „die höheren

<sup>21</sup> XIII 277.

<sup>22</sup> In einem Brief vom 4. Februar 1804 schreibt HUMBOLDT an BRINKMANN: „Ueberhaupt aber, glaube ich, ist für die Deutsche Literatur der Moment der Krise gekommen, es muß sich entscheiden, ob es mit unsrer Poesie am Ende ist, oder ob ein neues Saeculum beginnt ... Einen bloßen Fortgang halte ich für rein unmöglich . . . Was unsrer Poesie fehlte, so wie es allen neueren fehlt, war sinnliche Lebendigkeit“ Briefe an Brinkmann, a. a. O. S. 165 f. In dem Brief vom 21. Juni 1804 an JENS BAGGESEN heißt es: „Alles kommt also nur darauf an, daß die, welche an der Literatur mit Ernst teilnehmen, eine hinlängliche große Masse ausmachen, um aus sich selbst Kraft und Leben zu schöpfen, und daß sie in sich die reinen natürlichen Gefühle und Ausdrucksarten des Volks nicht untergehen lassen“ A. LEITZMANN, Jugendbriefe W. v. Humboldts, in: Preußische Jahrbücher Bd. 240, 1935, Heft 1.

<sup>23</sup> „Nun schadet auch das gerade recht volksmäßig sein sollende Romantische, weil es eigentlich nur abenteuerlich ist“, an J. BAGGESEN, a. a. O., S. 23.

Stände und das Volk einander näher treten"<sup>24</sup>.

Die angedeuteten Probleme können im Leben selber nicht mehr gelöst werden: weder wird durch das Tätigsein auf irgendeinem Kulturgebiet schon die Einsicht und das Verständnis gewährleistet, noch aber kann das Volk, wo man es sich selber überläßt, in die höheren Formen der Kultur hineinwachsen. Die Allgemeinbildung in ihrer zweifachen Form, als „Vermenschlichung“ der Kultur und als alle Stände umfassende Volksbildung, wird zur alleinigen Aufgabe der öffentlichen Schulen, die nicht mehr als Stände oder Fachschulen geplant werden können.

Als höchstes Prinzip des Schulsystems überhaupt nennt HUMBOLDT die Wissenschaftlichkeit. „Uebersieht man diese Laufbahn von den ersten Elementen bis zum Abgang von der Universität, so findet man, daß, von der intellektuellen Seite betrachtet, der höchste Grundsatz der Schulbehörde (den man aber selten aussprechen muß) der ist: die tiefste und reinste Ansicht der Wissenschaft an sich hervorzubringen, indem man die ganze Nation möglichst... auf den Weg bringt, der, weiter verfolgt, zu ihr führt“<sup>25</sup>.

Mit der Wissenschaftlichkeit der Schulformen ist gerade nicht gemeint, daß die Schulen die Wissenschaften zum Unterrichtsgegenstand machen sollen. HUMBOLDT macht sich hier vielmehr die Einsicht zunutze, wonach wir die Wirklichkeit nur in der Form von Kenntnissen, Gedanken und Ansichten haben. Die Wirklichkeit ist das, als was wir sie verstehen. In der Wissenschaftlichkeit, von der hier die Rede ist, geht es letztlich um das Verständnis und die Aneignung der vielfältigen Formen, in denen die „Gemütskräfte“ sich die Wirklichkeit zur Gegebenheit gebracht haben. Die Wissenschaft ist in ihrem Kern Wissenschaft vom Menschen: alle Disziplinen münden für HUMBOLDT ein in die philosophische Anthropologie als der vollkommenen Selbstdarstellung des Menschen, die in der reinsten Form an der Universität erreicht werden kann. Die Schulen können nur auf die Philosophie vorbereiten, dadurch nämlich, daß sie den Blick von den verstandenen Dingen zurücklenken auf die Art ihres Verstandenseins. Die Schule hat es nicht mit der Wirklichkeit, sondern mit Gedanken, Auffassungen und Ansichten zu tun, deren Totalität die Sprache ist. So besteht die Aufgabe des Schulunterrichts darin, die Sprache als Sprache sehen zu lassen. Um dies zu [216/217] erreichen, muß sie die Schüler aus allen Formen des unmittelbaren, in reale Situationen verflochtenen Sprechens herausreißen. Dies wiederum ist nur durch den Erwerb einer anderen Sprache und am besten durch den Erwerb einer solchen Sprache möglich, die gewissermaßen aus dem Verkehr gezogen ist, also an „einer todten, schon durch ihre Fremdheit frappirenden Sprache“<sup>26</sup>.

