

# Die Freiheit des Individuums

1993 veröffentlicht als Band 709 im Rahmen der Reihe CAMPUS FORSCHUNG

Rainer Ostermann studierte Politikwissenschaften, Literatur- und Sprachwissenschaft. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die politische Ideengeschichte des 18. Jahrhunderts sowie die Parteiengeschichte.

Rainer Ostermann

Die Freiheit des Individuums.

Eine Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie

Wilhelm von Humboldts



Für Hann-Jörg Porath

Die vorliegende Arbeit lag 1992 unter dem Titel »Die Freiheit des Individuums. Ein Beitrag zur Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts« der Philosophisch-Historischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg als Dissertation vor.

# Inhalt

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
1. Biographische Notizen zu Wilhelm von Humboldt (1767-1835).....	19
2. Vorüberlegungen zu einer Analyse der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts.....	28
2.1. Ideengeschichte als Theoriengeschichte .....	28
2.2. Kriterien der Theorieprüfung und Vorschau auf dieselbe .....	33
2.3. Exkurs: Zum Verhältnis von Leben, Zeit und Werk Humboldts.....	47
3. Die gesellschaftstheoretische Bedeutung der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts.....	52
3.1. Humboldts Sprachphilosophie als Erkenntnistheorie .....	52
3.1.1. Der paradigmatische Charakter von Humboldts Erkenntnis- theorie .....	52
3.1.2. Sprache und Denken .....	66
3.2. Individualität und gesellschaftliche Natur des Menschen.....	78
3.2.1. Das Kreativitätsprinzip der Sprache als Bedingung mensch- licher Freiheit .....	78
3.2.2. Die Soziabilität des Menschen.....	101
4. Geschichte als Bildungsprozeß des Menschen .....	117
4.1. Geschichte als offener Prozeß.....	117
4.2. Das Individuum als Selbstzweck .....	142
5. Der Staat als Garant der Freiheit des Individuums .....	156
5.1. Die Grundfrage der politischen Philosophie.....	156
5.2. Die Natur des Menschen und die Funktion des Staats in der liberalen Theorie vor Humboldt .....	157

5.3.	Die liberale Ökonomie und ihre sozialen Kosten .....	166
5.4.	Rückblick und Vorschau.....	176
5.5.	Freiheit und Eigentum - Grundbegriffe der liberalen Theorie .....	179
5.6.	Exkurs: Was ist und was leistet ein Idealtypus? .....	186
5.7.	Die Dynamik der liberalen Theorie - von Hobbes zu Smith.....	190
5.8.	Humboldts politische Theorie.....	204
5.8.1.	Der absolutistische Wohlfahrtsstaat als Hemmnis menschlicher Bildung .....	204
5.8.2.	Der Zweck des Staats - die Sicherheit von Freiheit und Eigentum .....	217
5.8.3.	Sicherheit durch Prävention? .....	218
5.8.4.	Sicherheit als »gesezmässige Freiheit« .....	226
5.8.5.	Die Theorie der Reform .....	228
6.	Ergebnisse und Ausblick .....	232
	Anmerkungen .....	240
	Schriften Wilhelm von Humboldts .....	248
	Bibliographie.....	250



# Vorwort

Im Rahmen eines Seminars über den politischen Liberalismus lenkte Prof. Dr. Frank R. Pfetsch mein Interesse auf Wilhelm von Humboldt. In der Konzeptionsphase der vorliegenden Studie waren Prof. Pfetschs Anregungen besonders wertvoll. Seinem Rat verdanke ich es, daß ich mich nicht in Humboldts Gedankenwelt verlor, sondern Orientierung fand, indem ich mich die Eigenart der Philosophie Humboldts im Vergleich mit der englischen liberalen Theorie herauszuarbeiten bemühte. Kritik trug Prof. Pfetsch immer in einer Weise vor, die es mir ermöglichte, den einmal eingeschlagenen Weg weiterzugehen, zugleich aber seine Einwände in meine Argumentation zu integrieren. Für seine tolerante Betreuung sei ihm mein Dank ausgesprochen.

Prof. Dr. Klaus v. Beyme übernahm das Korreferat zu meiner Dissertation, wofür ich ihm hier danken möchte.

Vieles in dieser Arbeit verdanke ich den Gesprächen mit Hann-Jörg Porath. Insbesondere die Idee, Humboldts Werk als geschlossenes Forschungsprogramm zu betrachten, wie überhaupt meine wissenschaftstheoretisch orientierte Annäherung an Humboldt, entwickelten sich aus unseren Diskussionen, die, auch dies sei hervorgehoben, nicht nur mein Verständnis von Humboldt, sondern von Wissenschaft schlechthin inspirierten. So danke ich Hann-Jörg Porath für stets produktive Kritik und die Jahre fruchtbaren Austauschs. Ihm widme ich dieses Buch.

Wann immer sich Probleme ergaben, die den Fortgang der Arbeit behinderten, verstand es Dr. Ulrike Grammbitter, mich einfühlsam zu motivieren. Ebenso bedeutsam ist mir jedoch, daß sie jeden Denkschritt mitvollzog und mit ihren Vorschlägen die Lesbarkeit meiner Dissertation förderte. Was ich ihr schulde, drückt keine Dankesformel angemessen aus.

Allen, die mir Gelegenheit gaben, in zahlreichen Gesprächen die Vermittelbarkeit meiner Thesen zu überprüfen und mich mit ihrer Kritik zur

Präzisierung meiner Überlegungen veranlaßt haben, möchte ich hier danken, insbesondere Dr. Hasso Klimitz, Dr. Erika Rödiger-Diruf, Angelika Rosbach-Thiele und Dr. Ulrich Thiele. Daß ich aber in meinem Bemühen um Präzision zu einem Ende fand und mit der Veröffentlichung dieser Arbeit einen vorläufigen Schlußstrich unter meine Beschäftigung mit Wilhelm von Humboldt ziehen kann, verdanke ich Dr. Hans Woller, der mir den Blick für neue Themen öffnete.

Für seine engagierte EDV-Betreuung während der letzten Jahre, besonders aber anlässlich der Erstellung der Druckvorlage für dieses Buch, danke ich Wolfgang Ostermann.

*München, im Februar 1993*

# Einleitung

Einem Klassiker wie Wilhelm von Humboldt einen wirklich neuen Aspekt abgewinnen zu wollen, scheint ein aussichtsloses Unterfangen zu sein. Umfangreiche Bibliographien in der einschlägigen Literatur vermitteln den Eindruck, daß das Thema Humboldt unter allen Gesichtspunkten beleuchtet wurde und - von einigen noch anzubringenden Fußnoten abgesehen - restlos erschöpft ist. Weshalb also noch eine Arbeit über Humboldt?

Solch eine Frage stellt nur ein Laie - was aber nicht heißt, daß sie unsinnig ist. Verweist sie doch auf eine Pflicht, der sich kein Autor entziehen sollte, und ein Recht, das jeder Leser hat: die Begründung der Relevanz des gewählten Gegenstands und die Erläuterung der Untersuchungsziele. Der übliche Weg wäre nun der, mit Blick auf den gegenwärtigen Stand der Literatur die Desiderata der Humboldt-Forschung zu benennen und aus der Absicht, wenigstens eines von ihnen zu befriedigen, die Relevanz einer neuerlichen Untersuchung zu schöpfen. Der Gegenstand selbst, das Werk Humboldts oder Teile davon, könnte mit der außerordentlichen Wirkung, die es während der letzten 150 Jahre auf die Entwicklung der Geistes- und Sozialwissenschaften ausgeübt hat, als hinreichend untersuchungswürdig ausgewiesen werden. Im Rahmen eines in dieser Weise vorgetragenen Arguments wäre das Werk Humboldts freilich nur Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte. Offen bliebe, worin die Bedeutung der Philosophie Humboldts in bezug auf *gegenwärtige* Probleme liegen könnte. Und hieraus mag sich seitens nicht zum ideengeschichtlichen Fachpublikum gehöriger Leser ein Unbehagen im Grunde gegenüber allen wissenschaftsgeschichtlichen Gegenständen speisen.

Verdient also Humboldts Philosophie mehr als museales Interesse? Von ihren Themen her betrachtet, gewiß: Die Freiheit des Individuums - wie ja auch der Titel dieser Arbeit lautet -, die Möglichkeit seiner Selbstverwirklichung, sein Verhältnis zur Gesellschaft, die Aufgaben des Staats, die

Reichweite seiner Gewalt, sein Auftrag, gerechte Verhältnisse herzustellen, die Möglichkeit einer Humanisierung der Gesellschaft, all diese Fragen gehören gewissermaßen zum Standardrepertoire der Sozialphilosophie der Neuzeit bis in die Gegenwart hinein. Noch die flachste Wahlkampfparole läßt sich letztlich auf eines der genannten Themen zurückführen, was deren eminent praktische Bedeutung unterstreicht. Von weniger allgemeinem Interesse sind die anderen Teilbereiche der Philosophie Humboldts wie Sprach- und Geschichtsphilosophie. Aber auch hier wandte sich Humboldt grundlegenden Themen zu: Die Möglichkeit unseres Erkennens der Welt, die Natur des Menschen, die Möglichkeit seiner geschichtlichen Entwicklung hin zu einem vernunftgeleiteten Wesen, dies sind Probleme, die nur die für erledigt halten, die sich der jeweils neuesten Strömung eines bei näherer Betrachtung auch schon in die Jahre gekommenen erkenntnistheoretischen Skeptizismus und damit einhergehend Wertrelativismus verschreiben.

Sind nun die Fragen Humboldts von mehr als historischem Interesse, so müssen es seine Antworten nicht unbedingt sein. Wer Humboldt nicht kennt, mag nicht ohne Grund bezweifeln, daß die Erkenntnisse seiner Philosophie, die dem ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert entstammt, auf unsere Zeit übertragbar seien: Selbst wenn sie noch aktuelle Probleme behandelte, seien doch zumindest ihre Lösungen vermutlich unverkennbar auf ihren geschichtlichen Hintergrund bezogen, so daß sie schlechthin überholt seien, und zwar in praktischer wie wissenschaftlicher Hinsicht. Im übrigen könnte dieser Einwand gegenüber jeder historischen Philosophie bzw. Theorie erhoben werden.

Mit diesem Argument wurde ich immer wieder in Diskussionen konfrontiert, und ich denke, man sollte sich mit ihm auseinandersetzen. Zunächst deshalb, weil es einer weitverbreiteten Unterschätzung der Aussagekraft der Philosophie früherer Zeiten und ihres Potentials bezüglich der Lösung von Gegenwartsfragen Ausdruck gibt. Darüber hinaus, weil seine Widerlegung davor bewahrt, sich in eine nur noch Mitglieder der Humboldt-Gemeinde interessierende Exegese zu verlieren und dazu zwingt, sich nur den Aspekten von allgemeinerer Bedeutung zuzuwenden.

Wenn ich die Meinung vertrete, Humboldts Philosophie komme aktuelle Relevanz zu, so bedarf dies schon hier der Erläuterung: Ich meine *nicht*, daß seine Thesen genau in der Form, in der sie vorliegen, als Beitrag zum gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs in Betracht kommen. Sie bedürfen der Interpretation; der Zusammenhang, in dem sie stehen, bedarf der Rekonstruktion. Deshalb sollte man vielleicht nicht von der *Aktualität* der Philoso-

phie Humboldts sprechen, sondern von ihrer *Aktualisierbarkeit*. (Ich betone dies, um einem möglichen Mißverständnis zuvorzukommen.)

Hierfür sei ein Beispiel gegeben: Wenn Humboldt sagt, die Freiheit, die dem Bürger gegenüber dem Staat zukomme, sei davon abhängig, inwieweit er sich als reif zur Freiheit und damit als zu ihrem vernünftigen Gebrauch fähig erweise, so ist diese These zunächst vor dem geschichtlichen Hintergrund der Französischen Revolution zu verstehen. Für Humboldt war es erwiesen, daß die Verabschiedung einer Verfassung - der französischen von 1791 - in den Köpfen der Bürger vorbereitet sein müsse und für sich allein noch nicht garantiere, daß ihre Grundsätze Wirklichkeit würden. Darüber hinaus muß man Humboldts Konzeption einer von selbstbestimmten Individuen getragenen, freiheitlichen Gesellschaft - so wie er es selbst tat - mit dem aufgeklärten Absolutismus preußischer Prägung konfrontieren: Bedenkt man den geringen Bildungsstand des weitaus größten Teils der Bevölkerung Preußens zu dieser Zeit, erscheint Humboldts in Anschluß an Kant formulierte These, politische Freiheit setze mündige Bürger voraus, der spezifischen historischen Ausgangslage geschuldet. Die Frage, nach welchen Modalitäten unfreie Bauern und Landarbeiter, von Zünften gegängelte Handwerker, im Kampf mit der Übermacht staatlicher Monopole stehende Unternehmer in die Freiheit des Markts entlassen werden sollten, stellt sich heute - jedenfalls in den westlichen Demokratien - nicht mehr. Der mündige Bürger mit seinen persönlichen und politischen Freiheitsrechten, die während der letzten zwei Jahrhunderte durchgesetzt werden konnten und verfassungsmäßig abgesichert sind, ist eine Selbstverständlichkeit in unserem Denken geworden. Aber sind nicht viele Mißstände der Gegenwart auf unaufgeklärtes Verhalten der Bürger zurückzuführen? Lassen sich nicht von der globalen Bedrohung der Umwelt bis hin zur alltäglichen Bedrohung von Leib und Leben durch den Straßenverkehr alle möglichen Probleme als Folge mangelnder »Reife zur Freiheit« (Humboldt) auffassen? Ergibt sich hieraus nicht die Notwendigkeit, die Grenzen der Freiheit der Bürger einerseits, den Handlungsspielraum des Staats andererseits neu zu überdenken? Kommt somit nicht Humboldts These nach Abstraktion von ihrem historischen Kontext unverminderte Aktualität zu?

Eine aus ihrem argumentativen Zusammenhang gelöste These wird zum *Aperçu*, ihr Gewicht erhält sie nur durch eine nachvollziehbare Begründung. Die Aktualisierbarkeit von Humboldts Philosophie kann demgemäß nicht darin bestehen, daß sie universell einsetzbare Bonmots bereitstellt, sondern ihre Thesen innerhalb einer komplexen Deutung der Gesellschaft entfaltet,

die wir in dem Maße übernehmen können, in dem unsere Verhältnisse mit denen Humboldts gleich oder vergleichbar sind. Nur aufgrund der strukturellen Identität - zumindest Affinität - der bürgerlichen Gesellschaft über die Jahrhunderte hinweg kann Humboldts Sozialphilosophie aktuelle Relevanz beanspruchen. Ihre oben genannten Inhalte legen dies nahe, darüber hinaus ist jedoch ein weiteres erforderlich: eine Art und Weise der Argumentation, die dem heutigen Verständnis von Wissenschaftlichkeit entspricht, oder - bekanntlich ist umstritten, was unter »Wissenschaftlichkeit« zu verstehen ist - innerhalb einer der konkurrierenden Konzeptionen von Wissenschaft vertretbar ist. Diese Einschränkung möchte ich hervorheben, um einer Fehlinterpretation vorzubeugen. Meine Festlegung auf eine bestimmte Auffassung von Wissenschaftlichkeit und von dieser aus ein bestimmter Zugang zu Humboldt beinhaltet nicht, daß ich andere dogmatisch verwerfe, sondern die von mir vertretene für *am besten begründbar* halte. Zudem ist es schlechterdings unmöglich, sich zugleich von verschiedenen Ansätzen aus einem Gegenstand zu nähern.\*

Ein erster Einblick in den Zusammenhang der Themen von Humboldts Philosophie ergibt sich, wenn man sich den Implikaten der schon angesprochenen These zuwendet: Humboldt spricht von »Reife«, nicht Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Freiheit. Hierin drückt sich die Überzeugung aus, daß der Mensch lernfähig ist; damit ist natürlich nicht seine generelle Lernfähigkeit gemeint, sondern seine Möglichkeit, sich zu einem moralischen Wesen zu entwickeln. Unreif wird er seine Freiheit mißbrauchen, reif dagegen nicht. Daraus folgt, daß die Frage nach der Reichweite staatlicher Einflußnahme auf das Handeln der Individuen und umgekehrt deren Freiheit von staatlicher

---

\* Wissenschaftlicher Pluralismus ist keine Methode der Gewinnung von Erkenntnissen, sondern eine aus der Einsicht in die Unmöglichkeit absoluter Wahrheit erwachsene und von Toleranz gegenüber dem Andersdenkenden getragene Moral der wissenschaftlichen Gemeinschaft. Wenn aus dem pluralistischen Miteinander konkurrierender Theorien und deren fruchtbarer Begegnung neue Erkenntnisse hervorgehen, so heißt das nicht, daß sich der einzelne Wissenschaftler nicht an eine Position zu binden hätte. Unterläßt er es, produziert er Widersprüche in dem Maße, in dem sich die von ihm zugleich vertretenen Positionen widersprechen. »Eine Art zu philosophieren steht nicht neben anderen Arten zu philosophieren wie eine Art zu tanzen neben anderen Tanzarten. Die Tanzarten schließen sich nicht gegenseitig aus oder ein. Man kann am gleichen Abend mit gleicher Hingabe einen Tango, einen Boogie und einen Rock'n'Roll tanzen und braucht sich z. B. um das Walzertanzen nicht zu kümmern. Aber man kann nicht ernsthaft auf eine Art philosophieren, ohne die anderen verworfen oder aber [ohne dabei widersprüchlich zu sein] einbezogen zu haben« (Tugendhat 1979, S. 13). Was Tugendhat über die Philosophie äußert, gilt für die Wissenschaft überhaupt.

Bevormundung nicht losgelöst vom geschichtlichen Entwicklungsstadium des Menschen zu beantworten ist. Humboldts in staatstheoretischem Zusammenhang vorgetragene These gründet sich somit offensichtlich auf anthropologische Prämissen, die ihrerseits mit sprachphilosophischen Reflexionen verwoben sind - der Mensch ist Mensch infolge seines Sprachbesitzes - und zusammen mit diesen in eine Geschichtsphilosophie münden. Der Kreis schließt sich, indem es geschichtsphilosophische Thesen sind, die ein bestimmtes Staatsverständnis hervorbringen.

Meine ursprüngliche Absicht war es, die politische Philosophie Wilhelm von Humboldts zu rekonstruieren und im Vergleich mit englischen Staatstheorien seine spezifische Liberalismusvariante herauszuarbeiten. Indem ich den Prämissen von Humboldts Staatstheorie nachging, ergab sich eine Akzentverschiebung: Es stellte sich heraus, daß erst der gesellschaftstheoretische Hintergrund erhellt sein muß, den die anthropologischen, sprach- und geschichtsphilosophischen Prämissen von Humboldts Staatstheorie zusammen formieren, bevor deren Rekonstruktion möglich ist. Deshalb erschien es mir sinnvoll, mich überwiegend auf die Aufgabe zu konzentrieren, den systematischen Zusammenhang der gesellschaftstheoretisch relevanten Argumente der Philosophie Humboldts aufzuzeigen, die geplante eingehende Analyse der Staatstheorie Humboldts zurückzustellen und die Funktion des Staats nur in ihren Umrissen zu behandeln.

Der Titel der vorliegenden Arbeit versucht dieser Aufgabenstellung gerecht zu werden: Die Freiheit des Individuums ist der Fokus der Gesellschaftstheorie Humboldts. Aus welcher Perspektive auch immer Humboldt den Menschen untersuchte, in anthropologischem Kontext wie staatstheoretischem, im Mittelpunkt steht die Frage nach Möglichkeiten, Bedingungen und Grenzen der freien Entfaltung des Individuums. Unter diesem Gesichtspunkt kann sogar noch die Erkenntnistheorie Humboldts interpretiert werden. Es ist die Sprache, die dem Individuum die Erfahrung seiner Individualität und seine spezifische, von gesellschaftlich vermittelten Urteilen freie Sicht der Welt ermöglicht, sie ist es aber auch, die als gemeinschaftlicher Besitz der Menschheit den Horizont individueller Welterfahrung und damit zugleich Selbstverwirklichung begrenzt. Es hieße den Individualismus Humboldts gründlich mißzuverstehen, ihn dahingehend zu interpretieren, in ihm sei das Individuum nur sich selbst verantwortlich und ohne ge-

sellschaftliche Bindung aufgefaßt.\* Das Gegenteil ist der Fall: Die Gesellschaft ist das Feld individueller Entfaltung, ohne den ständigen Austausch mit seinen Mitmenschen könnte sich das Individuum überhaupt nicht in seiner Einzigartigkeit erkennen. Hier zeigt sich ein weiteres Mal die Notwendigkeit, Humboldts Gesellschaftstheorie nicht nur anhand seiner Staatstheorie zu erschließen, sondern bei der Analyse auf deren sprachphilosophische Begründung zurückzugehen. Macht der Sprachbesitz das eigentliche Charakteristikum des Menschen aus und definiert sich das Individuum durch seine ihm eigentümliche sprachliche Aneignung der Welt, so wird soziales Handeln in Gestalt des zwischen den Individuen vermittelnden Gesprächs geradezu zur *conditio sine qua non* individueller Entfaltung. Bei aller Radikalisierung des Freiheitsgedankens begreift Humboldt Individuum und Gesellschaft als einander bedingend: Teil und Ganzes können nicht in Opposition zueinander stehen.

Um nun die eingangs gestellte Frage nach Anspruch und Untersuchungszielen dieser Studie nochmals aufzunehmen und abschließend zu beantworten: Soweit ich es überblicke, wurde trotz eingehender Untersuchung des Humboldtschen Œuvres seitens verschiedener Disziplinen ein Aspekt noch nirgends untersucht, jedenfalls nicht hinreichend ausgeführt: die Notwendigkeit, in die Rekonstruktion von Humboldts Staatstheorie ihre anthropologische, sprach- und geschichtsphilosophische Grundlegung einzubeziehen wie umgekehrt die Interpretation von Humboldts Anthropologie, Sprach- und Geschichtsphilosophie bis hin zu ihren staatstheoretischen Konsequenzen zu treiben. In diesem Sinn einen Beitrag zur Rekonstruktion der Einheit von Humboldts Philosophie zu erbringen, ist Ziel dieser Arbeit. Der Weg läßt sich in folgender Weise umschreiben:

Kapitel 1 enthält ein kurzes biographisches Präliminarium.

Kapitel 2 untersucht nach einem Plädoyer für die Auseinandersetzung mit historischen Theorien im allgemeinen die Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit Humboldts Philosophie für die gegenwärtige Politikwissenschaft Relevanz beanspruchen kann. Meine Anlehnung an die Methodologie Poppers führt dazu, daß diesbezüglich in erster Linie Konsistenz und empirische Validierbarkeit von Humboldts Philosophie zu prüfen sind. Inso-

---

\* In diesem Sinne äußert sich Kaehler, der Humboldt einen »extremen Individualismus« bescheinigt und behauptet, er habe die »völlige Selbstherrlichkeit des Einzelnen«, der »vereinzelt Atom« sei, proklamiert (Kaehler 1963, S. 138 f.).



weit dies der Fall ist, kann man anstelle von Humboldts *Sozialphilosophie* von seiner *Gesellschaftstheorie* sprechen.

Kapitel 3 unterteilt sich in einen Abschnitt über die erkenntnistheoretischen und einen über die anthropologischen Aspekte von Humboldts Sprachphilosophie, wobei beide jeweils in bezug auf ihre gesellschaftstheoretische Bedeutung erörtert werden. Die empirisch validierbaren Gehalte von Humboldts Philosophie sind überwiegend in seiner Sprachphilosophie aufzufinden, was sich in deren Weiterentwicklung durch Chomsky erweist. Die innerhalb des englischen Liberalismus nicht klärbare Frage, ob der Mensch prinzipiell fähig ist, von seiner Freiheit vernünftigen Gebrauch zu machen, läßt sich aufgrund von Humboldts Anthropologie positiv beantworten. Zugleich läßt sich mit ihr die Konzeption des egoistischen Menschen - des homo oeconomicus - zurückweisen und durch ein adäquateres Menschenbild ersetzen. Der Mensch definiert sich nicht nur durch sein tatsächliches Sein, sondern auch durch seine Möglichkeiten. Erst wenn die Anlage des Menschen zu solidarischem Sozialverhalten erwiesen ist, wird die Humanisierung der Gesellschaft zur realistischen geschichtlichen Perspektive.