Von hier aus stellt sich dann aber das Problem einer Elementarbildung in neuer Dringlichkeit. Prinzipiell könnte HUMBOLDT sich einen Tischler mit Griechischkenntnissen vorstellen. Die Elementarschule habe aber nicht nur mit geringeren Talenten zu rechnen, ihr fehlt es vor allem an der nötigen Zeit, eine Fremdsprache als Sprache erlernen zu lassen. Deshalb muß die Aufgabe der Elementarschule darauf beschränkt werden, das Erlernen einer Sprache als Sprache vorzubereiten. Sie erreicht dieses Ziel dadurch, daß sie die Gedanken vom Gedachten als ihrem scheinbaren Grund löst, als Gedanken festhält und fixiert. Sie soll „bloß in Stand setzen, Gedanken zu vernehmen, auszusagen, zu fixiren, fixirt zu entziffern“<sup>27</sup>. Sie will gewissermaßen aufmerksam darauf machen, daß der Gedanke seinen Grund nicht in der anschaulichen Gegebenheit des Seienden hat, um dadurch die Sprache als bildendes Organ des Gedanken in den Blick zu rücken.

In der Formulierung der Aufgabe der Elementarschule beruft HUMBOLDT sich auf PESTALOZ-

<sup>24</sup> VII/2 626.

<sup>25</sup> XIII 280.

<sup>26</sup> XIII 266.

<sup>27</sup> XIII 260.

ZI. In der Sache unterscheiden sich beide prinzipiell. Was nach HUMBOLDT in der Elementarschule angebahnt werden soll, ist die Kunst des Verstehens. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, daß der Wortlaut, in dem HUMBOLDT die Aufgabe der Elementarschule umreißt, an SCHLEIERMACHERS Einleitung in die Hermeneutik erinnert<sup>28</sup>. Bei PESTALOZZI hingegen werden die Dinge selbst bezeichnet, so wie sie durch eine elementare Kunst, die er Anschauungskunst nannte, zum Vorschein gebracht wurden. Die Anschauungskunst PESTALOZZIS drängte auf ein jeder kulturellen Produktion vorausgesetztes Gegebenheit der Dinge. In ihr sollte die Natur selber, vor aller Kultur und vor der Sprache, als das eigentliche Agens freigelegt werden. Sie versuchte, alle menschlichen Möglichkeiten, gerade auch die Sprache, auf die Natur (*natura naturans*) zurückzuführen.

HUMBOLDT und PESTALOZZI haben jedoch das gleiche Problem im Auge: Für PESTALOZZI spiegelt sich das Ausgeschlossensein der niederen Stände von [217/218] der Kultur in der Erscheinung des Maulbrauchens. Die niederen Stände partizipieren nur noch aus zweiter Hand und über die Sprache an der Kultur. Das Übernehmen von leeren Worten erweckt aber immer auch die Illusion, das verstanden zu haben, worüber man spricht. Das Wortunwesen drängt so das niedere Volk in ein bodenloses Scheinverständnis. Und eben dieses Scheinverständnis wollte PESTALOZZI durch die Anschauungskunst überwinden.