In Kapitel 4 zeige ich, inwiefern sich Humboldt von der teleologisch gefärbten Geschichtsphilosophie Kants gelöst hat. Die Konzeption des zur Freiheit berufenen Individuums als »Zweck in sich« (Humboldt) widerspricht einer deterministischen Geschichtsauffassung, sie kongruiert nur mit einer Konzeption von Geschichte als offenem Prozeß, der die Anlagen des Menschen auf immer neue Weise freisetzt. Zugleich bereitet Humboldts Geschichtsphilosophie einer historisch dimensionierten Staatstheorie den Boden, die den Umfang staatlichen Handelns in Relation zur Entwicklung von Vernunft und Moral stellt.

In Kapitel 5 wende ich mich der Frage nach der Funktion des Staats zu. Im Vergleich Humboldts mit Vertretern des englischen Liberalismus und Montesquieu zeige ich zunächst die Abhängigkeit der liberalen Staatstheorien von ihren anthropologischen Prämissen und konfrontiere diese miteinander. Im Anschluß hieran erörtere ich im Zusammenhang mit der Explikation des liberalen Freiheitsbegriffs das Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit. In einem Exkurs versuche ich ausgehend von Max Webers Konzeption des Idealtypus zu zeigen, inwiefern es möglich ist, ungeachtet der Widersprüchlichkeiten zwischen den einzelnen liberalen Theorien an einem einheitlichen Begriff des Liberalismus festzuhalten. Erst nach Konstruktion eines hinreichend präzisen Liberalismusbegriffs ist es möglich, den spezifischen Beitrag Humboldts zur Entwicklung des liberalen Denkens zu

ermessen. Die Reduktion der Funktion des Staats auf die Garantie von Sicherheit und damit einhergehend die Selbstregulation der Gesellschaft im Sinne des freien Spiels der Kräfte ist für Humboldt nur im Rahmen eines idealtypischen Modells denkbar. Dieses Modell dient der Politik wohl als normative Orientierung\*, ist aber nicht direkt umsetzbar, weil es den völlig aufgeklärten und zur Freiheit reifen Bürger voraussetzt: Das staatliche Handeln kann in dem Maße auf seine Grundfunktion beschränkt werden, in dem sich die Bürger als mündig erweisen. In der These von der historischen Variabilität der »Grenzen der Wirksamkeit des Staats« verdichtet sich die Innovation der liberalen Theorie durch Humboldt.

In sieben Schlußthesen fasse ich die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammen, wobei ich den Akzent auf die politikwissenschaftliche Relevanz der Philosophie Humboldts setze. Im Anschluß hieran gehe ich auf einige Aufgaben künftiger Auseinandersetzung mit Humboldt ein.

---

\* Obgleich zwischen »Idealtypus« und »Ideal« zu unterscheiden ist, kommt es - wie im Falle Humboldts - in der wissenschaftlichen Praxis immer wieder vor, daß der ursprünglich nur logisch-begriffliche Geltungsbereich des Idealtypus normativ erweitert wird. Der *Idealtypus*, in Abstraktion von der Wirklichkeit gewonnen, strahlt als *Ideal* auf diese zurück (vgl. Weber 1968, S. 192 und S. 199).

# 1. Biographische Notizen zu Wilhelm von Humboldt (1767 - 1835)

Keine Inhaltsangabe kann die Lektüre eines Buchs ersetzen. Um wieviel blasser muß das Leben eines Menschen erscheinen, wird es in die wenigen Seiten gezwängt, die ein biographisches Präliminarium, soll es nicht disproportioniert wirken, beanspruchen darf. Das gilt in besonderem Maße für das Leben Wilhelm von Humboldts. Hier kann das Interesse an seiner Person nur geweckt, nicht befriedigt werden. Wer schon mit Humboldts Leben vertraut ist, wird vergeblich nach neuen Aspekten suchen.

Nähern wir uns Wilhelm von Humboldt von heute aus: Zusammen mit seinem zwei Jahre jüngeren Bruder Alexander verbreitet er als »stark leuchtendes Zwillingsgestirn«<sup>1</sup> Licht am Firmament der deutschen Geschichte. Neben seinem leiblichen Bruder hat Wilhelm von Humboldt noch einen »politischen Zwilling«<sup>2</sup>, den Fürsten Hardenberg. Besonders strahlend erscheint Humboldt aber im Ornat des »deutsche[n] Klassiker[s] ›Numero drei‹ nach Goethe und Schiller.«<sup>3</sup> Die drei Stilblüten haben eines gemein: Humboldt scheint für sich nicht wichtig genug zu sein, seine Bedeutung scheint erst aus seiner Verwandt- oder Freundschaft mit irgendwelchen Heroen zu erwachsen. Gleichhin, Humboldts Sitz im deutschen Pantheon ist gesichert, was nicht zuletzt die Reverenzen zur 200-jährigen Wiederkehr seines Geburtstags am 22. Juni 1967 und zu seinem 150. Todestag am 8. April 1985 erweisen.

Vernachlässigen wir die profanen Insignien der Bedeutsamkeit eines »Klassikers« wie die Gedenkmünze der Deutschen Bundesbank aus dem Jahre 1967<sup>4</sup> oder die Briefmarke der Deutschen Bundespost (Berlin) von 1985. Heben wir stattdessen hervor, daß auch das gelehrte Publikum der Jubiläen Wilhelm von Humboldts erinnert wird, und zwar mit signifikant anschwellendem Schrifttum zu seinen Gedanken und Taten - er war ja Phi-

---

<sup>1</sup> Vgl. Kap. 2.3, in dem das biographische Interpretationsverfahren diskutiert wird.

losoph *und* Politiker. Vermutlich wird es diesem Schrifttum noch schlechter ergehen als Humboldts Werk selbst, denn dieses wird immerhin »viel zitiert«, wenn auch »wenig [...] selber gelesen«. <sup>5</sup> Dabei wäre Humboldts Werk einer kontinuierlichen Bearbeitung und Rezeption (auch außerhalb der genuinen Humboldt-Forschung) würdig, was zu zeigen ein Anliegen dieser Studie ist.

Humboldt glaubte, »dass ein Leben, das keine grosse That, kein wichtiges Werk, nicht einmal das Andenken an eine nützliche Geschäftigkeit unter einer grössern Anzahl unsrer Mitbürger hinterlässt, ein verlorne und vergebens verschwendetes Leben ist.« <sup>6</sup> Welches sind also die »Spuren des lebendigen Wirkens« <sup>7</sup>, die in unsere Zeit hinüberreichen? Oder anders gefragt: In welchen Zusammenhängen hat man Anlaß, sich Humboldts zu erinnern?

Humboldt war sein ganzes Leben hindurch wissenschaftlich tätig, allerdings nicht als akademischer Lehrer, wiewohl er an der Berliner Akademie der Wissenschaften manche seiner Abhandlungen vortrug, sondern als Privatgelehrter. Entsprechend voluminös ist sein Schrifttum. Seine Interessen waren äußerst vielfältig, heute längst geschiedene Disziplinen finden sich in Besinnung ihrer Geschichte in Humboldts Werk noch vereint. Zu nennen sind - in der Reihenfolge, in der sich Humboldt ihren Problemen zuwandte - die Politikwissenschaft und Jurisprudenz, die Altertumswissenschaft, die (philosophische) Anthropologie, die Ästhetik, die Geschichtsphilosophie, die Linguistik und Sprachphilosophie. Darüber hinaus beschäftigt die »Theorie der Bildung«, zu der man eine Reihe von Humboldts Schriften zusammenbinden kann, die Erziehungswissenschaft. Doch Humboldt ist nicht allein aus wissenschaftshistorischen Gründen eine Zentralfigur der deutschen Geistesgeschichte, noch heute ist es möglich, daß »neue Fragestellungen im Geiste Humboldts in Angriff genommen werden.« <sup>8</sup>

Die Geschichtswissenschaft hat ein doppeltes Interesse an Humboldt: Selbst wenn sie seine Geschichtsphilosophie nicht mehr für verbindlich hält (Stichwort: Historismusproblematik), ist sie doch genötigt, will sie sich ihrer methodologischen Position versichern, Humboldts Denken als mögliche Antithese mitzureflektieren. Vor allem aber hat Humboldt für sie Bedeutung als eine der führenden Persönlichkeiten der Preußischen Reformzeit (1807-1820). Hier setzt auch nochmals das Interesse der Erziehungswissenschaft ein. Sofern sie Institutionengeschichte betreibt, wird ihr die »Darstellung der untrennbar mit dem Namen Wilhelm von Humboldt verknüpften preußischen Bildungsreform« <sup>9</sup> zum Anliegen. »Untrennbar mit Humboldts

Namen verknüpft« oder auch ähnlich: Humboldts »Erwähnung bereits wird als Programm verstanden«<sup>10</sup>, sind im Kontext der Bildungsreform fast unvermeidbare, doch trotz des mitschwingenden Enthusiasmus zutreffende Wendungen. Zu betonen ist nur, daß weder die Bildungsreform noch die damit zusammenhängende Gründung der Berliner Universität (die heute seinen und seines Bruders Namen trägt) von ihm initiiert und alleinverantwortlich durchgeführt wurde. Die Notwendigkeit, auch mit einer Reform des Bildungswesens die Modernisierung des preußischen Staats einzuleiten - die militärische Niederlage von 1806 brachte die gesamte Rückständigkeit der preußischen Gesellschaft an den Tag -, sahen andere vor ihm; desgleichen war die Einrichtung der Berliner Universität beschlossene Sache. Auch waren seine Kompetenzen nicht so weitreichend definiert, als daß er nach Übernahme des Amtes eines Sektionschefs des Kultus und öffentlichen Unterrichts im Ministerium des Innern das, was er unter Bildung verstand, direkt in Politik hätte umsetzen können. Vierzehn Monate (Februar 1809 - April 1810) vergingen, da kapitulierte er vor der Aufgabe, die an ihn herangetragen wurde, die er aber doch zu seiner eigenen gemacht hatte.

Was wollte Humboldt, was erreichte er und vor allem, was wollte »der preußische Staat«, denn in dessen von Humboldts verschiedenem Interesse war die Undurchführbarkeit der Bildungsreform im Sinne Humboldts begründet? Humboldt verstand den Menschen als »Zweck in sich«, in jedem Individuum war für ihn ein Mikrokosmos angelegt, der sich lebensgeschichtlich entfalten konnte, vorausgesetzt, die äußeren Bedingungen ließen es zu. Demzufolge bestand die Funktion des staatlichen Erziehungswesens in ihrer allgemeinsten Formulierung darin, diesen Prozeß der Entfaltung zu unterstützen.<sup>\*</sup> Ob Elementarschule, Gymnasium oder Universität, all diese Bildungseinrichtungen sollten den Menschen dazu befähigen, sein Leben selbstverantwortlich und frei zu gestalten. Sehen wir von dem Superlativ ab, mit dem Humboldt »die Erziehung des Volkes, d. i. die Einrichtung der Land- und niederen Bürgerschulen« den »wirklich dringendste[n] Theil meines Geschäftes«<sup>11</sup> nennt, doch nehmen wir seine Äußerung zum Zeichen dafür (nachgewiesen werden kann hier nichts), daß ihm die Bildung aller

---

\* Das ist nur ein scheinbarer Widerspruch zu seinem theoretischen Postulat, das Erziehungswesen solle autonom vom Staat sein (vgl. W1, Nr. 4, S. 103-109); es handelt sich hier nicht um einen logischen Widerspruch, sondern um den einer geschichtlichen Chance der Menschheit und den politischen Möglichkeiten im Preußen des beginnenden 19. Jahrhunderts. In diesem Lichte betrachtet, löst sich mancher »Widerspruch« bei Humboldt auf, der seine Biographen umtreibt.

Bevölkerungsteile gleichermaßen wichtig war, und dieses nicht nur in seinen philosophischen Schriften. Humboldts Bildungskonzeption auf sein Universitätsprogramm zu reduzieren, ist ein grobes Mißverständnis, wenn gleich zu erwarten bei einem konservativen Autor wie Lübke<sup>12</sup>, dem die egalitäre Grundtendenz in Humboldts Theorie und Praxis suspekt sein muß. Humboldt war sicherlich kein Jakobiner - welcher deutsche Intellektuelle seines Rangs war das schon? -, aber wenn er den Menschen für bildungsfähig und der Bildung würdig hielt, dann meinte er nicht nur die, denen schon aufgrund ihrer Herkunft Bildung auf höchstem *Ausbildungsniveau* beinahe vorherbestimmt ist.

Bildung bedeutet zweierlei: Entfaltung und Qualifikation, Prozeß und Resultat des Prozesses. Bildung ist Entfaltung der Individualität in Bewältigung der Welt. Das Individuum ist durchaus weltzugewandt und praxisorientiert, es ist vielfältig mit der Gesellschaft verflochten, und somit auch in ökonomischer Hinsicht. (Dieser Aspekt geht in der Beschwörung des »Humanismus« Humboldts regelmäßig unter.) Bildung ist auch Ausbildung und führt über den erlernten Beruf ins Arbeitsleben. Doch die Spezialisierung muß auf Allgemeinbildung beruhen, nur wer die Vielfalt und die Zusammenhänge der Welt kennt, kann sich wirklich frei einer Tätigkeit zuwenden. Vor allem aber muß die spezialisierte Tätigkeit dem wirklichen Vermögen des Individuums, seinen spezifischen Fähigkeiten entsprechen, andernfalls sie nicht mehr bildend ist.

Der preußische Staat hatte anderes im Sinn. Die Gesellschaft sollte zwar modernisiert werden, um »Preußen im europäischen Mächtekonkurrenzkonzert konkurrenzfähig zu machen«<sup>13</sup>, doch schloß dies nicht die Liberalisierung des politischen Systems ein. Menschenbildung als Leitvorstellung des Erziehungswesens barg ein kritisches Potential in sich, die »Furcht vor der emanzipatorischen Kraft«<sup>14</sup> der Bildungskonzeption Humboldts brachte dessen Konzeption zum Scheitern, bevor sie sich historisch bewähren konnte. Daraus darf indes nicht geschlossen werden, der Bildungspolitiker Humboldt habe nichts bewirkt. Sein Beitrag zur Gründung der Berliner Universität, insbesondere die von ihm eingeleitete Berufungspolitik (Schleiermacher, Savigny, Hufeland, Fichte, F. A. Wolf, Niebuhr), die sich streng an Maß-

---

<sup>12</sup> Lübke kündigt in einem Aufsatztitel »Humboldts Bildungsziele im Wandel der Zeit« abzuhandeln an und beschränkt sich dennoch auf dessen Universitätskonzeption. Es wird also suggeriert, es sei Humboldt vorwiegend um die Bildung der Elite resp. Elitenbildung gegangen.

stäben wissenschaftlicher Qualifikation ausrichtete, führte dazu, daß Berlin »geistige Hauptstadt Deutschlands«<sup>15</sup> wurde. Der von Humboldt organisierte Forschungsverbund von Universität, Akademien und Instituten begründete die Weltgeltung der deutschen Wissenschaft.

Wilhelm von Humboldt ist heute vielleicht als Bildungsreformer bekannter denn als Diplomat und »Minister für Ständische Angelegenheiten«, also Verfassungsminister, und das zu Recht, wenn man sich an den Folgen seines politischen Wirkens insgesamt orientiert. Er selbst glaubte, seine erfolgreichen Bemühungen, Österreich 1813 zum Beitritt in die Allianz gegen Frankreich zu bewegen, würden seinen geschichtlichen Ruhm begründen und irrte darin. Weitere »Thaten« (man erinnere sich seiner eingangs zitierten Äußerung) von mehr als marginaler Bedeutung zu nennen, ist unmöglich, Humboldts politische Absichten waren unter den gegebenen Kräfteverhältnissen nicht zu verwirklichen. Und nicht etwa deshalb, weil sie nicht zeitgemäß oder gar utopisch waren. Der Philosoph Humboldt, der in jungen Jahren das Modell eines liberalen Staates entworfen hatte, schloß nicht ohne Grund seine Abhandlung mit einem Kapitel »Theorie und Wirklichkeit«, er wußte genau, daß ein freiheitlich verfaßtes politisches System mündige Bürger voraussetzte. Und daß diese Bedingung in Preußen nicht entfernt erfüllt war, wußte der Bildungspolitiker Humboldt und zuständige Minister aus erster Hand. Er war sicher nicht zufällig im Erziehungswesen tätig. (Ein Kriegsminister Humboldt wäre gewiß eine Fehlbesetzung gewesen.) »Humboldt war ein Philosoph, der zu pragmatischer Politik aus philosophischer Distanz zur politischen Praxis befähigt war.«<sup>16</sup> Sofern Pragmatismus bedeutet, ein politisches Programm den *historischen Möglichkeiten* anzugleichen und in detaillierte Einzelschritte zu zergliedern, trifft diese Charakterisierung zu; jede einzelne politische Maßnahme, Überlegung oder Empfehlung Humboldts ist grundsätzlich auf seine ursprünglichen Intentionen zu beziehen. Pragmatismus im Sinne opportunistischer Orientierung an den *politischen Konstellationen* mit der Folge, daß die allgemeine politische Zielsetzung immer weniger erkennbar wird und die persönliche Teilnahme an den Entscheidungsprozessen immer mehr den Inhalt politischen Handelns bestimmt, dies war Humboldt fremd. Dementsprechend dauerte sein Politikerleben nur von 1809-1819. Von seiner Residentschaft am Päpstlichen Stuhl in Rom, die eine zu anderen Tätigkeiten wie dem Studium der Antike geradezu herausfordernde Sinekure war und Humboldt sechs fruchtbare Jahre (1802-1808) bescherte und seiner - zweiten - Mitgliedschaft im

Staatsrat (1830-1835), die ehrenvoll, aber kompetenzlos war, darf hier abgesehen werden.

Als Diplomat war Humboldt sehr geschätzt, auf den Friedenskonferenzen, die den napoleonischen Kriegen folgten, insbesondere dem Wiener Kongreß, muß er durch fintenreiche Verhandlungsführung und Detailkenntnis bestochen haben. Doch so sehr man, d. h. vor allem Friedrich Wilhelm III. und sein Staatskanzler Hardenberg, Humboldts Verdienste um die Vertretung der Interessen Preußens nach außen anerkannte, so sehr war man darauf bedacht, ihn nicht aus dem Vorhof der Macht in deren Zentrum treten zu lassen, wiewohl er - vermutlich mit Recht - annehmen durfte, »eine vollständige Kenntniss der äusseren und inneren Lage des Staats«<sup>17</sup> zu besitzen. So war Humboldt wohl zweimal mit dem Titel eines Ministers dekoriert, aber nicht mit dessen üblichen Kompetenzen ausgestattet.

Zwei schwere Niederlagen hatte Humboldt zu ertragen: 1810 versuchte er vergeblich, das Kollegialprinzip anstelle des hierarchischen Ministerialprinzips durchzusetzen, der Vorstoß endete mit seiner Demissionierung; 1819 warf er sein Prestige gegen die Repressionen der Karlsbader Beschlüsse in die Waagschale und erhielt alsbald seine Entlassungsurkunde überreicht. Mit der Verabschiedung Humboldts war die liberale Bewegung nicht nur entscheidend geschwächt, es wurde sogar schon zugespitzt geurteilt: »Die Reformzeit [...] ging mit Humboldts Entlassung am 1. Januar 1820 zu Ende.«<sup>18</sup>

Die Frage nach Humboldts politischen Intentionen wäre belanglos, wollte man politisches Handeln allein danach beurteilen, was politische Wirklichkeit geworden ist. Aus Humboldts (macht-)politischer Erfolglosigkeit darf jedoch nicht Wirkungslosigkeit gefolgert werden. Die direkte Umsetzung seiner Ziele oder auch nur Teilziele gelang ihm zwar nur selten, doch als *opinion leader* prägte er das Denken von progressivem Adel und Bürokratie entscheidend mit. »Durch seine grundsätzlichen Denkschriften und seine Tätigkeit auf den ihn angehenden Gebieten der Verfassung und Verwaltung [nahm Humboldt] unübersehbaren Einfluß auf die Willensbildungsprozesse im Ministerium und in der politischen Öffentlichkeit. Galt er doch als Repräsentant liberaler Verfassungs- und Regierungsgrundsätze aus dem Geiste des Freiherrn vom Stein und als Gegner reaktionärer Adelskreise und des eher autokratischen Regierungssystems Hardenbergs.«<sup>19</sup> Zwei der Denkschriften seien wenigstens erwähnt: die »Denkschrift über die deutsche Verfassung an den Freiherrn vom Stein« aus dem Jahre 1813 und »Über Einrichtung landständischer Verfassungen in den Preußischen



Staaten« von 1819. Die Denkschriften thematisieren die beiden Fragen, die für Jahrzehnte die deutsche Politik bestimmen sollten, die Konstituierung eines deutschen Nationalstaats und das Verfassungsproblem. In der ersten favorisiert Humboldt einen Staatenbund, da zum einen nur unter dieser Bedingung die Mannigfaltigkeit der kulturellen Traditionen Deutschlands erhalten bliebe, zum andern aufgrund der Nichtangriffsfähigkeit eines in dieser Weise konstituierten Deutschlands die anderen europäischen Mächte der Staatsgründung zustimmen würden. Die Denkschrift zur preußischen Verfassung knüpft an Humboldts politische Philosophie, wie er sie in seiner Jugend vertreten hatte, an. Sie zielt ab auf »die positiv-rechtliche Umsetzung des bürgerlichen Gesellschaftsverständnisses in die entsprechenden progressiven Entwicklungen eines offenen Verfassungskonzepts der konstitutionellen Monarchie.«<sup>20</sup>

Wenn sich die Denkschriften, Berichte, Dossiers und Gutachten des *Politikers* Humboldt als pragmatische Präzisierung des theoretischen Liberalismus des *Philosophen* Humboldt deuten lassen, dann ist das nicht nur hinsichtlich einer Interpretation seiner politischen Schriften relevant. Darüber hinaus erscheint der *Mensch* Humboldt in bemerkenswerter Kontinuität und - bei der Vielfalt seiner Interessen - in seltener Geschlossenheit. Geschlossenheit ist es auch, was die verschiedenen Teile seines Werks auszeichnet: Die Bildungsfähigkeit des Menschen ist eines der Motive, das Humboldts breites thematisches Spektrum integriert.

Humboldt war im Besitz einer Doppelbegabung: Er verstand es im selben Maße, der Philosophie und der Politik seiner Zeit neue Impulse zu geben. Insofern sind Feststellungen wie »Der Philosoph Humboldt wird vom Praktiker Humboldt an Kompetenz noch überboten.«<sup>21</sup> ziemlich unergiebig. Wie sollten sie zudem nachgewiesen werden? Humboldt war Gelehrter *und* Politiker. Die Antwort darauf, welcher dieser beiden Aspekte seines Lebens von historisch größerer Tragweite war (Humboldt selbst bevorzugte jedenfalls das Gelehrtenleben), hängt wesentlich von unserem Interesse ab.

---

\* Dies muß auch Lübke geahnt haben, der für seine Behauptung keine *Begründung* findet, sondern nur ein »ebenso feines wie deutliches Indiz, nämlich die Sprache, die Humboldt als Philosophen einerseits und als Autor praxisanleitender Berichte oder Denkschriften andererseits zu Gebote stand.« Mir scheint, dieses *Indiz* verrät weniger über die unterschiedliche Verteilung von Humboldts Begabung (jeder Gegenstand erfordert doch seine eigene Sprache!) als über den persönlichen Geschmack Lübkes, der seufzend bemerkt: »Wie befreit atmet man auf, wenn man nach dieser Philosophie [Humboldts] nun Humboldts Berichte und Denkschriften liest« (beide Zitate Lübke 1980, S. 2 f.).

Dieses bestimmt, ob in unserem Humboldt-Bild der Politiker oder der Philosoph im Vordergrund steht. Desgleichen ist das Interesse an seinem Werk zeitspezifisch: Es wird dieser oder jener Aspekt für zentral angesehen werden, eine schiefe Sicht ergibt sich jedoch, wenn sich der Blick nicht immer auch auf dessen Kontext richtet.

Uns Heutige beschäftigt Wilhelm von Humboldt vornehmlich als Gelehrter und Politiker'. Der *Mensch* Humboldt gewinnt Kontur, wenn man seine umfangreiche Korrespondenz und seine lyrischen Versuche betrachtet. Über sein Werk mögen sich gelegentlich Hinweise zur Person Humboldts ergeben, so wurden z. B. seine Prinzipientreue und seine Ausgewogenheit sichtbar. Doch sofern eine Biographie auch Psychogramm sein will, sollte sie insbesondere an den Sonetten der Alterszeit ansetzen. Manchen gelten sie als »berühmt«<sup>22</sup>, andern eher als berüchtigt, nämlich »von pathognomonischer Bedeutung für die Persönlichkeit Humboldts und ihre Nachtseiten.«<sup>23</sup> Vor allem der Zyklus »Weibertreue« bietet den verhinderten Psychoanalytikern unter den Biographen Stoff zur Spekulation, weil sich in ihm Humboldts sexuelle Phantasien recht unverschleiert Ausdruck geben. Puritanern wie Kaehler war schon die polygame und von Standesdünkeln freie Sexualität Humboldts nicht geheuer, trübte sie doch das Bild des edlen Klassikers. Daß nun der alt gewordene Humboldt in seinen Gedichten seine anrühigen Erfahrungen auch noch mit der Aura des Literarischen umgab, machte ihn definitiv zum pathologischen Fall.

Der literarische Wert der Lyrik Humboldts hielt den Auswahlkriterien keiner gängigen Anthologie stand. Humboldt hatte allerdings auch nicht den Anspruch, in die Literaturgeschichte einzugehen. (Zudem hatte er aufgrund seiner intimen Kenntnis der Dichtungen Goethes und Schillers und der freundschaftlichen Verbundenheit wie auch Zusammenarbeit mit ihnen eine nüchterne Einschätzung seiner eigenen künstlerischen Begabung gewonnen.) »Ich dichte nicht für fernhin künftige Zeiten, / in Lethes Wellen sinkt am andren Morgen, / was ich am Abend sorglos niederschreibe.«<sup>24</sup>

Alexander von Humboldt charakterisiert die Sonette als »Selbstbiographie [...] des theuren Bruders«<sup>25</sup>, in der »ein edles, still bewegtes Seelenleben sich abspiegelt.«<sup>26</sup> Der Spiegel ist freilich beschlagen - das eben zitierte Sonett endet mit der Terzine: »Ich nur allein doch kann enträthselnd deuten / den Sinn, der oft liegt tief darin verborgen, / und bin zufrieden, dass mir der nur

---

\* Historisch korrekt wäre vom »Staatsmann« Humboldt zu sprechen, wie es dem Politikverständnis jener Zeit entsprechend hieß.

bleibe.« Damit wird jede biographische Annäherung an Wilhelm von Humboldt in ihre Grenzen verwiesen. Beschränken wir uns hier auf das, was er uns aus freien Stücken verrät:

Hell, wie Decembersonne, sie mich nannten,  
weil sie in mir nicht an Gefühle glaubten;  
die mir so oft des Lebens Ruhe raubten,  
die innren Stürme sie in mir nicht kannten.

Doch weil die Gluten, die verstohlen brannten,  
gedämpft vom Willen, immer mir erlaubten,  
Besonnenheit des Geistes zu behaupten,  
das Gleichniss doch auf mich sie wohl anwandten.

Denn wie des Winters mitleidlose Hände  
der Sonne, dass ihr Strahlenball nicht blende,  
zurück das Haar am Haupt gebunden flechten,  
zwang ich, um jede Täuschung abzuschneiden,  
die Wahrheit selber noch sich zu entkleiden,  
und haftete am Nackten nur, und Aechten.<sup>27</sup>

---

\* Eine tiefenpsychologische Analyse förderte gewiß noch manches mehr zutage, hat sich aber ebenso gewiß mit einem Rest an Unerklärbarkeit abzufinden (vgl. hierzu auch Kap. 2.3 und Kap. 4, S. 149 f.).

## 2. Vorüberlegungen zu einer Analyse der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts

### 2.1. Ideengeschichte als Theoriengeschichte

Einer der Gründe für das zu geringe Interesse der Politikwissenschaft an ihrer Geschichte, der politischen Ideengeschichte\*, dürfte darin bestehen, daß deren Relevanz nicht hinreichend geklärt ist. Insofern sollte eine Untersuchung der Gesellschaftstheorie Humboldts nicht ohne bestimmte Vorüberlegungen in medias res gehen. Gewiß, die Humboldt-Philologie als Teil der »normalen Wissenschaft« (Kuhn) läßt sich nahezu beliebig um Fußnoten erweitern, denn Humboldts Werk ist umfangreich und vielfältig. Diese Studie über das Argument hinausgehend, der Autor X habe den Gesichtspunkt Y über- oder falsch gesehen, zu legitimieren, wäre somit entbehrlich. Doch offen bliebe die Frage, was Ideengeschichte im allgemeinen und Humboldts Sozialphilosophie im besonderen für die gegenwärtige Politikwissenschaft bedeuten.

Die Antwort auf diese Frage setzt Klarheit über das Selbstverständnis der Politikwissenschaft voraus. Diese wiederum kann sich ihrer selbst nur im Rekurs auf eine philosophische Theorie der Erkenntnis einerseits, auf ihre Rolle im System der Sozialwissenschaften andererseits versichern. Um eine uferlose Ableitung zu vermeiden, diene folgende Feststellung v. Beymes als Ausgangspunkt: »Die Politikwissenschaft versteht sich heute als Sozialwissenschaft und optiert angesichts der Entscheidung für die historischen

---

\* Unten wird begründet, worauf sich das Verständnis von politischer Ideengeschichte als Geschichte der politischen Wissenschaft stützt. Vgl. hierzu v. Beymes Befund: »Vorgeschichte und Geschichte der Wissenschaft werden nirgendwo so schematisch getrennt wie in der Politologie« (v. Beyme 1969, S. 10). V. Beyme (1980) berücksichtigt zwar in seiner Darstellung der gegenwärtigen politischen Theorien die Geschichte des politischen Denkens, geht aber nicht über geistesgeschichtliche Assoziationen hinaus - es werden keine systematischen Zusammenhänge aufgedeckt.

oder die verhaltenswissenschaftlichen Abteilungen unserer philosophischen Fakultäten ziemlich geschlossen für letztere. In unserer Disziplin kann die politische Ideengeschichte nur den geringeren Teil der theoretischen Bemühungen einnehmen.«<sup>1</sup> Aus folgenden Gründen plädiert v. Beyme für eine Auseinandersetzung mit der politischen Ideengeschichte:\*

Politische Ideengeschichte kann als »Lagerhaus der Probleme und Problemlösungen«<sup>2</sup> gelten, so die erste von v. Beyme diskutierte These. Historische Theorien und Modelle sind mithin als potentiell erklärungsrelevant für die Gegenwart anzusehen.

Zweitens dient Ideengeschichte der »methodischen Schulung«<sup>3</sup>. Empirische Forschung, die sich eklektizistisch oder »theoriefrei« geriert, kann sich im ideengeschichtlichen Studium ihrer inhärenten theoretischen Prämissen bewußt werden.

Schließlich kann die Ideengeschichte als »Hilfsmittel der Prognosenbildung«<sup>4</sup> herangezogen werden. Der Nutzen ideengeschichtlichen Studiums besteht darin, daß es die dominierende behavioristische Doktrin in den Sozialwissenschaften um eine historische Perspektive bereichert.

Die Problematik der Thesen v. Beymes liegt in ihrer Begründung. In Widerspruch zu der These, die Texte der Ideengeschichte seien in bestimmten Fällen der Lösung gegenwärtiger Probleme dienlich, steht das Insistieren auf einer strikten Trennung von politischer *Theorie* und *Ideengeschichte*<sup>5</sup>. Dasselbe gilt für die methodische bzw. methodologische Vorbildfunktion und die prognostische Bedeutung der Ideengeschichte. Wenn nämlich Ideengeschichte mehr sein soll als Zitatenschatz, wenn sie erklären, methodologisches Bewußtsein vermitteln und Prognosen ermöglichen soll, muß ihr wissenschaftliche Relevanz kreditiert werden. Wer zwischen politischer Theorie und Ideengeschichte trennt, unterstellt einen substantiellen Unterschied und kann infolgedessen nicht die Erklärungsrelevanz der älteren Theorien postulieren. Dabei ist zwischen Prognose und Prophezeiung zu unterscheiden<sup>6</sup>; prognostische Relevanz kann der Ideengeschichte nur dann zugesprochen werden, wenn sie auch erklärungsrelevant ist, denn die Prognose ist eine Form der Erklärung<sup>7</sup>.

Es ist unverständlich, weshalb v. Beyme, der sich dem kritischen Rationalismus verbunden fühlt, allerdings in Distanz zu dem strengen Falsifikati-

---

\* Die verschiedenen Ansätze ideengeschichtlicher Forschung, die v. Beyme außerdem darstellt, können hier nicht erörtert werden. Exemplarisch setze ich mich zum Schluß dieses Kapitels mit der biographischen Methode auseinander.

onismus Poppers<sup>8</sup>, sich nicht der Begriffe der analytischen Wissenschaftslehre bedient. Aus deren Theoriebegriff wären Selektionskriterien abzuleiten gewesen, die es ermöglichen, aus den überlieferten Texten diejenigen auszuwählen, die - in einem spezifischen, noch zu erläuternden Sinn - erklärungsrelevant für die Gegenwart sind.

Wird Ideengeschichte im Gegensatz zu aktueller, empirischer politischer Theorie gesehen, kann sie allenfalls *Gegenstand* der Forschung sein, nicht aber zur *Lösung gegenwärtiger Probleme beitragen*. Entgegen dieser Auffassung werden hier die historischen Autoren, deren Werke den Kanon der Ideengeschichte bilden, zunächst als aktuelle Teilnehmer am politikwissenschaftlichen Diskurs betrachtet. Soweit ihre Theorien bestimmten methodologischen Standards genügen und nicht-falsifizierte Hypothesen zur Gesellschaft darstellen, besteht kein Grund, sie aufs ideengeschichtliche Altenteil abzuschieben, zumal häufig genug forschungstechnische Mängel durch Weite des Horizonts und Fruchtbarkeit des theoretischen Ansatzes ausgeglichen werden.\* Dieser Vorschlag hat nichts gemein mit dem »Nothing New Under the Sun - Approach«<sup>9</sup>, wie treffend die ahistorische Denkweise mancher Interpreten charakterisiert wurde, denn es kommt ja nicht jedes beliebige historische Gedankengebilde zur Klärung der aktuellen Probleme in Betracht.

Hier wird also *Ideengeschichte* im Sinne von *Theoriengeschichte* verstanden. Überlieferte Ideen werden als Theorien behandelt und müssen demzufolge an deren Wahrheitskriterien gemessen werden. Erst nach dieser Prüfungsprozedur ist über die aktuelle Relevanz einer Idee zu entscheiden. Die Fruchtbarkeit dieses Vorgehens versucht meine Humboldt-Studie exemplarisch nachzuweisen, allgemein läßt sie sich in folgender Weise begründen:

Der Gegenstand der Sozialwissenschaft - als Ensemble verschiedenster konkurrierender Theorien - ist die bürgerliche Gesellschaft.\*\* Der Begriff der »bürgerlichen Gesellschaft« läßt sich idealtypisch<sup>10</sup> durch einige wenige Merkmale umreißen, wobei für den gegenwärtigen Zusammenhang eine rohe Konstruktion ausreicht:

---

\* Anders wäre z. B. das Wiederaufleben des Liberalismus eines Smith' in der monetaristischen Variante des Neoliberalismus nicht denkbar. Das Scheitern des Staatsinterventionismus in den siebziger Jahren schuf die Voraussetzung für den Rekurs auf den Klassiker.

\*\* Wenn sich manche Disziplinen nicht-bürgerlichen Gesellschaften zuwenden - wie z. B. die Lehre von den Internationalen Beziehungen im Rahmen der Politikwissenschaft - geschieht das innerhalb einer okzidentalen Perspektive.

- Das Wirtschaftssystem ist durch die Mechanismen des freien Markts geregelt.
- Im Rechtssystem sind die Marktchancen der Bürger austariert.
- Der Staat verpflichtet sich, nur auf der Grundlage von verfassungskonformen Gesetzen zu handeln.
- Das Konkurrenzprinzip beherrscht in jeder Hinsicht die sozialen Beziehungen der Bürger.
- Höchster moralischer Wert ist das Individuum in seinem Streben nach Glück.

Keine der historischen oder aktuellen Gesellschaften entspricht völlig vorstehender Skizze des Idealtypus »bürgerliche Gesellschaft« - auch nicht einer ins Detail gehenden idealtypischen Konstruktion. Dennoch lassen sich die seit dem 16. Jahrhundert in Europa zunächst vereinzelt, dann überwiegend auftretenden Gesellschaftsformationen mit Hilfe des Begriffs der »bürgerlichen Gesellschaft« deuten. Nun ist die bürgerliche Gesellschaft als okzidentales Phänomen insgesamt wie in ihren nationalen Untergliederungen in stetigem Wandel begriffen. Der Wandel mag für so fundamental gehalten werden, daß die historische Distanz von schon hundert Jahren unüberbrückbar scheint, wofür nicht zuletzt die Praxis des Ideenhistorikers (um an dem geläufigen Ausdruck trotz seiner hier geforderten Aufgabe, Theoriengeschichte zu betreiben, festzuhalten) Belege bietet: Seine Arbeit ist ständig mit dem hermeneutischen Problem der historischen Distanz konfrontiert.<sup>11</sup> Andererseits läßt sich begründet von der Kontinuität der Gesellschaften Westeuropas sprechen, der Idealtypus »bürgerliche Gesellschaft« als »Kosmos gedachter Zusammenhänge«<sup>12</sup> vermittelt zwischen den sich widersprechenden Einzelercheinungen. Empirisch bestätigt wird die Vorstellung von der Kontinuität der bürgerlichen Gesellschaft durch die Identität mancher Problemstellungen über die Jahrhunderte hinweg: Weshalb kann der Staat von seinen Bürgern Gehorsam verlangen, unter welchen Umständen sind diese zum Widerstand berechtigt, welchen Umfang soll die Tätigkeit des Staats annehmen? Solche Fragen stehen bei den klassischen Autoren im Mittelpunkt, und niemand wird behaupten wollen, sie seien verbindlich beantwortet. Freilich herrscht die Meinung vor, sie seien wissenschaftlich gar nicht zu beantworten. »Politikwissenschaft [pars pro toto] muß die großen *issues* aufgeben, sie *kann die Richtigkeit und Falschheit von Werten* (Demokratie, Gleichheit, Freiheit usw.) *nicht wissenschaftlich erweisen*. Sie soll sich daher der Wertungen enthalten oder sie wenigstens nicht als Teil der

wissenschaftlichen Bemühungen ansehen.«<sup>13</sup> Wissenschaftstheoretisch ist diese Position im Wertfreiheitspostulat verankert, Sozialwissenschaft wird zur »Stückwerk-Technologie«. Der Wahrheitsbegriff ist verengt auf das, was die methodologischen »Spielregeln des Spiels ›empirische Wissenschaft«<sup>14</sup> zu untersuchen gestatten.

Dennoch bestehen die gesellschaftlichen Probleme weiter, deren Reflex die Fragen der Freiheit und Gerechtigkeit sind. »Nur dem, der Gesellschaft als eine andere denken kann denn die existierende, wird sie, nach *Poppers* Sprache, zum Problem. [...] Im emphatischen Begriff der Wahrheit ist die richtige Einrichtung der Gesellschaft mitgedacht, so wenig sie auch als Zukunftsbild auszupinseln ist.«<sup>15</sup>

Die Relevanz der Ideengeschichte besteht also gerade darin, daß sie zu Problemen Stellung nimmt, die die empirischen Wissenschaften ausklammern, daß sie zu denken wagt, was der kritische Rationalismus als Metaphysik methodologisch ablehnt, wiewohl er deren Verdienste im Vorfeld der empirischen Wissenschaft zu würdigen weiß.<sup>16</sup> Die Anerkennung der Fruchtbarkeit metaphysischer Ideen bedeutet freilich keine Revision des Falsifizierbarkeitsgebots, erst nach der Umwandlung in falsifizierbare Theorien tragen metaphysische Ideen Früchte. Poppers Beispiele sind der Naturwissenschaft entnommen, doch das Abgrenzungskriterium Falsifizierbarkeit, das »Metaphysik« und »empirische Theorie« scheidet, gilt unabhängig vom Gegenstandsbereich<sup>17</sup>. Ideengeschichte - als Theoriengeschichte begriffen - nötigt die gegenwärtige Forschung, eine Transformation der überlieferten Texte in prüfbare Satzsysteme<sup>18</sup> vorzunehmen.\*\*

---

\* »Die Stückwerk-Sozialtechnik ähnelt der naturbearbeitenden Technik insofern, als sie wie diese die *Endziele* als außerhalb des Bereichs der Technik liegend betrachtet« (Popper 1979, S. 52).

\*\* Von diesem Interpretationsprinzip hat sich nicht einmal Popper leiten lassen. Sein idealtypisches Konstrukt »Historizismus« ist nun wirklich alles andere als auf vorbehaltlose Theorieprüfung gegründet. Offensichtlich hat sich Popper nicht nur gegenüber dem »Zauber Platons« - so der Titel des 1. Bandes seines Buchs »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde« -, sondern überhaupt jeglicher Geschichtsphilosophie immunisiert, und zwar aufgrund einer Verwechslung seines Konstrukts - er sagt selbst, er wolle »einen Standpunkt [...] konstruieren, den anzugreifen sich wirklich lohnt« (Popper 1979, S. 3) - mit dem tatsächlich vorhandenen Fundus an historistischem Gedankengut. Ungeachtet der Relevanz des Wissenschaftstheoretikers Popper für die Theoriengeschichte kann ihr der Interpret Popper nicht zum Vorbild dienen.



## 2.2. Kriterien der Theorieprüfung und Vorschau auf dieselbe

Ich habe bislang mehrfach mit Popperschen Begriffen argumentiert, und das durchaus im Bewußtsein, daß diese selbst innerhalb des Kritischen Rationalismus nicht unumstritten sind. Kristallisationspunkt der Kritik an Popper ist das Falsifizierbarkeitsgebot. Hier ist zwar nicht der Ort, in die Kontroverse, für die hauptsächlich die Namen Lakatos, Feyerabend, Kuhn und natürlich Popper stehen<sup>19</sup>, einzugreifen, nachdem aber die Kritik an Popper auch außerhalb des wissenschaftstheoretischen Fachpublikums populär geworden ist und Feyerabends »anything goes« sogar noch denen als Befreiung vom Joch des Falsifikationismus gilt, die nie ernsthaft unter ihm gelitten haben, kann die Diskussion nicht völlig übergangen werden - insbesondere deshalb nicht, da trotz allem der Poppersche Theoriebegriff dem hier vorgetragenen Plädoyer für Theoriengeschichte zugrundegelegt wird.\*

Eine erfahrungswissenschaftliche Theorie ist nach Popper durch zwei Merkmale ausgezeichnet - sie ist konsistent und falsifizierbar. Das Konsistenzgebot ist unumstritten, es zu mißachten, kommt einer »logischen Katastrophe«<sup>20</sup> gleich. Das Falsifizierbarkeitsgebot kann in folgender Weise begründet werden: Empirische Theorien müssen der »*Nachprüfung* durch die »Erfahrung« fähig«<sup>21</sup> sein. Infolge der logischen Unmöglichkeit, über induktive Schlüsse objektive Erkenntnis zu erlangen und der daraus resultierenden Nicht-Verifizierbarkeit einer Theorie schlägt Popper Falsifizierbarkeit als Kriterium einer empirischen Theorie vor. Nach dem *modus tollens* genügt bereits die Widerlegung eines besonderen Satzes, der durch Ableitung aus dem theoretischen System gewonnen wurde, um die gesamte Theorie für widerlegt erklären zu können. Das ist vermutlich der Punkt, der die Mißdeutungen des Falsifizierbarkeitsgebots hervorgerufen hat.<sup>22</sup>

Lakatos hat gezeigt, daß die empirische Widerlegung eines besonderen Satzes nur dann gelingen kann, wenn gesicherte Aussagen über die Realität möglich sind. Genau dies sei aber nicht der Fall. »Sind nun Tatsachenaussagen unbeweisbar, dann sind sie auch fehlbar. Wenn sie fehlbar sind, dann sind Zusammenstöße zwischen Theorien und Tatsachenaussagen keine Falsifikationen, sondern lediglich Widersprüche. [...] *Also können wir Theorien weder beweisen noch widerlegen.*«<sup>23</sup> Demgegenüber hat Popper be-

---

\* Es wird sich allerdings noch zeigen, daß die Differenzierung eines zentralen Theoriekriteriums, und zwar des Wertfreiheitsgebots, erforderlich ist. Dies klingt auch schon in dem Adorno-Zitat (S. 32) an.

tont, daß Falsifizierbarkeit eine *logische* Eigenschaft einer Theorie sei, daß *Falsifizierbarkeit* als epistemologische Notwendigkeit und *Falsifizierung* als empirischer Vorgang zu trennen seien. »Eine Theorie ist falsifizierbar dann, und nur dann, wenn es in der Klasse aller *logisch möglichen* wahren oder falschen Basissätze auch solche Sätze gibt, die der Theorie widersprechen. [...] Ob eine Theorie in diesem Sinn falsifizierbar ist oder nicht, das läßt sich in (fast) allen Fällen mit rein logischen Mitteln und daher *mit Sicherheit entscheiden*.«<sup>24</sup> Dagegen ist »die empirische Falsifikation einer Theorie, wie jede andere Angelegenheit, unsicher und nicht endgültig entscheidbar.«<sup>25</sup> Lakatos' Angriff auf den »naiven Falsifikationismus« (der nicht weiß, daß es keine definitiven empirischen Widerlegungen gibt) geht also ins Leere, womit sich auch der Begriff »raffiniertes Falsifikationismus«, weil überbestimmt, erübrigt: Der Falsifikationismus Poppers ist wesensmäßig »raffiniert«. Um zu pointieren - dem Falsifikationismus Poppers ist immer bewußt, daß auch Falsifikationen falsifizierbar sind.

Noch eine Bemerkung zu Lakatos' Konzeption wissenschaftlicher Forschungsprogramme und dem aus ihr abgeleiteten Theorienpluralismus: Forschungsprogramme leben nicht in friedlicher Eintracht miteinander, sie konkurrieren und versuchen einander zu eliminieren. (Die martialischen Wendungen sind Lakatos nachempfunden.) Gewiß, bei Lakatos tötet die Kritik nicht mit der Kompromißlosigkeit einer Guillotine, der Exitus eines Forschungsprogramms stellt sich erst nach langem Siechtum ein. »*Es gibt keine entscheidenden Experimente [...], die ein Forschungsprogramm mit sofortiger Wirkung stürzen können*.«<sup>26</sup> Jedes ins Hintertreffen geratene Forschungsprogramm hat die Chance auf ein »Comeback«<sup>27</sup>, aber irgendwann »ist der Krieg verloren«<sup>28</sup>, und zwar dann, wenn das alte Forschungsprogramm trotz aller Versuche nicht das »heuristische Potential«<sup>29</sup> des neuen Programms aufbringt.

Die Identität der Begriffe »heuristisches« und »explanatorisches« Potential<sup>30</sup> zeigt, daß sich Lakatos nicht allzu weit von Popper entfernt hat. Im Gegensatz zu dem »prosaischen Wechselspiel von Versuch und Irrtum«<sup>31</sup> des Popperschen Falsifikationismus habe ein Forschungsprogramm heuristisches Potential, sagt Lakatos und suggeriert, Poppers Wissenschaftler seien Feinde von Kreativität und Phantasie. Das Gegenteil ist der Fall. Poppers Forscher entwerfen »kühne Hypothesen« und schaffen immerfort neue Erwartungshorizonte, innerhalb derer erklärbar wird, was die alte Theorie (i. e. ein »Erwartungshorizont«) nicht zu erklären imstande war.<sup>32</sup> Die Überlegenheit eines Forschungsprogramms gegenüber einem konkur-

rierenden besteht in seinem Überschuß an heuristischem (=explanatorischem) Potential; es ist fähig zur »Antizipation theoretisch neuartiger Tatsachen«<sup>33</sup>, hat mithin einen »empirischen Gehaltsüberschuß«<sup>34</sup>. Für Lakatos ist eine Theorie falsifiziert, wenn sie durch eine neue mit »höherem bewährtem Gehalt«<sup>35</sup> ersetzt wird. Dies geht über Poppers Falsifikationsbegriff hinaus. Falsifikationen sind bei Popper nur Widerlegungen einzelner Sätze eines theoretischen Systems, wobei die Widerlegung, was nochmals hervorzuheben ist, vorläufigen Charakter hat. (Dieser Umstand eröffnet auch innerhalb der Popperschen Methodologie einer widerlegten Theorie die Chance eines »Comeback«.) Insofern sich Poppers Forscher keineswegs mit Widerlegungen zufrieden geben, wie behauptet worden ist<sup>36</sup>, sondern einen Falsifizierungsversuch meistens in Zusammenhang mit der Einführung einer neuen, umfassenderen Theorie unternehmen<sup>37</sup>, scheint mir die Differenz zwischen »Theorie« und »Forschungsprogramm« - zumindest hier - vernachlässigbar zu sein.