Für HUMBOLDT hingegen geht die Anschauung keineswegs der Sprache voraus, sondern die Sprache ermöglicht ihrerseits erst die „willenlose, reine“ Anschauung. Wo man daher, wie PESTALOZZI es tut, die Anschauung aus der Sprache herausbricht und zu ihrem Fundament erklärt, gelangt man mit Notwendigkeit zu nichtssagenden Sprachgebilden, wie sie HUMBOLDT an PESTALOZZI kritisiert: „Sagen Sie mir einmal selbst, was aus dem Menschengeschlecht würde, wenn alle Kinder nun dreißig Jahre hintereinander nachbeteten: das Auge liegt unter der Stirn“<sup>29</sup>. Man kann also das Wortunwesen nicht durch eine vor- und unsprachliche Anschauung überwinden, sondern, weil es sich dabei um eine Verfallserscheinung der Sprache handelt, nur in der Sprache und durch sie.

Offensichtlich aber hat HUMBOLDT, wenn er sich auf PESTALOZZI beruft, in der Pestalozzischen Methode, die er selber nur aus einer Rezension und aus der Praxis kannte, die Verwirklichung seiner Gedanken über Elementarbildung gesehen. Besonders beeindruckt hat ihn an der Methode, daß sie die Kinder nicht nur zu einem lautgetreuen Sprechen erziehen wollte, sondern darüber hinaus auf die Erzeugung und Bildung der Laute aufmerksam machte<sup>30</sup>. Weil HUMBOLDT aber seine Sprachauffassung wenigstens teilweise in der Methode verwirklicht glaubte, nimmt es nicht wunder, daß er den Pestalozzianern freien Spielraum gewährte und seine schützende Hand über ZELLER hielt. So entstand der Eindruck, er habe die Pestalozzi-

<sup>28</sup> „Hermeneutik kann nach der bekannten Etymologie als wissenschaftlich noch nicht genau fixierter Name sein: a) die Kunst, seine Gedanken richtig vorzutragen, b) die Kunst, die Rede eines andern einem dritten richtig mitzuteilen, c) die Kunst, die Rede eines andern richtig zu verstehen“ Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament von DR. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER. AUS SCHLEIERMACHERS handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von DR. FRIEDRICH LÜCKE, Berlin 1838, S. 7 f.

<sup>29</sup> HUMBOLDT fährt in dem Brief fort: „Was hat die Sprache mit dem trockenen Benennen der Gegenstände gemein? Die Sprache würde oder könnte wenigstens als Vehikel alles in der Tat leisten, da sie der Form und Materie nach ein Abdruck der Welt ist“ Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander vom Humboldt, hg. v. GEIGER, Berlin 1909, S. 190 f.

<sup>30</sup> „Auch ist es eine der vielfachen Vorzüge der Pestalozzischen Lehrmethode, die Kinder beim Sprechen auf die Verrichtung der Sprachwerkzeuge aufmerksam zu machen . . . Dadurch entsteht nicht nur eine festere Gewohnheit seine Muttersprache rein und bestimmt auszusprechen, und eben so das von andern Gesagte zu hören. . .“ VII/2 608.

Vgl. dazu insbesondere: C. MENZE, Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen, Ratingen 1965, S. 299. In diesem Buch wurde außerdem der Zusammenhang von Anthropologie und Sprachphilosophie zum erstenmal klar gesehen und überzeugend dargestellt.

sche Methode offiziell eingeführt. Dies hatte eine Überbewertung der schon nicht mehr im Pestalozzischen Sinne verstandenen Anschauung im Unterricht der [218/219] Volksschule zur Folge. Die Sprache hat deshalb bis heute nicht als bildendes Organ der Gedanken in der Volksschule Fuß fassen können, sie figuriert vielmehr als Instrument zur Fixierung des Ange-schauten und Schon-Gedachten. Selbst in der Dichtung wird nur der „schöne“, glatt-gefällige Ausdruck von Allbekanntem, von Erlebnissen gesehen, wie sie jedermann haben kann. Aufs Ganze gesehen hat es die Volksschule versäumt, die Sprachfähigkeit ihrer Schüler, die durch das Sprachniveau des Elternhauses ohnedies benachteiligt sind, zu erschließen und zu stärken. Es wird, so scheint uns, zur zeitgemäßen und vordringlichen Aufgabe, die Sprachauffassung HUMBOLDTS, deren Wurzeln nicht im Volksgeist-Mythos liegen, für die Volksschularbeit neu zu entdecken und fruchtbar zu machen.