Theorienpluralismus - als methodologisches Postulat, nicht als populäre Losung - hält an der Idee der Wahrheit fest, Lakatos' Forschungsprogramme weichen die Maßstäbe strenger Wissenschaftlichkeit nicht auf.<sup>38</sup> Der hier unternommene Versuch, Ideengeschichte zu revitalisieren, kann sich nicht darauf berufen - ein denkbare Mißverständnis -, Lakatos habe generell das Comeback metaphysischer Systeme zugelassen. Eine Theorie älteren Ursprungs muß sich heutigen Theorien als explanatorisch überlegen erweisen und vor allem widerspruchsfrei sein. »Erstrebt die Wissenschaft die Wahrheit, dann muß sie die Widerspruchsfreiheit erstreben; verzichtet sie auf die Widerspruchsfreiheit, so verzichtet sie auch auf die Wahrheit.«<sup>39</sup> Das deckt sich mit Poppers Auffassung - Konsistenz ist die »oberste axiomatische Grundforderung.«<sup>40</sup> Es sei nun dahingestellt, ob die »Forschungsprogramme« Lakatos' als Kommentar oder vielmehr als Alternative zu Poppers Theoriebegriff aufgefaßt werden müssen. Fassen wir deshalb mit Blick auf die hier zu untersuchende Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts unser Plädoyer für Ideengeschichte im Sinne von Theoriengeschichte zusammen, bevor wir auf deren Methode zu sprechen kommen.

Eine sozialwissenschaftliche Disziplin kann sich ihrer Geschichte auf zweierlei Weise nähern: Sie betrachtet sie als ihr vorwissenschaftliches Stadium - streng genommen wird dann Geschichte zur Vorgeschichte - und mißt ihr infolgedessen keine Problemlösungskompetenz bei. Oder aber sie behandelt die überlieferten Texte als Theorien älteren Ursprungs und eröffnet

diesen gerade in den Bereichen, in denen sie selbst defizitär ist, die Chance eines »Comeback«.

Zwei Desiderate kennzeichnen nun die gegenwärtige Politikwissenschaft: Sie kann nicht begründen, weshalb sie die Demokratie anderen Regierungsformen vorzieht. Zu argumentieren, daß die Demokratie die Freiheit des einzelnen besser sichere als autoritäre Regime, ist unzureichend, weil sich die Frage anschließt, ob der Mensch denn überhaupt zur Freiheit fähig sei. Und hierauf weiß die Politikwissenschaft - auch von ihrer Aufgabenstellung her - keine Antwort. Dies verweist auf das zweite Problem, ihre Position im System der Sozialwissenschaften. Trotz interdisziplinärer Forschung weiß in den Sozialwissenschaften - der Ausdruck sei gestattet - die eine Hand nicht, was die andere tut. Das liegt sicher nicht nur an dem nicht mehr zu bewältigenden empirischen Material und der Flut der Publikationen, sondern ebenso daran, daß die Einzeldisziplinen sich heute nicht mehr auf eine ihnen gemeinsame philosophische Basis stützen können, die einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Forschungsaktivitäten zu stiften imstande wäre. - Wilhelm von Humboldts Philosophie leistet einen Beitrag zur Lösung beider Probleme.

Verdienen die von der Ideengeschichte untersuchten Texte aufgrund ihres gegenüber heutiger sozialwissenschaftlicher Forschung weiteren Problemhorizonts prinzipiell mehr Interesse, als ihnen tatsächlich zuteil wird, so gilt dies allerdings nur insoweit, als sie argumentativ bestimmten Maßstäben standhalten. Um welche es sich im einzelnen handelt, geht aus dem nun in Anlehnung an Popper unterbreiteten Vorschlag für die Vorgehensweise der Ideengeschichte hervor: »Die Tätigkeit des wissenschaftlichen Forschers besteht darin, Sätze oder Systeme von Sätzen aufzustellen und [/oder bereits vorliegende] systematisch zu überprüfen.«<sup>41\*</sup> So unproblematisch Poppers Feststellung zunächst klingt, - bei Betrachtung dessen, was er unter dem Theorieprüfungsverfahren versteht, zeigt sich der Abstand zu den in den Geisteswissenschaften üblichen Interpretationsverfahren. Dieser erweist sich in erster Linie in der strikten Trennung von »Entdeckungs- und Begründungszusammenhang«.<sup>42\*</sup> Die Wahrheit einer Theorie ist nach Popper

---

\* Wissenschaftliche »Praktiker« wie Experimentalphysiker oder Demoskopien werden trotz dieser »theorielastigen« Konzeption der Wissenschaft natürlich nicht aus dem Kreis der Forscher verstoßen: Jede Beobachtung der Natur (im Experiment) wie der Gesellschaft (z. B. durch Meinungsbefragung) läßt sich als Theorieprüfung interpretieren.

\* Die Termini wurden von Hans Reichenbach, nicht von Popper, geprägt. Die meisten der in v. Beyme 1969 diskutierten Ansätze heben auf den Entdeckungszusammenhang ab.

also unabhängig von deren Zustandekommen zu prüfen. Zwar ist auch in der Wissenschaft schöpferische Intuition unerlässlich, nämlich »überall, wo es sich um die Zusammenfassung einer Mannigfaltigkeit zu einer höheren Einheit handelt«, doch »ohne einen Nachweis des Wahr-Seins bleibt auch eine richtige Intuition zweifelhaft und bestreitbar.«<sup>43</sup> Die Bedingungen, unter denen eine empirische Theorie als »wahr« gelten kann, sind unabhängig vom Forschungsgegenstand. Bezweifeln wird das nur, wer »Methodologie« und »Methodik« konfundiert, denn selbstverständlich sind die Forschungstechniken bzw. -methoden gegenstandsspezifisch.<sup>44</sup> Die Unhaltbarkeit des Anspruchs der »methodologischen Autonomie der Geisteswissenschaften« (Albert) gibt also auch der politischen Theoriengeschichte Anlaß, das hier vorgeschlagene Verfahren einer Theorieprüfung zu übernehmen.

Da eine erfahrungswissenschaftliche Theorie als ein konsistentes Satzgefüge mit empirischem Gehalt aufzufassen ist, konzentriert sich die Theorieprüfung wesentlich auf vier Aspekte: »Der logische Vergleich der Folgerungen untereinander, durch den das System auf seine innere Widerspruchlosigkeit hin zu untersuchen ist; eine Untersuchung der logischen Form der Theorie mit dem Ziel, festzustellen, ob es den Charakter einer empirisch-wissenschaftlichen Theorie hat, also z. B. nicht tautologisch ist; der Vergleich mit anderen Theorien, um unter anderem festzustellen, ob die zu prüfende Theorie, falls sie sich in den verschiedenen Prüfungen bewähren sollte, als wissenschaftlicher Fortschritt zu bewerten wäre; schließlich die Prüfung durch »empirische Anwendung« der abgeleiteten Folgerungen.«<sup>45</sup>

Nun liegt ganz gewiß keine der überlieferten Theorien in einer Form vor, die es gestattet, unverzüglich mit der Theorieprüfung zu beginnen. Denn das komplexe sprachliche Gebilde, das jeder beliebige ideengeschichtliche Text darstellt, ist nicht von der Eindeutigkeit einer naturwissenschaftlichen Theorie: Man muß einen Text *verstehen*, bevor die Theorie, die in ihm enthalten ist, *geprüft* werden kann.\*\* Eine Vielzahl von Gründen erschwert das »unmittelbare Verständnis« eines älteren Textes, doch bei aller »unmittelbaren Evidenz«, die aus einem heutigen wissenschaftlichen Text sprechen mag, die prinzipielle Subjektivität des Verstehens bleibt davon unberührt. Selbst einfühlsame Kongenialität überwindet nicht die Distanz

---

\*\* Ausführlicher als hier nötig erörtert Porath das damit angesprochene Verhältnis von Hermeneutik und Analytischer Wissenschaftslehre bzw. die Frage ihrer Kompatibilität (vgl. Porath 1982). Poraths These zufolge kann das Prüfbarkeitsgebot erst dann greifen, wenn die Funktionsweise der sprachlichen Bemächtigung der Welt (Problem der

zwischen Text und Rezipient - Verstandenes und Gesprochenes sind niemals identisch. »Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.«<sup>46</sup> Dies gilt in doppelter Hinsicht: Man versteht anders, als es der Autor meint und anders als die anderen.\*

Indes steht die Sprachlichkeit aller Erkenntnis nur bedingt dem Objektivitätspostulat entgegen: Die intersubjektive Prüfbarkeit einer Theorie als Bedingung ihrer Objektivität wird durch die für sie spezifische »logische Grammatik« (Porath) garantiert - hierin liegt der Unterschied zu alltags-sprachlichen Aussagen über die Realität. »Wissenschaftliche Sätze stellen wegen des expliziten Festhaltens an dem Wahrheits- und Objektivitätsgedanken wesentlich auf den assertorischen Aspekt menschlichen Redens ab«, sie sind »Resultate forschungslogisch angeleiteter Umwandlungsprozesse der in alltags-sprachlichen Sätzen behaupteten Wahrheitsansprüche.«<sup>47</sup>

Um das Poppersche Prüfungsverfahren überhaupt einsetzen zu können, muß ein Text so »präpariert« werden, daß seine logische Architektonik erkennbar ist. Dies wird sich bei jedem Autoren unterschiedlich schwierig gestalten: Die schnörkellose Diktion eines Hobbes, die Stringenz seiner Argumentation, lassen seine Schriften ungleich leichter erschließen, als es z. B. bei Humboldt der Fall ist. Vor allem in Humboldts »Ideen« wird der Fluß der Argumente immer wieder durch poetische Einsprengsel wie auch manche Redundanz aufgehalten. Andererseits läßt selbst die Klarheit Hobbes' völlig divergierende Deutungen zu, was zeigt, daß aus dem sprachlichen Gewand wie der Komposition eines Textes noch keine Eindeutigkeit folgt: Es gibt keinen sicheren Weg zur Wahrheit eines Textes, es ist in hohem Maße vom

---

»Basissätze«) geklärt ist. Poraths Überlegungen sind für den Theorienhistoriker im allgemeinen bzw. meine Behandlung der ideengeschichtlichen Problematik im besonderen deshalb von Belang, weil sie eine - derzeit unvermeidliche - Defizienz der hier vorgeschlagenen Annäherung an tradierte Theorien sichtbar machen: Sich an Poppers Methodologie anzulehnen, ist streng genommen nur aus heuristischen Gründen zulässig. Es bedeutet einen Wechsel auf die Zukunft zu ziehen, sich am Prüfbarkeitspostulat zu orientieren - wiewohl es nicht suspendierbar ist -, solange die hermeneutische *Konzeption* (nicht Methode, vgl. die nächste Fußnote) des Verstehens nicht sprachanalytisch präzisiert ist. »Verstehen« ist kein Gegensatz zu »erklären«, sondern dessen Voraussetzung.

\* Hier sei auf das weitverbreitete Mißverständnis, die Hermeneutik sei eine Methode des Verstehens, hingewiesen. Aufgabe der philosophischen Hermeneutik ist es nicht, »ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht« (Gadamer 1975, S. 279; vgl. hierzu auch Porath 1982, S. 684).

mäeutischen Geschick des Forschers abhängig, ob er die Erklärungspotenz eines Textes freizulegen vermag.

Wenden wir uns nun den Popperschen Theorieprüfungskriterien im einzelnen zu und beziehen sie, da die allgemeine ideengeschichtliche Problematik nicht mehr weiterverfolgt werden muß, direkt auf die Analyse der Philosophie Humboldts: Zunächst fällt auf, daß Humboldts politiktheoretische Schrift »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen« - für sich genommen - *nicht* den Charakter einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie hat, da sie offenkundig gegen das Wertfreiheitsgebot zu verstoßen scheint. Dieser Eindruck erweist sich jedoch im Lichte einer das Gesamtwerk reflektierenden Interpretation als unberechtigt. Allerdings umfaßt Humboldts Werk, was heute eine adäquate Beurteilung einzelner Schriften erschwert, Themen, die längst im Rahmen eigenständiger Disziplinen untersucht werden. Dementsprechend werden häufig nur noch Facetten von Humboldts Werk wahrgenommen. Und soweit der ursprüngliche Zusammenhang der Aspekte der Philosophie Humboldts durchaus gesehen wird, ist es bislang doch unterblieben, ihn aus der Perspektive eines scharf umrissenen Theoriebegriffs zu rekonstruieren.\*

Bezieht man die verschiedenen Teile bzw. Aspekte von Humboldts Werk auf die Frage nach der Freiheitsfähigkeit des Menschen und - damit eng verbunden - auf den Bildungsgedanken, ist es möglich, Sprach-, Geschichts- und politische Philosophie als einheitliches Gedankengebäude zu rekonstruieren.\*

---

\* Arbeiten, wie z. B. diejenigen Menzes (vgl. Menze 1976), die in ähnlicher Weise, wie es in der vorliegenden geschieht, vom Bildungsgedanken her das Werk Humboldts erschließen und insofern seiner Einheit gerecht werden, unterscheiden sich durchgehend darin von dem hier verfolgten Ansatz, daß sie die Möglichkeit der Aktualisierung geschichtlicher wissenschaftlicher Werke verkennen bzw. nicht nachzuweisen unternehmen. (Daß die Aktualität Humboldts oft beschworen wird, ändert hieran nichts.) Nirgends wird Humboldts Werk Problemlösungskompetenz in bezug auf Fragen der Gegenwart unterstellt, womit seine Rezeption letztlich folgenlos bleibt. Es ist charakteristisch für die Literatur, jedenfalls soweit ich sie überblicke, daß durchweg ohne explizierten Theoriebegriff gearbeitet wird. Wie aber soll die Relevanz der Forschungen Humboldts beurteilt werden, wenn nicht mit Bezug auf einen solchen, den heutigen Stand der Wissenschaften und die Probleme, mit denen sie befaßt sind? Zudem ist es naheliegend, den *Geschichtsphilosophen* Humboldt daraufhin zu befragen, inwiefern sich auch sein eigenes Werk in die Kontinuität fügt, die man gemeinhin *Erkenntnisfortschritt* nennt.

\* Ich möchte behaupten, daß es darüber hinaus gelingen könnte, auch Humboldts ästhetische Schriften in diesen theoretischen - nicht assoziativen! - Zusammenhang einzubinden. Da meine Arbeit jedoch auf die politologische Frage nach der Funktion des Staats

Darin erweist sich denn auch die Relevanz des Humboldtschen Forschungsprogramms für die Lösung des Integrationsproblems der Sozialwissenschaften im allgemeinen und die Standortbestimmung der Politikwissenschaft im besonderen. Die Ausarbeitung der hier vertretenen These von der Einheit des Humboldtschen Werks wird zwei Ergebnisse zeitigen: Es wird sichtbar, welche Richtung die Bemühungen um eine Reintegration der Sozialwissenschaften einschlagen sollten, zweitens zeigt sich die Möglichkeit einer liberalen Staatstheorie, die frei ist von naturrechtlichen Elementen. In diesem Zusammenhang kommt dem ersten Theorieprüfungskriterium Poppers, dem Konsistenzgebot, entscheidende Bedeutung zu. Hätte Humboldt beispielsweise eine mechanistische Geschichtsauffassung und zugleich eine mentalistische Sicht der Sprache vertreten, wäre seine Philosophie nicht als widerspruchsfreies System zu bewerten. Wenn Kreativität und Freiheit gattungsspezifische Charakteristika des Menschen sind - was aus Humboldts Sprachphilosophie folgt -, dann ist Geschichte zwingend als offener Prozeß zu interpretieren. Vor allem aber muß sich die Konsistenz der Sprachphilosophie Humboldts nachweisen lassen, denn sie ist der Angelpunkt der gesamten Philosophie Humboldts.

Die heutige Linguistik scheint da anderer Meinung zu sein: Sie unterläßt es, Humboldts Sprachphilosophie als zusammenhängendes Ganzes zu rekonstruieren<sup>48</sup>, womit diese zum Zitatendepot degeneriert ist. »Allein schon die bloße Erwähnung der linguistischen Richtungen, die sich auf Humboldt beziehen, macht deutlich, daß es heute durchaus möglich ist, unter Berufung auf Humboldt gegen Konzepte zu streiten, die sich ebenfalls auf ihn berufen.« Eine Seite weiter heißt es: »Man kann auch in der Sprachphilosophie mit Humboldt gegen Humboldt streiten.«<sup>49</sup> Das soll wohl heißen, daß desgleichen in anderen Disziplinen verschiedene Lager Humboldt für sich reklamieren können. Was hier beschrieben wird, kann nur zweierlei bedeuten: Humboldts Werk ist von Widersprüchen durchsetzt, womit ein logischer Kollaps zu diagnostizieren wäre. Oder: Die Humboldt-Rezeption liefert ein besonders eklatantes Beispiel des herrschenden Eklektizismus, indem sie sich ohne Rücksicht auf den Argumentationszusammenhang Theoreme der Philosophie Humboldts zur Veredlung der eigenen wissenschaftli-

---

hin perspektiviert ist, berücksichtige ich nur diejenigen Schriften, die als unabdingbare Prämissen einer liberalen Staatstheorie fungieren.



chen Zwecke einverleibt. In diesem Fall wären die Maßstäbe strenger Wissenschaftlichkeit aufgegeben worden.\*

Bindet sich die Werkanalyse hingegen an Poppers Methodologie, muß sie auf prima-facie-Widersprüche mit dem Versuch reagieren, diese aufzulösen. Gelingt das nicht, kann es sinnvoll sein, wie Lakatos vorschlägt, die Theorie »einstweilen unter eine vorübergehende Ad-hoc-Quarantäne zu stellen«<sup>50</sup>, um sich ihr heuristisches Potential nutzbar machen zu können. Dennoch bleibt es Ziel der theoretischen Arbeit, sei es der innovatorischen oder der prüfenden, auf der Grundlage widerspruchsfreier Satzsysteme die Realität zu erklären. Hierfür sei ein Beispiel aus Humboldts Werk<sup>51</sup> gegeben: Der Bildungsgedanke, das Prinzip, »jeden Menschen, als einen Zweck in sich zu betrachten«<sup>52</sup>, ist essentiell egalitär. Im Kontext seiner politischen Philosophie favorisiert Humboldt jedoch eine liberale Ökonomie, insbesondere die Unantastbarkeit des Privateigentums. Beides schließt sich theoretisch aus, wie mit Bezug auf Smith gezeigt werden kann. Hier »mit Humboldt gegen Humboldt« zu argumentieren, wäre vordergründig möglich, aber erstens methodologisch unzulässig, zweitens überhaupt nicht nötig. Was auf den ersten Blick widersprüchlich scheint, klärt sich bei genauerer Betrachtung: Das Humboldtsche Wirtschaftsmodell ist auf der Basis von völlig gleicher Verteilung des Eigentums entworfen, so daß das Konkurrenzprinzip nicht zu seiner Selbstaufhebung führt, vor allem aber nicht die Depravierung der Massen nach sich zieht.

Poppers zweitem Theorieprüfungskriterium zufolge ist zu klären, ob Humboldts Werk erfahrungswissenschaftlicher Natur ist. Hinsichtlich dieser Frage rücken die methodologischen Passagen in seinen Schriften in den Vordergrund, denn außerhalb der Sprachwissenschaft hat Humboldt nicht empirisch gearbeitet. Es wird also zunächst zu zeigen sein, welchen Wissenschaftstyp die Paradigmatik sprach- und geschichtswissenschaftlicher Forschung, die Humboldt in Anschluß an Herder\*\* und Kant entworfen hat, vorsieht. Darüber hinaus ist zu erörtern, ob seine Aussagen in erfahrungswissen-

---

\* Wohlgermerkt, hier wird nicht die Tatsache verschiedener Humboldt-Interpretationen kritisiert, sondern der wissenschaftliche Defätismus, mit dem über die Widersprüchlichkeit einer Theorie - gesetzt, dem wäre so - hinweggegangen wird.

\*\* Es ist unwahrscheinlich, daß Humboldt Herder nicht rezipiert hat, auch wenn er sich in seiner Sprachphilosophie nicht auf ihn bezieht (vgl. Giel/Mattson 1981, S. 448).

schaftlich geprägte Forschung zu überführen und damit grundsätzlich empirisch validierbar sind.\*

Methodologisch ist die Philosophie Humboldts in folgender Hinsicht von Bedeutung: Sie postuliert den gesetzmäßigen inneren Zusammenhang natürlicher wie gesellschaftlicher Phänomene und leitet hieraus eine Art und Weise des Fragens ab, die sie den Einzelwissenschaften zur Orientierung empfiehlt. »Das allgemeinste Bestreben der menschlichen Vernunft ist auf die Vernichtung des Zufalls gerichtet. Im Gebiete des Willens soll er nie herrschen; im Reiche der Natur nirgends zu herrschen scheinen.«<sup>53</sup> Den einzelnen Wissenschaften ist also das allgemeine Ziel vorgegeben, die Welt vernünftig zu erkennen, d. h. »mit Verbannung des Zufälligen feste Gesetze zu suchen«<sup>54</sup>, und zwar im Bereich der Natur ebenso wie in dem der Geschichte. Die Philosophie koordiniert die Aktivitäten sämtlicher Wissenschaften und fügt deren Ergebnisse zu einem geschlossenen Weltbild. »Jemehr die Zweige der Erkenntnis und der Beschäftigungen des Lebens einzeln vertheilt sind, desto nothwendiger wird es, ihre gegenseitigen Verhältnisse aufzusuchen, und Verbindungen unter ihnen zu knüpfen.«<sup>55</sup> Das Bemühen, im Bereich des Geschichtlichen Einheit zu stiften, führt zur Idee der Universalgeschichte, einem »Leitfaden *a priori*«, wie Kant sagt<sup>56</sup>. An diesem hat sich die Geschichtswissenschaft auszurichten und empirisch den Zusammenhang der disparatesten historischen Ereignisse nachzuweisen. Die Unternehmung Geschichtswissenschaft wäre demzufolge die Prüfung einer philosophischen Hypothese, derzufolge Geschichte als Bildungsprozeß des Menschengeschlechts zu begreifen ist. Anders ausgedrückt: Im Rahmen der Konzeption Humboldts fungieren geschichtliche Ereignisse als potentielle Falsifikatoren der universalgeschichtlichen Hypothese.

In einem dritten Schritt ist nach Popper die zu prüfende Theorie mit anderen Theorien zu konfrontieren, um beurteilen zu können, ob sie einen Erkenntnisfortschritt bedeutet. Wahrheit ist das *tertium comparationis* der theoriegeschichtlichen Synopse. Anders als in der Geistesgeschichte sucht hier der Vergleich keine Beeinflussungen, gegenseitige Rezeption, Kontinuität oder Wandel des Denkens und dergleichen herauszustellen. Entscheidend ist die Frage, welches Erklärungspotential hat die Theorie  $T_1$  im Vergleich

---

\* In engem Zusammenhang mit Poppers zweitem Kriterium steht das vierte («empirische Anwendung»). Daß der Test der aus Humboldts allgemeinem Forschungsprogramm ableitbaren Hypothesen nicht in die Zuständigkeit dieser Arbeit fällt, liegt auf der Hand; hier kann nur die Rekonstruktion der Theorie vorgenommen werden.

mit den Theorien  $T_{2,3,n}$  bei einer vorgegebenen Problemstellung P? Das Problem der Politikwissenschaft ist traditionell die Frage nach der Funktion des Staats. Dementsprechend werden Autoren zum Vergleich herangezogen, die vor Humboldt mit diesem Problem befaßt waren und zu seiner Zeit den Stand der Erkenntnis repräsentierten.\*

Allen Autoren des klassischen Liberalismus, die in dieser Arbeit zur Sprache kommen, ist gemein, daß sie den Zweck des Staats hauptsächlich in der Garantie von Leben und Eigentum erblicken. Dem liegt durchweg eine mehr oder weniger skeptische Anthropologie zugrunde, die den Staat als Zwangsgewalt erforderlich macht - die Individuen sind nicht imstande, vernünftig, d. h. ohne andere zu schädigen, von der ihnen naturrechtlich zugestandenen Freiheit Gebrauch zu machen. Hiervon hebt sich Humboldt ab, indem er nicht einfach die Funktion des Staats klärt, sondern die Funktion des Staats in einer sich wandelnden Gesellschaft. Bei Humboldt ist das Individuum keine Konstante, sondern ein historisch sich entwickelndes, lernfähiges Subjekt. Vor allem ist es, dies erhellt aus dem Vergleich mit dem englischen Liberalismus, nicht einfach gut oder böse, vielmehr ist seine ethische Qualifikation abhängig von seinen Lebensumständen. Humboldt und der englische Liberalismus, das ist die Alternative sozialer (egalitärer) vs. marktwirtschaftlicher (egoistischer) Liberalismus. Mangel an historischer Tiefenschärfe kennzeichnet auch die Theorie Montesquieus, die anlässlich von Humboldts Geschichtsphilosophie erörtert wird. In der Kritik des - statischen - Gewaltenteilungsmodells wird deutlich, wie berechtigt Humboldts Vorgehen ist, der Diskussion der *Staatsorganisation* die der - historisch variablen - *Staatsfunktion* voranzustellen.

Humboldts Denken erweitert den Raum politischer Philosophie um die historische Dimension. Es ist naheliegend, seiner Geschichtsphilosophie diejenige Kants - und diese ergänzend, Schillers - gegenüberzustellen, denn Humboldt setzt sich explizit von Kant ab. (Manchmal berühren sich geistesgeschichtliche und systematische Betrachtungsweise). Als Verdienst Humboldts wird hier sichtbar, daß er eine Geschichtsphilosophie ohne teleologische Elemente entworfen und damit einer wissenschaftlichen Geschichtsforschung den Weg gebahnt hat. Die Frage nach der Möglichkeit geschichtlicher Entwicklung kann die Geschichtsphilosophie nicht autonom

---

\* Wenn der Zweck des Vergleichs erreicht wird, nämlich die spezifische Leistung der Philosophie Humboldts hervortreten zu lassen, dürfte es sich erübrigen, zu Beginn des Vergleichs die Auswahl der herangezogenen Autoren zu begründen.

beantworten, ihre Hypothese zum geschichtlichen Fortschritt erklärt nicht vollständig, worauf dieser beruht. Diese Lücke schließt die Sprachphilosophie Humboldts, indem sie das menschliche Sprachvermögen als die Bedingung von Fortschritt und überhaupt von Geschichte entdeckt.

Zugleich eröffnet Humboldts Sprachphilosophie eine neue Deutung des Freiheitsbegriffs. Freiheit ist nicht nur ein politiktheoretischer Begriff im Sinne der Abwesenheit von Zwang - so faßt der Liberalismus traditionell Freiheit auf - sondern anthropologische Kategorie: Der Charakter des Menschen ist Freiheit. Dies hat seinen Grund in der Struktur der Sprache, die - nicht nur für Humboldt, sondern für die gesamte cartesianische Tradition - Gattungsmerkmal des Menschen ist. Sprache, so lautet die berühmte Formel, ist der unendliche Gebrauch endlicher Mittel.<sup>57</sup> Der Mensch transzendiert in und mit der Sprache seine natürliche zeitlich-räumliche Beschränktheit, auch dies ist ein Aspekt seiner Freiheit. In seiner sprachphilosophischen Dimensionierung ist der Freiheitsbegriff auch für eine empirische Politikwissenschaft Fundamentalkategorie. Ihre Aufgabe besteht darin, das folgt aus dem Gesamtzusammenhang der Argumentation Humboldts, die politischen Bedingungen zu reflektieren, die der menschlichen Natur adäquat sind. Das Wertfreiheitsgebot wird indes hiervon nicht berührt: Denn es macht einen prinzipiellen Unterschied aus, ob Freiheit Maxime staatlichen Handelns ist, weil es das Naturrecht so gebietet, oder ob Freiheit Leitgedanke staatlichen Handelns ist, weil dies der Natur des Menschen entspricht.

Wie muß der Staat beschaffen sein, der die Entfaltung der menschlichen Anlagen ermöglicht? So kann die Frage der Politikwissenschaft in Anschluß an Humboldt gestellt werden. Der vordergründig präskriptive, mithin im Sinne des Popperschen Theorieverständnisses unwissenschaftliche Charakter der Staatstheorie Humboldts geht im Lichte dieser Frage in einer Wenn-Dann-Beziehung auf: Wenn die einmal erkannten Anlagen der Menschheit sich entfalten sollen, dann folgt daraus eine spezifische Funktionsbestimmung des Staats. Sofern nun das Sprachvermögen als die dem Menschen eigentümliche Anlage gelten kann, in der sich seine Freiheit und Kreativität artikulieren, dann übernimmt die Sprachwissenschaft die empirische Überprüfung dieser ursprünglich philosophischen Hypothese. In Chomskys Arbeiten, soweit sie zentrale Gedanken Humboldts aufgreifen, wird exemplarisch die aktuelle Relevanz Humboldts sichtbar. Solange die Mentalismus-Behaviorismus-Kontroverse nicht entschieden ist, kann die empirische Validierbarkeit der Sprachphilosophie Humboldts behauptet werden, und das ist entscheidend für die Beurteilung seines Gesamtwerks.

Der liberale Staat ist seiner Idee nach ein Rechtsstaat. Das wird auch am Staatsbegriff Humboldts deutlich: Die »Grenzen der Wirksamkeit des Staats« werden durch das Recht abgesteckt, das Handeln des Staats ist durch und durch rechtmäßig. Insofern ist der Staat eine Rechtsordnung. Er ist aber auch Zwangsordnung, denn unbedingt und ausnahmslos besteht er auf der Orientierung seiner Bürger an den einmal erlassenen Verhaltensnormen. In dieser Form ist Humboldts Staatsbegriff innerhalb der liberalen Staatslehre unverändert geblieben.

Wir können nun die Erläuterung der Popperschen Theorieprüfungskriterien, die uns schon mit einigen Aspekten von Humboldts Denken in Berührung brachte, abschließen und schicken der eigentlichen Theorierekonstruktion, die in den nächsten Kapiteln erfolgen wird, die Skizze des Argumentationszusammenhangs des Humboldtschen Œuvres voraus. Hierbei sollte erhellen, daß Humboldt die Einheit der sozialen Realität nicht nur philosophisch postulierte, sondern auch aufzeigte, wie sie wissenschaftlich nachzuvollziehen ist.

Am Anfang jeder Forschung steht ein Problem, sei es ein theoretisches oder ein praktisches.<sup>58</sup> Die Problemsituation, die Humboldt vorfand, als er 1792 seine politische Theorie vorlegte, ist in praktischer Hinsicht durch den aufgeklärten Absolutismus Preußens gekennzeichnet. Dessen Devise war »Alles für das Volk, nichts durch das Volk«, dementsprechend dehnte der Staat seine Tätigkeit auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens aus. Die Alternative hierzu war das revolutionäre Frankreich, in dem sich das Volk, genauer, das Bürgertum, anschickte, die Staatsgeschäfte selbst in die Hand zu nehmen; zugleich wurde in den verschiedenen Verfassungen das Verhältnis von Staat und Gesellschaft neu geregelt. Auf diese historische Situation sind Thesen und Perspektiven von Humboldts politischer Theorie bezogen. - Dem praktischen Problem des Absolutismus korrespondiert ein theoretisches, die Frage, wie weit die Befugnisse des Staats reichen sollen. Unter dem Einfluß seiner Erzieher definiert Humboldt die »Grenzen der Wirksamkeit des Staats« noch sehr umfassend, »weil der Regent bei der genaueren Kenntnis, die er von dem Staat und seinen Verhältnissen hat, viel besser, als ich, zu beurtheilen im Stande ist, was seinen Pflichten gemäss, und was zum Besten der Bürger erforderlich ist.«<sup>59</sup> In den »Ideen« dagegen wird die Staatsfunktion auf die Garantie von äußerer und innerer Sicherheit eingeschränkt. Wie läßt sich das begründen?

Die Frage nach der Funktion des Staats umreißt in ihrem engeren Sinn das Feld der Politikwissenschaft, ist aber im weiten Sinn gesellschaftstheo-

retischer Natur. Dies ergibt sich daraus, daß der Staat eine Untergliederung, ein Subsystem der Gesellschaft, ist. Insofern meint »Funktion« nicht nur Funktionsweise des Staats, seinen inneren Aufbau, sondern auch seine Funktion für das Ganze, seinen »Zweck« in Hinsicht auf die Gesellschaft. Wird die Gesellschaft als sich historisch verändernd begriffen, so folgt daraus, daß auch die Staatsfunktion als historisch variabel aufgefaßt werden muß. Auf diese Weise ist die Politikwissenschaft in eine geschichtsphilosophische Fragestellung eingebunden. Jeder politischen Theorie liegt mithin - explizit oder implizit - eine für sie spezifische Geschichtsphilosophie zugrunde. Humboldt expliziert seinen geschichtsphilosophisch-gesellschaftstheoretischen Hintergrund außerhalb der »Ideen«. Eine teleologische »Weltgeschichte« läßt sich für ihn erfahrungswissenschaftlich nicht rechtfertigen, stattdessen gilt es, die in der Geschichte wirksamen Prinzipien oder »Kräfte« zu erforschen. Der Topos von der Geschichte als einem Wechselspiel von Freiheit und Notwendigkeit, mit dem der Wirkungszusammenhang ebendieser Kräfte zu umschreiben ist, wird auf das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bezogen und damit soziologisch interpretiert: »Allein die Freiheit erscheint mehr im Einzelnen, die Naturnothwendigkeit mehr an Massen und dem Geschlecht.«<sup>60</sup>

Schwerpunktmäßig hat Humboldt die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit im Bereich der Sprache nachgewiesen, an ihr lassen sich exemplarisch die Reichweite individuellen Gestaltungswillens, die determinierende Kraft der Gesellschaft und ihr wechselseitiges Bedingungsverhältnis demonstrieren. So ist die Sprache das Charakteristikum des Menschen überhaupt, mithin kollektiver Besitz des Menschengeschlechts, und existiert doch nur in der Flüchtigkeit des individuellen Sprachgebrauchs. Von Anfang an birgt sie alle Realisierungsmöglichkeiten in sich und bedarf dennoch zu ihrer Entfaltung der Geschichte. Sprache und menschlicher Intellekt sind nicht identisch, doch primär eröffnet sich über die Einsicht in die Natur der Sprache der Zugang zu diesem. Geschichte ist als Prozeß der Freisetzung der Anlagen der menschlichen Natur deutbar. Da dieser Prozeß jedoch störanfällig ist, die an ihm beteiligten Individuen sich oft wechselseitig in ihrer Entfaltung behindern, bedarf es des Staats als der Instanz, die die durch das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen bedingten Reibungsverluste gering hält oder nach Möglichkeit ausschließt. In Abhängigkeit von dem Grad, in dem die Individuen ihre Interessen wechselseitig respektieren, variiert der Umfang der die Gesellschaft steuernden Maßnahmen des Staats. Sofern die Individuen sich aufgrund ihrer Ver-

nunftbegabung im historischen Prozeß der Bildung der Menschheit immer mehr als zur Freiheit fähig erweisen, kann sich die Aufgabe des Staats darauf reduzieren, das zu ermöglichen, was sich die Individuen nicht selbst zu verschaffen vermögen: äußere und innere Sicherheit.

Der Zusammenhang der einzelnen Wissenschaften, denen sich Humboldt zuwandte, stellt sich in seinem Werk in folgender Weise dar: Das Studium der Sprache gewährt Einsicht in den potentiellen intellektuellen Reichtum des Menschengeschlechts. Die Wissenschaft von der Geschichte, in universalhistorischer Perspektive betrieben, deckt die objektiven Bedingungen auf, unter denen diese Potenz erst zur Entfaltung kommen kann. Die Politikwissenschaft klärt Funktion sowie zweckmäßige Organisation des Staats und ermittelt die hierfür erforderlichen legislativen Rahmenbedingungen. Orientierung ist ihr die Kenntnis der Natur des Menschen und seines historischen Entwicklungsstadiums.

### 2.3. Exkurs: Zum Verhältnis von Leben, Zeit und Werk Humboldts

Infolge der Anlehnung dieser Arbeit an die Methodologie des Kritischen Rationalismus werden aus der Biographie Wilhelm von Humboldts keine Schlüsse hinsichtlich der Interpretation seiner Schriften gezogen. Eine Theorieprüfung muß »scharf zwischen dem Zustandekommen des Einfalls und den Methoden und Ergebnissen seiner logischen Diskussion unterscheiden,«<sup>61</sup> so die Forderung nach der Trennung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang. Dies bedeutet sicher nicht, daß die - historische - Frage nach den Lebensbedingungen und der Persönlichkeit des Autors Humboldt unzulässig oder nicht von Interesse ist. Ebenso wenig würde seitens des Kritischen Rationalismus bestritten, daß die Philosophie Humboldts in einem konkreten historischen Raum angesiedelt ist und umgekehrt aus diesem heraus zu ihren Aussagen veranlaßt wurde, auch nicht, daß Humboldts Thesen in einen Zusammenhang mit seinem Naturell und seinen persönlichen Neigungen gebracht werden können. Desgleichen wäre auch die in der Humboldt-Literatur immer wieder gestellte Frage zu akzeptieren, ob Humboldt seinen Jugendidealen in seinen Jahren als Politiker treu geblieben ist.

Dennoch kann eine Humboldt-Interpretation - können Theorieanalysen überhaupt - mit gutem Grund an der Trennung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang festhalten: Das entscheidende Kriterium zur Beurteilung einer Theorie ist ihre Wahrheit. Als konsensfähige Bestimmung wissenschaftlicher Wahrheit sei hierbei die Objektivität der wissenschaftlichen Aussagen, beruhend auf ihrer intersubjektiven Prüfbarkeit und Widerspruchsfreiheit vorausgesetzt. Wäre denn Humboldts Philosophie weniger wahr oder unwahr, hätte sie ein anderer entwickelt? Müßten wir sie verwerfen, wäre Humboldts Persönlichkeit eine andere gewesen? Was für Folgen hätte es, wenn der Autor dieser Philosophie unbekannt wäre? Wäre sie deshalb unverständlich? Sicher nicht. Auch als anonyme Handschrift aufgefunden, wäre Humboldts Werk infolge seiner Problemstellungen und Zeitbezüge wie auch stilistischer Analyse als Produkt des ausgehenden 18. bzw. beginnenden 19. Jahrhunderts zu identifizieren und einer erschöpfenden Interpretation zugänglich. Selbstverständlich sind Thematik und Diktion der Philosophie Humboldts unverkennbar seiner Individualität geschuldet. Dennoch ist ein Psychogramm des Autors für die Theorieprüfung grundsätzlich entbehrlich. Dies ist in der wissenschaftlichen Diskussion gegenwärtiger Theorien eine Selbstverständlichkeit - niemandem würde einfallen, die Forschungen beispielsweise Luhmanns oder Habermas' in einen Zusammenhang mit ihrer psychischen Disposition zu stellen. Und was historische Theorien angeht: Wäre etwa Humboldts Freiheitsbegriff unbegründet, wenn sich ergeben sollte, daß er unter einer Zwangsneurose gelitten hat?

Es hängt vom jeweiligen wissenschaftlichen Interesse ab, ob bei der Untersuchung von Humboldts Philosophie deren Entstehungsbedingungen mitzureflectieren sind. Sofern Humboldt seine Zeit analysierte, ist die Prüfung der Wahrheit seiner Aussagen auf die Kenntnis ebendieser Zeit angewiesen. Sofern aber die aktuelle Relevanz von Humboldts Denken und dessen Übertragbarkeit auf die Gegenwart zur Diskussion steht, müssen seine historischen Voraussetzungen aufgrund der strukturellen Identität der bürgerlichen Gesellschaft und der theoretischen Probleme, die sie aufwirft, in den Hintergrund treten. Wiese die Gesellschaft zu Humboldts Zeit mit der gegenwärtigen keinerlei Gemeinsamkeit auf, wäre die Erklärungsrelevanz seiner Schriften auf seine Zeit beschränkt. Dann wäre es ein sinnloses Unterfangen, seine Problemlösung zur Klärung aktueller Fragen heranzuziehen.

Die politische Theoriengeschichte, von der Absicht geleitet, das Erklärungspotential tradierter Forschungen freizulegen, wird also die Produktionsumstände zugunsten der Produkte vernachlässigen. Das biographische



Interpretationsverfahren, das auf der Annahme beruht, es ließe sich vom Leben auf das Werk schließen, kommt da in Frage, wo zu klären ist, wie ein Autor zu seiner Problemstellung und deren Lösung fand; wo aber allein die Lösung interessiert, muß es versagen, denn die Wahrheit einer Aussage gilt unabhängig von ihrem Zustandekommen.

Die Konfundierung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang führt im Falle Humboldts zu einer völlig inadäquaten Bewertung seines politischen Denkens: Dem biographischen Interpretationsverfahren gemäß sind Humboldts »Ideen«, seine erste umfangreiche philosophische Schrift, vor dem Hintergrund seines damaligen persönlichen Entwicklungsstands zu sehen. Dementsprechend verkennen Interpreten wie Kaehler den *Modellcharakter* der »Ideen« und meinen, es handele sich um die utopische *Vision* eines jugendlichen Idealisten - Humboldts Staat sei nur als Gemeinschaft identischer Reproduktionen Humboldts vorstellbar, so das häufig kolportierte Diktum.<sup>62</sup> Wird dagegen Humboldts Werk nicht nach lebensgeschichtlichen, sondern nach thematischen und logischen Zusammenhängen befragt, zeigen sich seine »Ideen« als Entwurf eines Forschungsprogramms, das es Stück für Stück auszuarbeiten galt.

In derselben Weise versperrt das biographische Verfahren eine adäquate Beurteilung von Humboldts Sprachphilosophie: Es mag durchaus sein, daß diese die seiner Person »gemäße Form des Philosophierens«<sup>63</sup> und eine »Selbstbefreiung« vom Philosophieren Kants und Schillers<sup>64</sup> ist. Doch mit ihrer psychologischen Deutung als Emanzipation von dem übermächtigen Einfluß Kants und der wohl berechtigten Feststellung, daß Humboldt im Philosophieren über die Sprache seine Identität gefunden habe, droht der Blick auf die Kontinuität in seinem Denken abhanden zu kommen - Humboldts Spätphilosophie steht dann zusammenhanglos neben seinen frühen politiktheoretischen Reflexionen. Die Einsicht in die Kontinuität des Philosophierens Humboldts erschließt sich erst einer an systematischen Problemen orientierten Interpretation, die den Bezug auf Leben und historisches Umfeld des Autors bewußt methodisch ausklammert und stattdessen zeigt, inwiefern die anthropologischen Prämissen und gesellschaftstheoretischen Andeutungen seiner Frühphilosophie immer mehr und unter immer neuen Aspekten präzisiert werden. Im Lichte der so rekonstruierbaren Einheit von Humboldts Werk, gestiftet durch die integrierende Frage nach der Bildungsfähigkeit des Menschen, erscheint es absurd, Humboldt als einen »Mann, alles in allem, der Ansätze ohne Vollendung«<sup>65</sup> zu charakterisieren. Im Gegenteil, »alles in allem« genommen zeichnet sich in Humboldts Werk ein

komplexes Forschungsprogramm ab, das den tatsächlich fragmentarischen Charakter mancher Einzelschriften nebensächlich macht.

Wird nun eine Biographie Humboldts als Beitrag zur Forschungspsychologie im Sinne Poppers intendiert, so stehen dieser beim derzeitigen Stand der Erkenntnis unüberwindbare, vielleicht sogar prinzipiell unüberwindbare Hindernisse entgegen. Ziel einer solchen Arbeit wäre es, unter Zugrundelegung einer expliziten (sozial-)psychologischen Theorie Motive und Umstände zu ermitteln, die Humboldts Leben in seiner konkreten Gestaltung bestimmten und zu der für Humboldt spezifischen Denkweise führten. Im Gegensatz zu anderen Gegenständen biographischer Forschung wäre reichlich empirisches Material vorhanden und außerordentlich gründlich aufbereitet. Dennoch: Zwei Bände Tagebücher Humboldts, eine Unzahl von Briefen, reich an Selbstzeugnissen, das Humboldt bekannte Schrifttum - auch dieses ist zum Teil belegt -, zahlreiche Charakterisierungen durch Zeitgenossen, eine unübersehbare Literatur zur politischen, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, all dies genügte nicht, mit Sicherheit sagen zu können, weshalb Humboldt beispielsweise nicht wie sein Bruder Alexander Naturwissenschaftler wurde. Beide wurden gemeinsam erzogen, und annähernd gleich alt, verkehrten sie in denselben Kreisen, z. B. im Salon der Henriette Herz zu Berlin. Oder: Weshalb blieb Humboldt sein ganzes Leben hindurch ein Liberaler und wechselte nicht, als es opportun wurde, wie sein Freund Friedrich Gentz ins Lager der Restauration über? Oder: Weshalb schloß sich Humboldt nicht, wie sein erklärtes Vorbild Georg Forster, den deutschen Jakobinern an? Oder: Weshalb begann Humboldt als politischer Schriftsteller und nicht als Sprachwissenschaftler? Hierüber lassen sich gewiß mehr oder weniger plausible Vermutungen anstellen, aber es ist unmöglich, mit naturwissenschaftlicher Exaktheit Humboldts Leben als Folge einander bedingender Ereignisse zu rekonstruieren. Diese Feststellung ist natürlich nicht für Humboldt spezifisch und beinahe schon trivial. Gerade deshalb läßt sich aber bezüglich der Interpretation von wissenschaftlichen Texten allgemein fragen: Wie sollte der schwankende Boden, den man betritt, wenn man das Leben einer historischen Person nicht nur nachzeichnen, sondern auch in seiner Bedingtheit durch psychische Disposition und soziales Umfeld erhellen will, eine erklärungskräftige Basis für das Zustandekommen ihres Werks abgeben?

Gerade einem Biographen *Humboldts* muß, im Bemühen, Person und Werk in einen schlüssigen Zusammenhang zu stellen, dessen theoretische Einsicht in die Unerklärbarkeit menschlicher Kreativität bestätigt erscheinen:

»Niemand hat noch bisher begriffen oder erklärt, wie ein ächt künstlerischer Gedanke entsteht, und noch weniger, wie er ausgeführt wird; obgleich fast jeder es dunkel ahndet, und viele es deutlich fühlen.«<sup>66</sup> Diese Auffassung gilt nicht nur für den Bereich der Kunst, hier ist der gesamte Komplex von Sprache und Denken in seiner letztendlichen Unergründlichkeit angesprochen. »Die Ehrlichkeit zwingt uns jedoch zuzugeben, daß wir [... weit] davon entfernt sind, zu verstehen, was einen Menschen befähigt, auf eine Art und Weise zu sprechen [und zu denken], die produktiv, frei von einer Regelung durch Stimuli und zugleich kohärent und angemessen ist.«<sup>67</sup> Einer forschungspsychologisch verstandenen Biographie sind also aufgrund des noch unzulänglich analysierten Funktionsmechanismus des Denkens von vornherein Grenzen gesetzt. Ohnehin kann sie zur Klärung der wissenschaftlichen Relevanz der Philosophie Humboldts nichts beitragen.

Die Anlehnung an das Poppersche Theorieprüfungsverfahren rechtfertigt sich also aus der Fragestellung dieser Arbeit, inwiefern nämlich Humboldts Philosophie das Problem der Freiheit des Individuums in der Gesellschaft auf eine heute noch interessierende Weise einer Lösung zugeführt hat, die der Bestätigung durch die empirische Forschung fähig ist. Andere Wege der Annäherung an Humboldt\* sind möglich, doch sie führen nicht zum hier gewählten Ziel.

---

\* Eine ideologiekritische Untersuchung kommt beispielsweise dann in Betracht, wenn die Philosophie Humboldts in ihrer Bedingtheit durch den historischen Kontext - und das heißt auch *Interessengebundenheit* - sichtbar gemacht werden soll.

### 3. Die gesellschaftstheoretische Bedeutung der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts

#### 3.1. Humboldts Sprachphilosophie als Erkenntnistheorie

##### 3.1.1. *Der paradigmatische Charakter von Humboldts Erkenntnistheorie*

Das 20. Jahrhundert hat im großen und ganzen betrachtet an der Sprache »kaum eine Seite entdeckt, die Humboldt nicht schon gesehen hätte. Und keiner der Späteren hat ihn an Fülle erreicht.«<sup>1</sup> Hier interessieren freilich nur die Aspekte der Sprache, die für die von Humboldt intendierte sprachphilosophische »Grundlegung einer Gesellschaftstheorie«<sup>2</sup> konstitutiv sind. Daß Sprache und Gesellschaft in einem gewissen, noch näher zu bestimmenden Zusammenhang stehen, ist evident. Daß darüber hinaus aber mit einer bestimmten und zugleich umfassenden Sicht der Sprache, wie sie in Humboldts Sprachphilosophie entworfen ist, eine ebenso bestimmte Sicht des Staats und seiner Funktion in bezug auf die Gesellschaft einhergeht, das zu zeigen ist Aufgabe dieses Kapitels.

Von einer sprachphilosophischen Grundlegung der Gesellschaftstheorie Humboldts zu sprechen, beinhaltet eine - zunächst noch undifferenzierte - Aussage über das Verhältnis von Sprache und Gesellschaft einerseits, Sprachphilosophie bzw. -wissenschaft und Gesellschaftswissenschaften andererseits: Über das Verständnis von Sprache läßt sich die Gesellschaft verstehen; Fragestellungen und Erkenntnisse der Sprachphilosophie sind nicht nur für die Sprachwissenschaft, sondern für die Gesellschaftswissenschaften überhaupt verbindlich. Das wird nicht immer so gesehen: Beispielsweise bestreitet Chomsky, in dessen Arbeiten sich vor allem die Aktualität der Sprachphilosophie Humboldts manifestiert, den systematischen Zusammenhang von Sprache und Gesellschaft bzw. Politik: »Ich möchte noch einmal betonen, daß Politik und Linguistik logisch unabhängig sind, daß man aber eine Art

loser Verbindung herstellen kann. [...] Humboldt zum Beispiel, der mich besonders interessiert, verband ein tiefes Interesse an der menschlichen Kreativität und dem kreativen Aspekt der Sprache mit dem, was im Kontext seiner Zeit libertäre Politik war.«<sup>3</sup> An anderer Stelle präzisiert Chomsky diese Aussage dahingehend, »daß Humboldts Sprachkonzeption *vor dem Hintergrund* seiner theoretischen Abhandlungen über Gesellschaft und Politik und dem darin konzipierten Menschenbild gesehen werden muß.«<sup>4</sup> Das ist das genaue Gegenteil der hier vertretenen Auffassung; im Rahmen einer politischen Theorie kann kein Menschenbild konzipiert werden, politische Theorien entlehnen ihre anthropologischen Gehalte von anderen Disziplinen, in der Regel von der Philosophie oder Psychologie. Und was Humboldt angeht, so wird seine politische Theorie erst im Rekurs auf ihre sprach- und geschichtsphilosophischen Prämissen verständlich.

Stellen wir die Frage zurück, ob bei Humboldt die Sprachphilosophie der politischen Theorie vor- oder nachgeordnet ist und sehen zunächst, unter welchen Gesichtspunkten gewöhnlich das Verhältnis von Sprache und Politik betrachtet wird: »Logiker interessieren sich für die logische Struktur politischer Begriffe, Philosophen für die Beziehung zwischen den Begriffen und der Wirklichkeit, Ideologiekritiker für die Sprache ideologischer Denksysteme, Soziologen für den Einfluß der Sprache auf die Gruppenbildung, das Gruppenbewußtsein und für ihre Rolle in sozialen Konflikten und Psychologen für die Wirkungen auf das Denken. Sie alle machen die Sprache der Politik oder die Wechselbeziehung zwischen Sprache und Politik mit einer jeweils anderen wissenschaftlichen Zielsetzung und Methodik zum Gegenstand ihrer Disziplin.«<sup>5</sup> Der erste Satz hätte durchaus mit einem »usw.« enden können, Politologen interessieren sich z. B. für die gesellschaftliche Kontrolle durch »Sprachbeeinflussung, Sprachlenkung, Sprachregelung, Sprachpflege, Sprachnormung«<sup>6</sup>, (man denke an das »Wörterbuch des Unmenschen«<sup>7</sup>), Pädagogen für die gesellschaftlichen Chancen, die mit der Beherrschung eines bestimmten »Codes« einhergehen (hierbei wäre an die »kompensatorische Erziehung« in den siebziger Jahren zu denken).

In der Aufzählung der verschiedenen Aspekte, unter denen das Verhältnis von Sprache und Politik analysiert wird, kommt ein pluralistisches, recht unverbundenes Nebeneinander von Forschungsaktivitäten zum Ausdruck - eine die einzelwissenschaftlichen Untersuchungen integrierende Leitfrage gibt es nicht. Insoweit der Gegenstand »Sprache und Politik/Gesellschaft« notwendig »Interdisziplinarität«<sup>8</sup> der Forschung verlangt, geht mit der inhaltlichen Desintegration eine gravierende methodologische Problematik

einher: Eklektizistische Anleihen bei der jeweiligen Nachbardisziplin, die zur Hilfswissenschaft wird, führen unvermeidlich zu zirkulären Erklärungen.<sup>9</sup> Zudem wird oft genug die Auswahl der Hilfhypothesen aus der Nachbardisziplin nicht begründet, als Folge wird das Prüfbarkeitspostulat verletzt.

Ein - schon beinahe historisches - Beispiel aus der Soziolinguistik, einem Musterfall eines interdisziplinären Forschungszweigs: Einer ihrer Pioniere, Basil Bernstein, beruft sich gleichermaßen auf Marx und Durkheim. »Diese sich über Widersprüche hinwegsetzende Argumentation BERNSTEINS hat den Vorteil, daß seine Konzeption nur schwer angreifbar ist. Diejenigen, die seine Berufung auf Durkheim verurteilen, kann er auf seine Marxinterpretation verweisen und umgekehrt. Hinsichtlich der benutzten Literatur scheint sich BERNSTEIN nicht auf bestimmte Positionen festlegen zu wollen.«<sup>10</sup> Den prekären theoretischen Status seiner Disziplin hat DeCamp polemisch überspitzend so kritisiert: »Gegenwärtig ist Soziolinguistik im schlechtesten Falle eine dürftig definierte interdisziplinäre Tätigkeit und bestenfalls eine empirische Disziplin ohne theoretische Basis.«<sup>11</sup> Das wurde 1970 gesagt, aber soweit ich sehe, hat sich daran nichts grundlegendes geändert.

Wenn vom Verhältnis von Sprache und Gesellschaft gesprochen wird, so liegt dem zumeist die Vorstellung zugrunde, die Sprache erfülle bestimmte Funktionen in bezug auf die Gesellschaft und sei z. B. »Mittel zur Information, Mittel zur Koordinierung und Orientierung von Handlungen, Speicher von Erfahrung, Mittel des operativen Denkens und der Bewußtseinsbildung, Mittel der emotionalen Beziehungskontrolle usf.«<sup>12</sup> Keine der angeführten Sprachfunktionen ist hier als einzelne von Belang, entscheidend ist der Gedanke der *Funktion* von Sprache überhaupt. Die Funktion von Sprache kann erschlossen werden, indem man auf »idealiter einfache Formen einer Gesellschaft«<sup>13</sup> zurückgeht und wie Wittgenstein »Sprachspiele«\* konstruiert, ohne die selbst primitive Formen arbeitsteiliger gesellschaftlicher Zusammenhänge nicht möglich sind. Ich will nicht bei Wittgenstein verweilen, denn seine Sprachspiele sind ja trotz ihrer gesellschaftstheoretischen Implikate in Hinblick auf eine Theorie der Bedeutung entworfen, ich verweise nur deshalb auf ihn, um das weitgespannte philosophische Spektrum sichtbar zu machen, innerhalb dessen übereinstimmend das Verhältnis

---

\* »Ich werde auch das Ganze: der Sprache überhaupt und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ›Sprachspiel‹ nennen« (Wittgenstein 1960, S. 293).

von Sprache und Gesellschaft als ein funktionales betrachtet wird. Gesellschaftstheoretisch ergiebiger und philosophisch völlig durchsichtig (oder mit Weber zu sprechen: »genial-primitiv«<sup>14</sup>) findet sich das Problem Sprache - Gesellschaft bei Engels erörtert. Auch hier wird auf »idealiter einfache Lebensformen« rekurriert, doch bei Engels ist eine naturgeschichtliche These intendiert. Dieser These zufolge wird der Übergang vom nicht-hominiden Primaten zum homo sapiens durch die Ausbildung gesellschaftlich verrichteter Arbeit markiert. Mit zunehmender Vergesellschaftung der Arbeit wird den Menschen der wechselseitige Nutzen gemeinschaftlichen Wirkens bewußt; die Kooperation erfordert Koordination. »Kurz, die werdenden Menschen kamen dahin, daß sie einander *etwas zu sagen hatten*. Das Bedürfnis schuf sich sein Organ: Der unentwickelte Kehlkopf des Affen bildete sich langsam aber sicher um.«<sup>15</sup> Die Entstehung der Sprache ist also funktional begründet und resultiert aus der »Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen«<sup>16</sup>, wie es Marx ausdrückte; sie ist insofern Instrument der Lebensbewältigung überhaupt. Das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen besteht *zunächst* immer in Arbeitszusammenhängen, *dann* im sprachlichen Miteinander. Oder, um es kausal zu formulieren: Die Menschen sprechen, weil sie arbeiten. Ist die Sprache aber erst vorhanden, erfolgt ihre weitere Ausbildung im dialektischen Wechselspiel mit der Entfaltung der gesellschaftlichen Arbeit. »Arbeit zuerst, nach *und dann mit ihr* die Sprache.«<sup>17</sup> Die Einsicht in diese Dialektik ist in der späteren marxistischen Sprachwissenschaft nicht überall anzutreffen. Mit angesichts seiner sonstigen Kompetenz erstaunlicher Grobschlächtigkeit behauptet Helbig, der Verfasser einer Geschichte der Linguistik, es gebe eine »tatsächliche Reihenfolge der Abhängigkeit (1. ökonomische Basis, 2. ideologischer Überbau, 3. Sprache).«<sup>18</sup> Dieses Schema ist selbst bei Vernachlässigung seines Monismus unhaltbar; wie sollte denn eine nicht-sprachliche Ideologie beschaffen sein, auf die sich erst Sprache gründete? Doch ob dialektisch oder monistisch, für die marxistische Tradition ist die Sprache »Werkzeug der Kommunikation im Dienste der gesellschaftlichen Praxis«.<sup>19</sup> Und sieht man von der spezifischen Formulierung dieser Auffassung ab, gilt dies weit über die marxistische Sozial- und Sprachwissenschaft hinaus.

Die bisher vorgetragenen Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Gesellschaft deuten auf zwei Probleme hin, für deren Lösung Humboldts Sprachphilosophie richtungweisend ist:

1. Wie kann das desintegrierte Nebeneinander der Wissenschaften überwunden werden? Eine vorläufige Antwort hierauf wurde bereits im letzten

Kapitel zu geben versucht. Humboldts Schriften demonstrieren, als Ensemble betrachtet, die Möglichkeit eines solchen Unterfangens; dies wird deutlich, wenn man den Freiheitsbegriff in seiner sprachphilosophischen Begründung in den Mittelpunkt stellt.

2. Die Annahme, Sprache sei ein *Instrument* im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen, wird zweifelhaft in Anbetracht der oft unökonomischen Verfahrensweise der Sprache und des Überschusses, den sie über das hinaus erbringt, was die »Notdurft des Verkehrs« erfordert. Ferner, wenn Sprache ein Instrument der Mitteilung von Gedanken ist (sehen wir von der dieser Sicht immanenten Problematik eines nicht-sprachlich verfaßten Gedankens ab), sollte es unerheblich sein, welcher (Einzel-)Sprache man sich bedient. Doch nicht erst bei der Übersetzung von Lyrik, schon bei Verträgen (politischen, geschäftlichen etc.) zeigt sich das Gegenteil. Sprache ist offensichtlich mehr als ein Werkzeug des Menschen; die Ansicht, Sprache erfülle bestimmte Funktionen in bezug auf die Bedürfnisse der Gesellschaft, ist zwar nicht falsch, aber unzulänglich. Von hier aus empfiehlt sich ein direkter Zugriff auf Humboldts Sprachphilosophie, jedoch eine Überlegung allgemeiner Art sei zuvor noch angestellt; sie betrifft die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Sprachphilosophie Humboldts.

Vom Standpunkt des Wissenschaftshistorikers aus erscheint die Sprachphilosophie Humboldts als ein Vorstadium der Sprachwissenschaft<sup>20</sup>, da sie nicht das methodische Niveau und die begriffliche Schärfe erreicht wie auch nicht über die gesicherte und zugleich umfassende Datenbasis verfügt, die die moderne Linguistik seit de Saussure kennzeichnen. In diesem Sinn kann man von Humboldts »präwissenschaftlichen und metaphorisierenden Begriffen«<sup>21</sup> sprechen - die Fruchtbarkeit der fraglichen Begriffe, wie z. B. der der »inneren Sprachform« wird von diesem Urteil nicht in Frage gestellt. Deshalb aber den »Rückweg zu Humboldt«<sup>22</sup> für nicht gangbar zu halten, ist voreilig behauptet. Denn immerhin eine wesentliche Richtung der heutigen Sprachwissenschaft nimmt - neben der in dieser Arbeit vernachlässigten Weisgerber-Schule - Humboldts Sprachphilosophie zum Ausgangspunkt und hält es für »notwendig, von Saussures Begriff der *langue* [...] abzugehen und zurückzugehen auf das Humboldtsche Verständnis [von Sprache].«<sup>23</sup> Zudem sieht die Generative Grammatik, von der hier die Rede ist, ihren Namen darin gerechtfertigt, daß »generieren« (»generate«) die angemessenste Übersetzung für Humboldts Terminus »erzeugen« zu sein«<sup>24</sup> scheint. Gewiß, auch Chomsky, der hier für die Generative Grammatik steht, kritisiert die »unclarities and obscurities of formulation of Humboldt«<sup>25</sup>, doch die



gelegentliche Dunkelheit der Begriffe Humboldts sei nicht prinzipieller Natur, sondern »mehr technischer Art«<sup>26</sup>, d. h. dem damaligen methodischen Standard zuzuschreiben. »In the light of these developments [in logic and foundations of mathematics] it is possible to return to the questions to which Humboldt addressed himself.«<sup>27</sup> Das heute durch die Entwicklung von Logik und Mathematik verfügbare wissenschaftliche Instrumentarium ermögliche also die Präzisierung von Humboldts sprachphilosophischen Thesen.

Stegmüller hat das Konzept der Generativen Grammatik als eine wissenschaftliche Revolution im Sinne Kuhns charakterisiert, denn Chomsky habe »ein vollkommen neues ›Paradigma«<sup>28</sup> ausgearbeitet. An anderer Stelle spricht Stegmüller nur von einer »Wiederauferstehung« der cartesianischen Lehre von den angeborenen Ideen.<sup>29</sup> Insofern, vor allem aufgrund der zahlreichen Hinweise von Chomsky selbst, ist die Rede vom völlig neuen Paradigma abzuschwächen: In der Generativen Grammatik manifestiert sich lediglich das »Comeback« (Lakatos) eines von Humboldt formulierten Paradigmas der Sprachwissenschaft. Humboldts Paradigma steht allerdings nicht monolithisch in der Geistesgeschichte, es ist - mit einem Ausdruck Chomskys - in einem übergeordneten Paradigma »Cartesiansche Linguistik«<sup>30</sup> vernetzt.

Die Originalität von Humboldts Beitrag zur Sprachwissenschaft und die Frage, ob dieser nun als Philosophie oder als Wissenschaft zu gelten habe, sind hier nicht weiter auszuloten, im Lichte von Kuhns Paradigmakonzeption kommt diesen Problemen geringere Bedeutung zu. Einmal bleibt aufgrund der soziologischen Dimensionierung des Paradigmabegriffs<sup>31</sup> die noch so ingeniose Leistung des einzelnen Forschers in den Diskurs der wissenschaftlichen Gemeinschaft eingebunden und ist erst aus diesem heraus verständlich. Nimmt man zweitens den Paradigmabegriff in seiner wissenschaftstheoretischen Bedeutung, d. h. in seiner elementaren Fassung als »wissenschaftliche Leistung«, die »maßgebende Probleme und Problemlösungen«<sup>32</sup> liefert, ist an der Vitalität der Sprachphilosophie Humboldts nicht zu zweifeln.

Daß Humboldt sein Programm sprachwissenschaftlich nicht oder nur zu Teilen realisieren konnte, ist unerheblich. »Paradigmata erlangen ihren Status, weil sie bei der Lösung einiger Probleme, welche ein Kreis von Fachleuten als brennend erkannt hat, erfolgreicher sind als die mit ihnen konkurrierenden. Erfolgreicher sein heißt jedoch nicht, bei einem einzelnen Problem [z. B. dem des Spracherwerbs] *völlig* erfolgreich [...] sein. [...] Der Erfolg eines Paradigmas [...] ist am Anfang weitgehend eine Verheissung von

Erfolg.«<sup>33</sup> Wenn nun Stegmüller auch dem Chomskyschen Paradigma, das ja als Präzisierung des Humboldt-Paradigmas begriffen werden kann, mehr »Erfolgsverheißung« als »tatsächlichen Erfolg«<sup>34</sup> bescheinigt, ist das kein Grund, von diesem abzurücken. Versteht man das Programm Chomskys als »Langzeit-Prognose«, kann es solange als unwiderlegt gelten, wie die Mikrobiologie nicht die zu Chomsky in Opposition stehende behavioristische Sprachtheorie empirisch untermauert hat.<sup>35</sup> Dasselbe gilt, wie sich folgern läßt, für diejenigen Thesen Humboldts, die Chomsky explizit in seine Grammatik einbezogen hat.

Wäre nun das Paradigma Chomskys lediglich als die Präzisierung der Sprachphilosophie Humboldts, oder, mit einem Begriff Kuhns, als die normalwissenschaftliche Arbeit innerhalb der paradigmatischen Grundorientierung Humboldts zu interpretieren, so hätte Humboldts Sprachphilosophie nur wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung. Aus sprachwissenschaftlicher Sicht bestünde ja keine Notwendigkeit, in die Unbestimmtheiten der Begrifflichkeit Humboldts zurückzufallen, wo doch mit der Generativen Grammatik eine moderne, an den Erfahrungswissenschaften ausgerichtete Theorie der Sprachkompetenz vorliegt. Doch Humboldts Sprachphilosophie ist mehr als der Versuch einer paradigmatischen Grundlegung allein der *Sprachwissenschaft*, sie zielt, wie schon eingangs bemerkt, auf die Konzeption einer *Gesellschaftstheorie* ab. Da Chomsky nur die sprachwissenschaftlich relevanten Aspekte von Humboldts Sprachphilosophie aufgreift, d. h. die Sprachphilosophie Humboldts aus der Perspektive des Sprachwissenschaftlers rezipiert, engt er zwangsläufig deren Horizont ein. Dies wird schon ersichtlich, wenn man nur den Titel von Humboldts Hauptwerk betrachtet: »Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts«. Die unterschiedlichen Horizonte von Humboldt und Chomsky können in der Gegenüberstellung folgender programmatischer Äußerungen verdeutlicht werden: »Das Studium der verschiednen Sprachen des Erdbodens verfehlt seine Bestimmung, wenn es nicht immer den Gang der geistigen Bildung [des Menschengeschlechts] im Auge behält, und darin seinen eigentlichen Zweck sucht. Die mühevollte Sichtung der kleinsten Elemente und ihrer Verschiedenheiten, welche unerlässlich ist zu dem Erkennen der auf die Ideenentwicklung einwirkenden Eigenthümlichkeit der ganzen Sprache, wird, ohne jene Rücksicht, kleinlich, und sinkt zu einer Befriedigung der blossen Neugier herab. Auch kann das Studium der Sprachen nicht von dem ihrer Litera-

turen getrennt werden, da in Grammatik und Wörterbuch nur ihr todes Gerippe, ihr lebendiger Bau aber nur in ihren Werken sichtbar ist.«<sup>36</sup>

Bei Chomsky hingegen ist das sprachwissenschaftliche Interesse sehr viel enger formuliert: »The central fact to which any significant linguistic theory must address itself is this: a mature speaker can produce a new sentence of his language on the appropriate occasion, and other speakers can understand it immediately, though it is equally new to them.«<sup>37</sup> Die Sprachwissenschaft beschränkt sich also zunächst darauf, das Phänomen der menschlichen Sprachfähigkeit mit einem theoretischen Modell zu erklären. Die Theorie der Sprachkompetenz - so Chomskys Terminus, der zwar nicht explizit Humboldts Begriff der »Sprachfertigkeit« nachgebildet ist, aber dasselbe bedeutet - versteht sich als Voraussetzung einer Theorie der konkreten Sprachverwendung (Performanz).<sup>38</sup> Insofern erfaßt die Perspektive Chomskys durchaus noch die gesellschaftliche Dimension der Sprache, wenn sie auch nicht deren Explikation beabsichtigt. Die historische Fragestellung nach der Entwicklungsfähigkeit der Menschheit (»geistige Bildung«), in der bei Humboldt die Sprachforschung erst ihren Sinn findet, ist jedoch ausgeblendet.

Die Generative Grammatik Chomskys schöpft nicht Problemstellung und Problemlösungsfähigkeit des Paradigmas Humboldts aus. Das wird besonders da deutlich werden, wo die Rekonstruktion von Humboldts Paradigma die Verflechtung von Sprach- und Geschichtsphilosophie in den Blick bekommt.\* Die Möglichkeit, aus Humboldts Sicht der Sprache eine Theorie der geschichtlichen Entwicklung abzuleiten, sieht Chomsky nicht. Der Rekurs auf Humboldts Sprachphilosophie rechtfertigt sich also nicht nur daraus, daß ohne sie seine politische Theorie bodenlos bleibt, sondern auch aus ihrer weiteren Spannweite, jedenfalls anderen Akzentuierung gegenüber Chomskys Paradigma. Gleichwohl empfiehlt sich der gelegentliche Ausblick auf die Umsetzung gewisser Aspekte in Chomskys Theorie. Denn dessen Arbeiten belegen, daß die Versprechungen von Humboldts Programm ihrer Einlösung etwas näher gekommen sind, oder, in Anlehnung an Stegmüllers Urteil: Humboldts Programm hat zu einer bislang nicht widerlegten Hypothese geführt. Insofern Chomskys Arbeiten hier nur als Garantie für die

---

\* Schon in der äußeren Gestalt von Humboldts Texten wird der letztlich nur aus analytischen Gründen aufzulösende Nexus von sprach- und geschichtsphilosophischer Argumentation sichtbar: Übergangslos nebeneinander finden sich Äußerungen zu Sprache resp. Geschichte.

Theoriefähigkeit des Humboldtschen Programms fungieren, kann der Schritt von der Generativen zur Transformationellen Generativen Grammatik ebenso vernachlässigt werden wie die seitens der Semantik und Psycholinguistik an Chomsky herangetragene Kritik. Aus demselben Grund sind die Gemeinsamkeiten von Humboldt und Chomsky, nicht die Punkte, in denen sie sich unterscheiden, zu betonen.

Im folgenden sind einige Begriffsklärungen vorzunehmen: Humboldts Schriften zur Sprache werden teils als »sprachphilosophisch«, »sprachwissenschaftlich« oder »sprachtheoretisch« bezeichnet. Ob der Verwendung dieser Begriffe Beliebigkeit oder eine systematische Unterscheidung zugrundeliegt, ist hier nicht zu prüfen. Ist nur eine pragmatische Kennzeichnung des jeweiligen Sachbereichs, dem sich Humboldt zuwandte (Sprache, Kunst, Geschichte etc.), erforderlich, ist es unerheblich, welchen Ausdrucks man sich bedient, zumal jeder aus einer bestimmten Perspektive begründet gebraucht werden kann. Sofern aber die systematische Organisation des sozialwissenschaftlichen Paradigmas, das Humboldt formuliert hat, sichtbar zu machen ist, wird die Erläuterung des Gebrauchs von »Sprachphilosophie«, Sprachwissenschaft« und »Sprachtheorie« unvermeidlich.

Die wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungsweise, die Humboldts Sprachtheorie (als Einheit von Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft, nicht als empirische Theorie verstanden\*) aufgrund methodischer Kriterien als Sprachphilosophie charakterisiert, ist offensichtlich unzureichend, denn für sie ist Sprachphilosophie nur die vorwissenschaftliche Form der Sprachwissenschaft. Begreift man nun »vorwissenschaftlich« nicht temporal, sondern konditional, erschließen sich eine Funktion und Bedeutung von »Sprachphilosophie«, wie sie vergleichbar auch anderen Bindestrich-Philosophien (Geschichts-, Rechts- oder Sozialphilosophie) zukommen: Die Sprachphilosophie entwirft also die Fragestellungen, entwickelt die Grundbegriffe, formuliert (in Anlehnung an die Wissenschaftstheorie) die Wahrheitskriterien, die für die empirische Sprachwissenschaft verbindlich sind. Sie ist gegenstandskonstitutiv insofern, als sie das empirische Phänomen Sprache überhaupt erst begrifflich faßbar und somit wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich macht. Soweit es die Sprachphilosophie übernimmt, die Forschungs-

---

\* Sprachtheorie ist »eine über die Grammatiktheorie nicht nur additiv hinausgehende Theoriebildung, die allgemeine anthropologische, soziologische, psychologische, sprachverwendungs- und handlungsorientierte, synchrone und diachrone sowie allgemeine wissenschaftstheoretische Komponenten zu integrieren hat« (Theodor Lewandowsky, Linguistisches Wörterbuch, Artikel »Sprachtheorie«, Heidelberg 1976<sup>2</sup>).

perspektiven der Sprachwissenschaft festzulegen und deren Ergebnisse zu einem Gesamtbild zu fügen, ist sie, um sich nicht in Spekulationen zu verlieren, auf den Austausch mit der Sprachwissenschaft angewiesen. Ist die Sprachwissenschaft als empirische Wissenschaft zu charakterisieren (ihre theoretischen Abteilungen sind sich nicht Selbstzweck, sondern dienen - idealiter - der Erforschung tatsächlichen Sprachverhaltens\*), so kann man die Sprachphilosophie die metatheoretische Voraussetzung der Sprachwissenschaft nennen.

Nun unterscheidet sich aber die Sprache als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis wesentlich von anderen Gegenständen. Der Sprachforscher steht nicht der Sprache als zu untersuchendem Objekt *gegenüber*, sondern ist zugleich auf Sprache als Untersuchungsmittel wie auch als Medium, in dem sich sein Denken bewegt, *zurückverwiesen*. Zwar kann ein Sprecher der Sprache X die Sprache Y untersuchen oder auch nach dem allen Sprachen gemeinsamen fragen, d. h. Sprache an sich untersuchen. Doch ist es unmöglich, einen Standpunkt außerhalb der Sprache einzunehmen, von dem aus Sprache zu betrachten wäre.

Aus dieser Situation ergibt sich ein neuer Begriff von Sprachphilosophie: Sprachphilosophie erschöpft sich nicht mehr darin, eine der Sprachwissenschaft vorgeordnete philosophische Hypothese auszuarbeiten. Sie fragt nicht mehr nach dem »Gegenstand Sprache«, indem sie ihn als gegeben voraussetzt und zum Zwecke der Erforschung begrifflich umreißt, sondern nach »Sprache als Gegenstand«, thematisiert also die Möglichkeit, Sprache zum Gegenstand der Forschung zu machen. Die Sprachphilosophie fragt aber nicht nur, wie in der Sprache über Sprache geredet werden kann - damit wäre sie immer noch ausschließlich auf die Sprachwissenschaft bezogen -, sondern darüber hinaus, wie überhaupt mit der Sprache über etwas geredet werden kann, wie Sprache also den Bezug zu den Gegenständen herstellt. Denn der Sprachphilosophie ist »schon die Idee, daß es eine vorsprachliche Bezugnahme auf Gegenstände gibt, auf die man reflektieren könnte, ein Phantom.«<sup>39</sup> Sieht die Philosophie allgemein ihre Aufgabe darin, die Möglichkeit zu bestimmen, etwas von der Welt zu wissen und sie zu erkennen, wird sie zur Sprachphilosophie, wo sie in der Sprache die Vor-

---

\* Die Linguistik ist die »exakte wissenschaftliche Erforschung der Sprache«, darunter ist deren »Untersuchung mit Hilfe kontrollierbarer und empirisch nachweisbarer Beobachtung unter Bezug auf eine allgemeine Theorie der Sprachstruktur« zu verstehen (Lyons 1975, S. 1).

aussetzung der Erkenntnis erblickt. Die Sprachphilosophie als »Untersuchung der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis« tritt somit »das Erbe der Kantischen Transzendentalphilosophie«<sup>40</sup> an, ist also nicht nur der Sprachwissenschaft, sondern jeder Wissenschaft überhaupt vorgeordnet.

Die zentrale These der Sprachphilosophie, Sprache als Voraussetzung der Erkenntnis zu betrachten, geht auf Humboldt zurück.\* Ihre Begründung ist unmittelbar mit dem Problem Sprache - Gesellschaft verknüpft, so daß an die diesbezüglich bereits angestellten Überlegungen angeschlossen werden kann: Ist also die Sprache eine Erfindung des Menschen, die infolge der Bedürfnisse seines gesellschaftlichen Arbeitszusammenhangs erforderlich wurde? Humboldt weist diese Ansicht zurück. »Es gehört gewiss zu den irrigsten Behauptungen, die Entstehung der Sprachen vorzugsweise dem Bedürfniss gegenseitiger Hilfsleistung beizumessen, und was unmittelbar daraus fließt, ihnen in einem eingebildeten Naturstande einen bestimmten Kreis von Ausdrücken vorzuschreiben. Der Mensch ist nicht so bedürftig, und zur Hilfsleistung hätten, wie man an den Thieren sieht, unarticulirte Laute ausgereicht. [...] Auch die Sprachen der sogenannten Wilden, und gerade sie, zeigen eine überall über das Bedürfniss überschüssende Fülle und Mannigfaltigkeit von Ausdrücken.«<sup>41</sup> Für eine empirische Sprachwissenschaft, wie sie Humboldt intendiert (er spricht von der »Sprachkunde, als einer Erfahrungswissenschaft«<sup>42</sup>), verbietet sich der Rekurs auf den »eingebildeten« Naturzustand des Menschen.\*\* Läßt man sich dennoch auf die Fiktion einer Menschheit ohne Sprachbesitz ein, so spricht auch dann nichts für die Notwendigkeit der Sprache. Tierische Kommunikationssysteme sind leistungsfähig genug, vor Feinden zu warnen, auf Nahrungsquellen hinzuweisen, Reviere abzugrenzen, Empfindungen wie Behagen oder Schmerz auszudrücken. Empirisch zulässig ist jedoch der Versuch, die Sprachen der Primitiven als Indikator für den Zustand der Sprache in prähistorischen Zeiten zu nehmen. Doch so sehr deren Sprachen

---

\* Mit ihr hat Humboldt eine »kopernikanische Wendung« der philosophischen Sprachbetrachtung« herbeigeführt (G. Patzig, Die Sprache, philosophisch betrachtet, zit. nach Kamlah/Lorenzen 1973, S. 48), mithin, in der Terminologie Kuhns, eine »Revolution«. Doch es ist zu betonen, daß die Präzisierung des von Humboldt inaugurierten Paradigmas erst heute im Rahmen der sprachanalytischen Philosophie möglich ist; die hierfür erforderlichen logischen und semantischen Vorarbeiten standen Humboldt noch nicht zur Verfügung.

\*\* Analog bestimmt die politische Theorie Humboldts die Funktion des Staats nicht unter Bezug auf ein pseudohistorisches Modell, sondern leitet diese aus einem beobachtbaren historischen Entwicklungsstadium des Menschen ab.

»reiche Aufschlüsse über die Natur und die Entstehung, und über das Sprachvermögen überhaupt«<sup>43</sup> gewähren, so wenig wird man anderseits »hoffen dürfen, die Natur noch in ihrem Schaffen zu überraschen.«<sup>44</sup> Denn immer schon zeigen sich die Sprachen als autonome Systeme, innerhalb derer ein Reichtum an Ausdrucksformen zutage tritt, der schlechterdings nicht mehr aus den materiellen Verhältnissen dieser Völker ableitbar ist und sich offensichtlich überproportional zu diesen entwickelt.\*

Ist es im Rahmen der historischen Sprachwissenschaft möglich, den Sprachwandel nachzuzeichnen und die Bedingungen anzugeben, unter denen es zu Veränderungen bereits existenter Sprachen kommt (Völkerwanderungen, Zerfall von Imperien etc.), ist es der vergleichenden Sprachwissenschaft möglich, von noch undifferenzierten Sprachen der Naturvölker auf noch ursprünglichere zu extrapolieren, so ist in beiden Fällen dennoch das zentrale Faktum, daß man »wohl« - von dieser Einschränkung Humboldts darf abgesehen werden - »noch keine Sprache jenseits der Gränzlinie vollständigerer grammatischer Gestaltung gefunden«<sup>45</sup> hat.

Was folgt daraus für die Frage nach dem Ursprung der Sprache? Zunächst, daß sie nicht (prä-)historisch gestellt werden kann. Jede Sprache auf einem beliebigen Entwicklungsniveau setzt eine frühere, für sich »vollständig grammatisch gestaltete« Sprache voraus. Sprache entwickelt sich nicht wie ein Erzeugnis menschlichen Schaffens (z. B. eine Maschine) aus verschiedenen sukzessive zusammengefügteten Teilen, wenngleich sie zergliederbar ist, sondern tritt »auf einmal« auf: »Es kann auch die Sprache nicht anders, als auf einmal entstehen, [...], sie muss in jedem Augenblick ihres Daseyns dasjenige besitzen, was sie zu einem Ganzen macht.«<sup>46</sup> Eine

---

\* Aus diesem Grund spricht Humboldt durchweg von »sogenannten Wilden« oder »sogenannten rohen und barbarischen Mundarten« (W3, Nr. 7, S. 197 u. W 3, Nr. 1, S. 2), der eurozentrische Begriff des Primitiven ist im Lichte der vergleichenden Sprachwissenschaft nicht haltbar. Hieraus ergibt sich ein empirisches Argument gegen Kants Teleologie, derzufolge »in unserem Weltteile« (i. e. Europa) die Vollendung der Menschheit vermutet wird (Kant 1978 a, S. 48). Wenn jede noch so »rohe Mundart« für sich ein Ganzes (und doch nicht Abgeschlossenes) darstellt, das der Entwicklung nicht nur fähig ist, sondern sich auch tatsächlich entwickelt - dies belegt die historische Sprachwissenschaft -, dann ist der gegenüber andern Völkern fortgeschrittene Zustand der europäischen nicht prinzipieller kultureller Überlegenheit zuzuschreiben, sondern akzidentiellen historischen Umständen (Humboldt spricht von »Schicksalen«). Den sprachbegabten Barbaren trennt vom sprachlosen Tier unendlich viel mehr als vom zivilisierten Europäer, denn mit der Sprache trägt er den »Keim der Gesittung« in sich (W 3, Nr. 8, S. 387). Und wie das Beispiel der Griechen lehrt: »Das Höchste in dieser Gattung [des Menschen] ist nicht gerade das Spätteste in der Erscheinung« (ebd.).

Sprache »als Ganzes« ist nicht die Menge aller in ihr schon *gesprochenen* Sätze (parole), sondern die Menge aller in ihr *sprechbaren* Sätze (langue). Die Frage nach dem Sprachursprung historisch verstanden müßte - idealiter - den ersten gesprochenen Satz aufsuchen und von da aus alle weiteren sprachlichen Äußerungen aufsuchen bzw. ableiten. Wird Sprache jedoch mit Humboldt als Totalität des in ihr sprechbaren begriffen, ist ihre ursprüngliche Erscheinung kein historisch bedingtes Phänomen, sondern die Manifestation einer Naturkraft.

Die zunächst spekulativ erscheinende Frage nach dem Ursprung der Sprache führt also zu einer empirischen Hypothese, derzufolge das Sprachvermögen Bestandteil der natürlichen (i. e. genetischen) Ausstattung des Menschen ist. Dieses Argument werde ich später wieder aufnehmen, zunächst wende ich mich den erkenntnistheoretischen Aspekten zu, die der Frage nach dem Sprachursprung abzugewinnen sind.

Wenn die Sprache, wie die immer wieder von Humboldt kritisierte These besagt, infolge der Erfordernisse des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen »entstanden« (wie man sich dies im einzelnen vorzustellen hätte, interessiert hier nicht) ist oder gar »erfunden« wurde, so geht damit immer eine bestimmte semantische Theorie einher, - die konventionalistische Theorie der Bedeutung, wie man von ihren Varianten abstrahierend sagen kann. Ihr Kern wird sichtbar, wenn man sich nochmals den Menschen im Naturzustand denkt: Eine zentrale Leistung der Sprache in dieser Situation wäre zunächst die, mit ihr die Gegenstände der Wahrnehmung benennen zu können. Also kommen die Menschen überein, so die Folgerung, jedem Ding einen bestimmten Namen zu verleihen, oder anders formuliert: Die Ausdrücke (Zeichen) der Sprache stehen für bestimmte Gegenstände. Die Verschiedenartigkeit der Sprachen beruht auf verschiedenartigen Konventionen, es ist gleichgültig, in welcher Sprache man sich auf die Gegenstände bezieht.

In der ausdifferenzierten Form dieses Modells besteht die Funktion der Sprache nicht nur darin, das sinnlich wahrgenommene, sondern auch dessen gedankliche Fügung zu einem Weltbild, endlich auch das Denken ohne Bezug auf die Körperwelt in kommunikativer Absicht zum Ausdruck zu bringen. Diese Sprachauffassung, genauer, diese Sicht des Verhältnisses von Sprache und Denken einerseits, Zeichen (als Einheit von Laut und Bedeutung) und Gegenstand andererseits ist »dem Menschen zu natürlich, als dass er sich leicht davon losmachen könnte.«<sup>47</sup> Deshalb ist sie auch nicht in einem herkömmlichen Sinn logisch oder faktisch zu widerlegen.



Es ist in diesem Zusammenhang lohnend, in einer Zwischenbemerkung an Kuhns Theorie der wissenschaftlichen Revolutionen zu erinnern.<sup>48</sup> Im Kapitel »Revolutionen als Wandlungen des Weltbilds« vergleicht Kuhn den Paradigmenwechsel in den Wissenschaften mit Experimenten in der Gestaltpsychologie. In Analogie zu diesen erscheint der Untersuchungsgegenstand dem Forscher im Rahmen des neuen Paradigmas anders als innerhalb des alten, ja, er scheint ein anderer zu sein, so »daß die Wissenschaftler nach einer Revolution mit einer anderen Welt zu tun haben«<sup>49</sup>, gleichwohl »die Welt mit dem Wechsel eines Paradigmas nicht wechselt«.<sup>50</sup> Ein neues Paradigma kann zwar nur in Auseinandersetzung mit einem alten entstehen, indem Anomalien im Erfahrungsbereich des alten über Krisen zu einer Revolution führen. Doch im Grunde ist ein Paradigma nicht zu widerlegen, sondern nur durch ein anderes zu ersetzen. »Paradigmata können durch normale Wissenschaft überhaupt nicht korrigiert werden. Vielmehr führt die normale Wissenschaft [...] letztlich nur zum Erkennen von Anomalien und zu Krisen. Und diese werden nicht durch Überlegungen und Interpretation, sondern durch ein relativ plötzliches und ungegliedertes Ereignis gleich einem Gestaltwandel beendet.«<sup>51</sup> Entscheidend dafür, daß ein neues Paradigma sich durchsetzt, ist seine Erfolgsträchtigkeit.

Beziehen wir nun Kuhns These auf Humboldts sprachphilosophisches Paradigma. Humboldt versucht nicht etwa die Theorie des Konventionalismus zu widerlegen, sondern kritisiert nur dessen »beschränkte Vorstellung«<sup>52</sup> von der Sprache. Für die Auffassung Kuhns, die wissenschaftliche Sozialisation des Forschers sei ein Hineinwachsen in ein neues Weltbild<sup>53</sup>, findet sich folgender Beleg bei Humboldt: Konventionalistische »Meynungen« darf »man wohl bei niemanden mehr voraussetzen«, »welcher der Natur der Sprachen auch nur einiges Nachdenken gewidmet hat«.<sup>54</sup> Und dieses Nachdenken erzeugt zunächst eine »Ansicht«, keine »Theorie«. Eine solche Ansicht nachzuvollziehen, »sträubt« sich »der blosse Verstand«<sup>55</sup>, nicht zu Unrecht, denn »das Gesammelte in einzelne *Bilder* zusammen[zufassen]«<sup>56</sup>, ist bei unzureichender Datenbasis keine Leistung des analytischen Denkens, sondern Folge eines intuitiven Gestaltschlusses. Gleichwohl wird dadurch das Ziel des Wissenschaftlers (auch Humboldts), überprüfbare Theorien hervorzubringen, nicht obsolet. Die »Eingebungsblitze, durch die ein neues Paradigma geboren wird«<sup>57</sup>, wären ein nutzloses Feuerwerk, entzündeten sie nicht das gleichmäßige Licht einer Theorie, in dem jeder Wissenschaftler, ohne auf Intuition angewiesen zu sein, seinen Gegenstand untersuchen könnte.

### 3.1.2. *Sprache und Denken*

Humboldts Arbeiten zur Sprache entwickeln also in gewisser Hinsicht nur einen Interpretationsrahmen, in dem Sprache zu erforschen ist. Deshalb sind seine bevorzugten Ausdrücke »Ansicht«, »Standpunkt« etc. oder Wendungen wie »die Sprache muß [als ...] betrachtet werden«.<sup>58</sup> Der Forschung erst initiiierenden Funktion seiner Schriften war sich Humboldt bewußt: »Dagegen würde ich es wirklich zu früh halten, schon jetzt eine wahre Theorie des menschlichen Sprachbaus, ein Lehrbuch der allgemeinen Sprachkunde [...] schreiben zu wollen. [...] Das grosse Gebäude allgemeiner Sprachwissenschaft [...] wird vorbereitet, aber nicht aus ungenügendem, nicht hinlänglich haltbarem Stoff voreilig aufgeführt.«<sup>59</sup> Doch die »Grundideen alles Sprachbaues« liegen in seinen Arbeiten vor; soweit sie auf »bloss philosophischer Entwicklung« beruhen, können sie »für sich vollständig beurtheilt und gewürdigt werden«.<sup>60</sup> Freilich meist nur »für sich« (was die weitgehend immanente Rekonstruktion der Sprachphilosophie Humboldts rechtfertigt) und nur selten als konkurrierende Sprachauffassungen direkt widerlegende Antithese. Auch für Humboldt gilt Kuhns Bemerkung, daß »von verschiedenen Paradigmata geleitete Schulen immer etwas aneinander vorbeireden.«<sup>61</sup>

»Dass die Sprache durch Convention entstanden, und das Wort nichts als Zeichen einer unabhängig von ihm vorhandenen Sache, oder eines eben solchen Begriffs ist«, kann also nicht widerlegt werden, denn es ist »bis auf einen gewissen Punkt [eine] freilich unläugbar richtige, aber weiter hinaus auch durchaus falsche Ansicht«.<sup>62</sup> Wie ist dieser Punkt zu bestimmen? Zunächst, indem die konventionalistische These auf ihre Berechtigung hin überprüft wird. Daran anschließend ist auf *Anomalien* hinzuweisen, die zeichentheoretisch nicht mehr zu erklären sind. Erst vor dem Hintergrund dieser Problemsituation gewinnt Humboldts Sprachauffassung ihre Überzeugungskraft.

Die konventionalistische These impliziert, daß das Verstehen sprachlicher Äußerungen prinzipiell möglich ist, und zwar in einer umfassenden Weise, wie es - mit Humboldts Vergleich - im »Uebergeben eines Stoffes«<sup>63</sup> geschieht. Gesprochenes und Verstandenes wären also identisch, denn die Sprachteilhaber haben sich auf ein gemeinsames Zeichensystem mit gleichbleibenden Bedeutungen geeinigt. Mithin wäre mißlungene Kom-

munikation nur auf abweichenden Sprachgebrauch, mangelhafte Kenntnis der Zeichenbedeutungen, geringe Aufmerksamkeit und ähnliche vernachlässigbare Umstände zurückzuführen. Entscheidend jedenfalls ist, daß jedem Zeichen grundsätzlich eine scharf umrissene Bedeutung zukommt. Und in der Tat scheint die Realität der Alltagssprache genau dies zu belegen. Gerade wo die Sprache unmittelbar auf Arbeitsprozesse oder einfach nur gemeinschaftliche Tätigkeit bezogen ist, überzeugt die konventionalistische These. Humboldts Beispiele sind die »karibische[n] Weibersprache[n]« und die »Sprache der Shetländischen Fischer«, beides Sondersprachen, »die in der gemeinsamen [Sprache] aus dem Betriebe desselben Gewerbes, der gleichen Beschäftigung entstehen«. <sup>64</sup> Desgleichen kann die lingua franca (Mischsprache) der Bewohner und Seeleute der Küstenregionen des Mittelmeers <sup>65</sup> als auf einfachste kommunikative Bedürfnisse ausgerichtet und insofern semantisch unproblematisch gelten. Auf den einfachsten Nenner gebracht beruht in diesen und ähnlichen Fällen die Sprache »auf Convention, insofern sich alle Glieder eines Stammes verstehen.« <sup>66</sup>

Aber kann das Verstehen einer sprachlichen Äußerung wirklich restlos gelingen? In dem Beispiel Wittgensteins <sup>67</sup>, in dem ein Arbeiter auf den Zuruf »Platte« tatsächlich dem andern den angeforderten Gegenstand reicht, ist dies der Fall.\* Es fragt sich jedoch, ob dies für alle sinnlich wahrgenommenen Gegenstände zutrifft. Was hat es zu bedeuten, wenn ein Wanderer (um Wittgenstein zu variieren) einem anderen »Wolke« zuruft? Humboldt gibt folgende Antwort: »Wer das Wort Wolke ausspricht, denkt sich weder die Definition, noch ein bestimmtes Bild dieser Naturerscheinung. Alle verschiedenen Begriffe und Bilder derselben, alle Empfindungen, die sich an ihre Wahrnehmung anreihen, alles endlich, was nur irgend mit ihr in und ausser uns in Verbindung steht, kann sich auf einmal dem Geiste darstellen und läuft keine Gefahr, sich zu verwirren, weil der Eine Schall es heftet und

---

\* Wittgenstein hebt indes hervor: »Jener philosophische Begriff der Bedeutung [der diesem Sprachspiel zugrundeliegt] ist in einer primitiven Vorstellung von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert, zu Hause« (Wittgenstein 1960, S. 290). Diese Vorstellung (Augustins) ist genau die von Humboldt kritisierte. »Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände. [...] Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht« (ebd S. 289). Keineswegs überholt jedoch, dies sei vorgreifend bemerkt, ist Augustins im selben Zusammenhang vorgetragene These zum Spracherwerb: »Nicht die Grossen lehrten es mich [das Sprechen], mir Wörter, wie bald danach die Buchstaben, in bestimmtem Lehrgang bietend, sondern ich selber lernte es, vermöge meines Geistes« (Augustinus: Bekenntnisse, I,8).

zusammenhält.«<sup>68</sup> Mit dem Wort »Wolke« ist also weit mehr verbunden als die Vorstellung eines bestimmten Gegenstands. »Wolke« ist nicht nur das Zeichen für ein wahrnehmbares Naturphänomen, mittels dessen man von ihm sprechen oder auf es hinweisen kann. Wer es gebraucht, spricht zugleich Erfahrungen aus, die mit dem Gegenstand gemacht wurden (es kann regnen), und Empfindungen, die der Gegenstand schon ausgelöst hat (Wolkenformationen können die Phantasie angenehm oder beunruhigend anregen). Wer es hört, aktualisiert in analoger Weise *seine*, nicht des Sprechers Assoziationen. Die Verwendung eines sprachlichen Ausdrucks beinhaltet mithin eine immer schon subjektive Interpretation des Gegenstands, auf den Bezug genommen wird. Der Subjektivität der Wahrnehmung eines Gegenstands entspricht der subjektive Gebrauch des ihm zugeordneten sprachlichen Zeichens. Die Subjektivität des Sprechers/Hörers wiegt weit mehr, wo die Wörter sich auf unsinnliche Gegenstände beziehen: »Das Wort erlangt eine weit grössere Wichtigkeit, indem es sich noch bei weitem mehr als bei sinnlichen [Gegenständen] von dem gewöhnlichen Begriff eines Zeichens entfernt. Gedanken und Empfindungen haben gewissermassen noch unbestimmtere Umrisse, können von noch mehr verschiedenen Seiten gefasst und unter mehr verschiedenen sinnlichen Bildern, die jedes wieder eigne Empfindungen erregen, dargestellt werden.«<sup>69</sup>

Es ist aber nicht nur der individuelle Gebrauch der Sprache, der das Wort vom »gewöhnlichen Begriffe eines Zeichens« (ein Zeichen - ein Gegenstand oder Begriff) abhebt, indem er immer schon interpretierenden Bezug auf einen Gegenstand oder ein Abstraktum impliziert. In die Bedeutung eines Ausdrucks gehen in analoger Weise, wie dies für die individuelle Sprachverwendung gezeigt wurde, *kollektive* Erfahrungen und Einstellungen ein, und zwar nicht aufgrund von Konvention. Wortbedeutungen mögen gelegentlich verabredet sein, in der Sprache der Wissenschaft ist dies der Fall, doch der kollektive Gebrauch des Worts verändert sie derart, daß der Begriff, den das Wort fassen soll, nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt erscheint. Sprachnormierungen verfehlen ihr Ziel, die »objektive« Bedeutung eines Worts zu fixieren, nicht deshalb, weil die Sprecher zu undiszipliniert sind, sich an die Vereinbarung zu halten. Vielmehr ist der Inhalt des Worts, ob konkreter Gegenstand oder abstrakter Begriff, so untrennbar mit dem subjektiven Erleben des Sprechenden verwoben, daß dieses zwangsläufig wieder in die Wortbedeutung eingeht. Die Subjektivität des Sprachgebrauchs ist nur da auszuschalten, wo die Sprache formalisierbar ist, z. B. in Logik

und Mathematik, oder zu vernachlässigen, wo ihr ähnliche Wahrnehmungen, Empfindungen, Einstellungen und dergleichen zugrundeliegen.

Das Wort ist also mehr als Zeichen des Gegenstands, für den es nach konventionalistischer Auffassung steht. Dies gilt auch dann, wenn der einzelne Sprecher sich an den üblichen Sprachgebrauch hält. In diesem Fall bringt er die kollektive Interpretation des Wortinhalts zum Ausdruck. Ideologieträchtige Begriffe können als besonders einleuchtende Beispiele herangezogen werden. Im sozialistischen Sprachgebrauch wird häufig »Demokratie« durch »Volksdemokratie« ersetzt, denn die Selbstinterpretation westlicher Gesellschaften als Demokratien wird für unberechtigt gehalten. Die Besinnung auf die wörtliche Übersetzung »Volksherrschaft« ist wenig hilfreich. Wer »Demokratie« sagt, setzt stillschweigend bestimmte Organisationsformen und Entscheidungsprozeduren voraus, die für ihn erst »wahre« Volksherrschaft ermöglichen und verwirft im selben Zuge alternative Inhalte von Demokratie. Ähnliche Beispiele wären »Gerechtigkeit«, »Freiheit«, »Wahrheit«, »Selbstverwirklichung« etc.

Wörter, die Gemütszustände ausdrücken sollen, wie »Trauer«, »Glück«, »Zuversicht«, sind ebenfalls Beispiele dafür, wie wenig der Sprachgebrauch auf eine feste Beziehung von Zeichen und Inhalt zurückzuführen ist. Aus dem Bereich der Ausdrücke, die sich auf sinnlich wahrnehmbare Phänomene beziehen, sei ein weiteres Beispiel für die interpretierende Tätigkeit der Sprache genommen: »Sonnenuntergang« sagen wir, obwohl wir wissen, daß das Einbrechen der Dunkelheit von der Drehung der Erde herrührt. Die impliziten Interpretationen der Sprache beruhen also nicht nur auf subjektivem oder kollektivem Empfinden, sondern gelegentlich auf der Unkenntnis eines Wirkungszusammenhangs oder Sachverhalts. Gerade die Ausdrücke der Sprache, die Naturphänomene kennzeichnen, charakterisieren häufig zugleich den Gegenstand, zutreffend wie irrig: »Erdball« - die Erde gleicht tatsächlich einer Kugel; »Abendstern« - der Abendstern erscheint auch am Morgen.

Wäre das Wort nichts als das Zeichen eines Gegenstands oder Begriffs, stünden die Ausdrücke der Sprachen zueinander in einem synonymen Verhältnis, sofern man, wie bislang, auf der Ebene des Worts verbleibt. Dem entspricht die These von der prinzipiellen Übersetzbarkeit der Sprachen. Sie kann ebensowenig bestritten werden wie die Tatsache, daß die Sprecher einer Sprache sich prinzipiell verstehen. Doch insoweit Übersetzen und Verstehen vergleichbare Vorgänge sind, gelten für das Verstehen der eigenen wie der fremden Sprache - zunächst - dieselben einschränkenden Bedingungen.

Gleichwohl verschärft sich in bezug auf die fremde Sprache die Verstehensproblematik. Es genügt nicht, daß der Übersetzer den fremden Ausdruck für eine Sache kennt, er muß auch die Interpretation des Gegenstands, den die fremde Sprachgemeinschaft in den Ausdruck legt, nachvollziehen können. »Es lässt sich daher mit Grunde behaupten, dass auch bei durchaus sinnlichen Gegenständen die Wörter verschiedener Sprachen nicht vollkommene Synonyma sind, und dass wer *ἵππος*, *equus* und Pferd ausspricht, nicht durchaus und vollkommen dasselbe sagt.«<sup>70</sup> Im Bereich der Alltagskommunikation mag dies für eine überspannte Nuancierung gehalten werden, ihre volle Überzeugungskraft erlangt Humboldts These, wenn sie auf das Verstehen und Übersetzen fremdsprachiger Dichtungen bezogen wird. Nicht nur die ästhetische Wirkung (Metrik, Klangfarbe, Reim etc.), auch der Inhalt eines Textes verändert sich in der Übertragung, schon deshalb, weil kein »Wort, dessen Bedeutung nicht unmittelbar durch die Sinne gegeben ist, vollkommen einem Worte einer andern Sprache gleich«<sup>71</sup> ist. So ergibt sich die paradoxe Situation, »dass eine Uebersetzung um so abweichender wird, je mühsamer sie nach Treue strebt.«<sup>72</sup> Ähnlich verhält es sich auch mit dem Verstehen der eigenen Sprache: Die Interpretation eines Textes zeugt von mehr Verständnis als seine Paraphrase. Der Übersetzer kann das Original in seiner Sprache nicht kopieren, sondern »nur jeder Eigenthümlichkeit eine verschiedene gegenüberstellen«.<sup>73</sup>

Wenn man die lexikalische Ebene verläßt und die Sprache in ihrer grammatischen Gestaltung untersucht, ergeben sich weitere Einwände gegen die konventionalistische Zeichentheorie. Das Wort erscheint ja nie isoliert (und wenn, dann als Ellipse eines Satzes), sondern immer zusammen mit anderen in verbundener Rede. Um diese zu verstehen, genügt es nicht, die Bedeutung der einzelnen Wörter - so sie eine feststehende hätten - zu kennen. Darüber hinaus ist es wesentlich die grammatische Verflechtung der Wörter zu einem Satz, innerhalb derer dem einzelnen Wort sein spezifischer Sinn zukommt. »Wie die Eurythmie [sic!] an einem Gebäude, die Harmonie an einem Gedicht, hängt diese Form [der Grammatik], gleich einer Idee, an dem Inhalt. Sie ist die Bedingung der Verständlichkeit der Rede, da sie die Anleitung zur Verknüpfung der Wörter enthält.«<sup>74</sup>

Aus dem Irrtum, das Wort als bloßen Stellvertreter eines Gegenstands (Begriffs) zu betrachten, folgt ein weiterer: Die Bedeutung eines Satzes wird als zusammengesetzt aus den Einzelbedeutungen seiner Wörter gedacht. In Wirklichkeit verhält es sich umgekehrt. »Der Mensch denkt ursprünglich den ganzen Gedanken als Eins und spricht ihn so aus. Er glaubt nicht, ihn aus

einzelnen Wörtern zusammensetzen«, dies erfolgt erst in der linguistischen Rekonstruktion. »Aus diesem Zusammendenken mehrerer Wörter, als wären sie Eins, entstehen [...] Redensarten [...], an deren Zusammensetzung, ja oft an deren ursprüngliche Bedeutung man nicht mehr denkt. Denn häufig weicht der Sinn derselben im Ganzen von der Bedeutung der einzelnen Wörter beträchtlich ab.«<sup>75</sup> Die idiomatische Wendung »how do you do?« - ein Beispiel Humboldts - illustriert diese These.

Ist nun die Zeichentheorie völlig unhaltbar, wo sich doch auf lexikalischer wie syntaktischer Ebene erhebliche Gegenargumente ergeben haben? In manchen Formulierungen äußert sich Humboldt in diesem Sinn, doch gelegentlich finden sich Einschränkungen. So ist die Reduktion des sprachlichen Ausdrucks auf seine Zeichenfunktion da angebracht bzw. gegeben, wo die ihm ansonsten anhaftende interpretierende Komponente entfällt, ja entfallen muß, nämlich im wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Allerdings gilt dies auch nur für bestimmte Wissenschaften. Der wissenschaftliche Gebrauch der Sprache will sie »nur als Zeichen ansehen« und »bewirkt es, indem er jede Subjectivität von dem Ausdruck abzuschneiden, oder vielmehr das Gemüt ganz objectiv zu stimmen versucht.«<sup>76</sup> Dieses ist freilich »nur auf die Wissenschaften der reinen GedankenConstruction, und auf gewisse Theile und Behandlungsarten der Erfahrungswissenschaften anwendbar«, also z. B. auf Logik und Naturwissenschaften, »bei jeder Erkenntnis, welche die ungetheilten [also auch seelischen] Kräfte des Menschen fordert«<sup>77</sup> - hier führt Humboldt Philosophie und Geschichte an -, läßt sich die Sprache nicht auf eine Zeichenfunktion beschränken.

Mag sich die Zeichentheorie darin bestätigt sehen, daß objektive Erkenntnis eine von jeder subjektiven Färbung befreite Terminologie erfordert, so erfaßt sie damit, genau besehen, doch nur einen Spezialfall der sprachlichen Praxis, der im übrigen gerade Humboldts These, daß das Wort mehr ist als Zeichen, bestätigt. Bemüht sich die Sprache mancher Wissenschaften, den - letztlich unvermeidlich - subjektiven Charakter allen Sprechens und Verstehens abzustreifen, ist demgegenüber die Alltagssprache, jedenfalls soweit sie nicht rein äußerlichen Zwecken dient, die ursprünglichere und für Humboldts Sprachauffassung relevantere Erscheinung.

In der Auseinandersetzung mit der konventionalistischen Zeichentheorie wurden bereits erste Konturen der Sprachauffassung Humboldts sichtbar: Sprache ist nicht auf Konvention zurückzuführen, denn »der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müsste er schon Mensch seyn.«<sup>78</sup> Die Ausdrücke der Sprache sind nicht nur Zeichen für die

Gegenstände, sondern beinhalten grundsätzlich die subjektive oder kollektive Interpretation des Bezeichneten. Die Verschiedenheit der Sprachen »ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst.«<sup>79</sup> In diesen beiden axiomatischen Formulierungen Humboldts, die erste einen anthropologischen, die zweite einen erkenntnistheoretischen Befund markierend, verdichtet sich das Paradigma Humboldts. Doch gleichwohl Humboldts Sprachphilosophie auf diesen Nenner gebracht werden kann und die beiden Thesen im Lichte der bisher geführten Diskussion begründet erscheinen, erschließt sich deren tieferes Verständnis, insbesondere das ihrer gesellschaftstheoretischen Implikate, erst nach weiteren Überlegungen:

Die These, jede Sprache enthalte eine für sie spezifische »Weltansicht«, ist gleichbedeutend mit einer bestimmten Auffassung von der Beziehung Mensch - Sprache - Realität. Anschaulich wird diese auf einem niedrigeren Abstraktionsniveau, nämlich anhand des Verhältnisses von Individuum (Sprecher/Hörer), Wort und Gegenstand. In der sinnlichen Wahrnehmung ist eine direkte, freilich subjektive Beziehung zwischen Individuum und Gegenstand gegeben. Will sich das Individuum über diese Wahrnehmung mitteilen, bedient es sich des den Gegenstand bezeichnenden Wortes und artikuliert es in der Erwartung, daß es im Hörer die Vorstellung des betreffenden Gegenstands hervorruft. Wäre das Wort allein Zeichen, so reproduzierte sich die vom Sprecher im Wort ausgedrückte Vorstellung identisch beim Hörer. Da das Wort aber »nicht unmittelbar von dem Gegenstande, sondern von dessen Auffassung abhängt«<sup>80</sup>, erscheint der Gegenstand in der Vorstellung des Hörenden potentiell mehrfach gebrochen: zunächst durch die Interpretation, die die Sprachgemeinschaft dem Gegenstand im Wort zukommen läßt, dann durch den individuellen Gebrauch, den der Sprecher vom Wort macht, schließlich durch die Auffassung des Wortes seitens des Hörenden. »Jedes Wort einer Sprache [besitzt] eine gewisse Weite für die Möglichkeit verschiedenartiger Vorstellungen«<sup>81</sup> des Gegenstands. Deshalb ist das Verstehen »kein Zusammentreffen der Vorstellungsweisen in einem untheilbaren Punkt, sondern ein Zusammentreffen von Gedankensphären, von welchen der allgemeinere [durch den kollektiven Sprachgebrauch vermittelte] Theil sich deckt, der individuellere überragt.«<sup>82</sup> Dies gilt schon für das einzelne Wort, und erst recht für das Verstehen von Sprache überhaupt. Vor allem auf die Beschaffenheit des Worts\* gründet sich der inter-

---

\* Dagegen hält Whorf, der unabhängig von Humboldt den Gedanken der sprachlichen Bedingtheit des Zugangs zur Welt entwickelt hat (»sprachliches Relativitätsprinzip«), die



pretierende Charakter der Sprache.<sup>83</sup> Inwiefern die grammatikalischen Eigentümlichkeiten einer Sprache ihr Weltbild mitbestimmen, soll nur mit einem Beispiel aus Humboldts Abhandlung »Ueber den Dualis« angedeutet werden. So bringt der Dual, eine Form des Numerus (neben Singular und Plural) in manchen Sprachen immer »Zweiheiten« zum Ausdruck; zunächst solche wie das *Paar* der Augen oder die beiden Ufer eines Flusses. Darüber hinaus reflektiert er sämtliche dualistischen Beziehungen wie Tag und Nacht im empirischen Bereich, aber auch abstrakte Verhältnisse wie »Satz und Gegensatz« oder »Seyn und Nicht-Seyn«.<sup>84</sup>

Nun kommt der interpretierende Charakter der Sprache aber nicht erst in der Kommunikation der Individuen, also im Sprechen, zum Vorschein, wiewohl er dort am leichtesten nachzuweisen ist. Kommunikation mittels Sprache ist kein Geschehen, in dem etwas sprachlos Gedachtes zum Zwecke der Mitteilung in Sprache übersetzt wird und nun aufgrund der Sprache immanenten Interpretation nur »verfälscht« den Hörenden erreichen kann (und zusätzlich durch dessen individuellen Sprachgebrauch »verunreinigt« wird). Denn Denken und Sprechen sind zwar nicht identisch, aber unauflösbar miteinander verbunden. Der Charakter der Sprache als Weltansicht ist schon vor aller Kommunikation für die Realitätsstrukturierung der Individuen, die sich im Denken vollzieht, entscheidend. Denken ist nur möglich innerhalb des interpretativen Rahmens, den die Sprache vorgibt, denn Denken und Sprechen bilden eine Einheit. Daraus, daß das Gedachte nicht immer ausgesprochen wird, kann nicht auf ein sprachloses Denken geschlossen werden. »Was der Mensch denken kann, das vermag er auch zu sagen«<sup>85</sup>, weil er in und mittels der Sprache denkt.

Denken und Sprechen sind keine getrennten, sukzessive erfolgenden Tätigkeiten des menschlichen Geistes, sie bedingen sich gegenseitig und sind nur aus analytischen Gründen zu trennen: Denken und Sprechen sind *zwei* Aspekte *einer* Handlung des Geistes, das gilt unabhängig von der Mitteilung des Gedankens. Weshalb? Die übliche Auffassung, die Denken und Sprechen trennt und dabei Sprache nur unter ihrem kommunikativen Aspekt betrachtet - und dies bedeutet, den Gedanken dem Gesprochenen vorzuordnen - scheint ja zunächst plausibel. Zudem korrespondiert der Möglichkeit, das Gedachte nicht auszusprechen, die häufige Undurchdachtheit

---

grammatische Struktur der Sprache für entscheidend: »Die Schemata der Satzstrukturen, durch die unsere Wörter regiert werden, [sind] wichtiger als die Wörter« (Whorf 1984, S. 54).

sprachlicher Äußerungen. Nur ist diese in einem strikten Sinne sowenig Gedankenlosigkeit wie ein Gedanke sprachlos sein kann. Dies wird deutlich, wenn man sich der Frage zuwendet, was Denken eigentlich heißt, bzw. dem, was seine elementare Voraussetzung ist.

»Das Wesen des Denkens besteht im Reflectiren, d. h. im Unterscheiden des Denkenden von dem Gedachten.«<sup>86</sup> Wer denkt, unterscheidet also zwischen sich als denkendem Subjekt und dem, was er im Denken zum Objekt macht. »Subjective Thätigkeit bildet im Denken ein Object«<sup>87</sup>, auch wenn das Subjekt selbst Gegenstand der Reflexion ist. Im Akt des Denkens zerbricht die ursprüngliche Einheit des Menschen mit sich (sofern er über *sich* denkt) und dem, was ihn umgibt, seiner Welt. Der Mensch erwacht zum bewußten Subjekt, die Welt wird ihm zum Objekt, die er sich erkennend anzueignen sucht. Dieser erste, elementare Denkakt als implizite Voraussetzung allen Denkens bringt zugleich die Sprache als seine notwendige Bedingung hervor. Insofern sich die Sprache auf diesen ersten Gedanken, in dem sich die Spaltung von Subjekt und Objekt vollzieht, gründet, ist alles Sprechen zugleich Denken. Damit etwas Gegenstand des Denkens werden kann, muß es die Form eines sprachlichen Ausdrucks annehmen. Der Gegenstand erscheint dem Menschen, sofern er sich seiner erkennend bemächtigt und damit mehr als »thierische[s] Empfindungsvermögen«<sup>88</sup> realisiert, nicht rein, sondern sprachlich vermittelt. Die Sprache macht die Gegenstände der Wahrnehmung zu Objekten des Denkens. Denken ist immer objektiv, nämlich Denken über etwas, das vom denkenden Subjekt geschieden ist. Dieses Etwas ist seinerseits von anderen Gegenständen abgehoben, indem und weil es in Gestalt eines sprachlichen Ausdrucks erscheint. In der bloßen sinnlichen Wahrnehmung wird zwar auch zwischen Gegenständen unterschieden - das Tier unterscheidet ja beispielsweise zwischen genießbaren und ungenießbaren Früchten -, doch die sinnliche Erscheinung ist noch nicht Gegenstand im philosophischen (erkenntnistheoretischen) Sinne, weil sie nicht Objekt eines denkenden Subjekts ist, das sie erkennen will. Erst wo die Welt dem »Ich« zum »Nicht-Ich«<sup>89</sup> wird, kann von »Denken« gesprochen werden. Die Sprache bzw. der sprachliche Ausdruck bewirkt, daß das Sinnesphänomen zum Gegenstand wird, der dem Subjekt in der Vorstellung gegenübersteht. Hierin besteht die gegenstandskonstituierende Bedeutung der Sprache.\* Sowie der Mensch sich erkennend

---

\* Whorf gibt ein anschauliches Beispiel aus der Hopi-Sprache, das belegt, wie die Sprache das Kontinuum Wirklichkeit zergliedernd Gegenstände schafft, die für die bloße Wahrnehmung gar nicht als isolierte Phänomene existent sind: »Wir sagen ›Sieh die Welle«

auf etwas bezieht, steht er einer »in Sprache verwandelten Welt«<sup>90</sup> gegenüber. Dies gilt nicht nur für die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern für jedes die bloße sinnliche Rezeption überschreitende Welt-Erleben überhaupt. Die Sprache tritt also zwischen Mensch und Welt<sup>91</sup>, der direkte gedankliche Zugriff auf die Welt ist versperrt.

Die zentrale erkenntnistheoretische Prämisse Humboldts ist also die »Nichtintergebarkeit der Sprache«.<sup>92</sup> »Der Mensch lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschliesslich so, wie die Sprache sie ihm zuführt.«<sup>93</sup> Aus wahrnehmungstheoretischer Sicht wurden hier Zweifel angebracht. So nennt Arnheim den linguistischen Determinismus, der in dem Zitat Humboldts einen seiner loci classici erblicken kann, eine »eigentümliche Verrantheit«.<sup>94</sup> Diese kulminiere darin (bzw. resultiere aus einem »introvertierten Bedürfnis«, wie Arnheim psychologisiert), den »menschlichen Geist als den Schöpfer der Außenwelt anzusehen«.<sup>95</sup> Hier liegt ein eklatantes Mißverständnis vor: Der menschliche Geist schafft sich zwar seine Welt, doch ist diese nicht identisch mit der *Außenwelt*. Die Sprache konstituiert einen Gegenstand, doch bedeutet das nicht, daß dieser nicht unabhängig vom Bewußtsein existierte. (Von den Fällen, in denen die Sprache Gegenstände schafft, denen in der Realität nichts entspricht, man denke an die Konstrukte der Physik, ist hier abzusehen). Dem *Erkenntnis* suchenden, *denkenden* Subjekt jedoch wird der Gegenstand erst in Form eines sprachlichen Ausdrucks zugänglich.

Andere - nichtsprachliche - Formen der Erkenntnis mag es durchaus geben, nur, sofern Erkenntnis *wahre* Erkenntnis bedeutet und damit einhergehend *Überprüfbarkeit*, sind diese im Zusammenhang mit der hier vorgetragenen Argumentation minder erheblich. Intuitive oder sinnliche Erkenntnis muß in Sprache transformiert werden, um wahrheitsrelevant zu sein.\*

---

nach dem gleichen Satzschema wie ›Sieh das Haus‹. Ohne die Projektion der Sprache hat aber noch nie jemand eine einzelne Welle gesehen. Wir sehen eine Oberfläche mit wechselnden wellenförmigen Bewegungen. Manche Sprachen können ›eine Welle‹ gar nicht sagen. Sie sind in dieser Hinsicht der Wirklichkeit näher. Ein Hopi sagt *walalata*, ›mehrfaches Wogen ereignet sich‹, und er kann die Aufmerksamkeit ebensogut auf eine Stelle in den Wogen lenken wie wir. Da es in Wirklichkeit eine Welle für sich allein nicht gibt« (Whorf 1984, S. 65), ist der Hopi-Ausdruck treffender als »Welle«. Whorfs Beispiel enthält zudem eine These zum Zusammenhang von Sprache und Wahrnehmung - wir glauben tatsächlich, eine Welle zu sehen.

\* Vor dieses Problem sieht sich z. B. die Kunstgeschichte gestellt: Der bildende Künstler bedient sich nichtsprachlicher Mittel, der Betrachter des Kunstwerks geht auf es zunächst

Sicher ist bei Humboldt der Zusammenhang von sinnlicher Wahrnehmung, Sprache und Denken nicht in einer Weise geklärt, daß sich aufgrund seiner Überlegungen die Probleme der modernen Kognitionspsychologie erschöpfend beantworten ließen. Gleichwohl, gegenüber der Sprachphilosophie Humboldts scheidet der Empirismus, seine modernen Spielarten eingeschlossen\*\*, als erkenntnistheoretische Alternative aus. Das Denken ist keine sekundäre Aktivität des Geistes, die nach Aufnahme der Sinneseindrücke einsetzt, sondern eine unwillkürliche Tätigkeit: »Keine Gattung der Vorstellungen kann als ein bloss empfangendes Beschauen eines schon vorhandenen Gegenstandes betrachtet werden. Die Thätigkeit der Sinne muss sich mit der inneren Handlung des Geistes synthetisch verbinden, und aus dieser Verbindung reisst sich die Vorstellung los, wird, der subjectiven Kraft gegenüber, zum Object und kehrt, als solches auf[s] neue wahrgenommen, in jene zurück. Hierzu aber ist die Sprache unentbehrlich. Denn indem in ihr das geistige Streben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugniss desselben zum eignen Ohre zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objectivität hinübersetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache; und ohne diese, wo Sprache mitwirkt, auch stillschweigend immer vorgehende Versetzung in zum Subject zurückkehrende Objectivität ist die Bildung des Begriffs, mithin alles wahre Denken unmöglich. Ohne daher irgend auf die Mittheilung zwischen Menschen und Menschen zu sehn, ist das Sprechen eine nothwendige Bedingung des Denkens [selbst] des Einzelnen in abgeschlossener Einsamkeit.«<sup>96</sup>

Der Doppelcharakter von Humboldts Sprachphilosophie als Erkenntnistheorie einerseits, Anthropologie andererseits tritt nun deutlich zutage: Humboldts Thesen sind *erkenntnistheoretischer* Natur insofern, als sie die Möglichkeiten und Grenzen denkenden Erkennens der Welt umreißen. *Anthropologischer* Natur sind sie, da sie zugleich den Menschen als in und mit der Sprache lebendes Wesen definieren. Die Analyse des Denkens entdeckt die Sprache als seine Bedingung. Zu erkennen ist nur, was zuvor in Sprache

---

durchaus nichtsprachlich zu. Sowie aber die dem Kunstwerk inhärente Wahrheit zu ergründen ist, muß sie einen sprachlichen Transformationsprozeß durchlaufen. Wie wenig die Kunst auf die alleinige sinnliche Rezeption vertraut, zeigen die theoretischen Diskussionen, die sämtliche künstlerischen Innovationen des 20. Jahrhunderts erläuternd begleiteten. (Als Beispiel wäre die Debatte »abstrakte« vs. »konkrete« Kunst anzuführen.)

\*\* Popper nennt sie treffend »Kübeltheorie[n] des menschlichen Geistes« (Popper 1964, S. 87).

transformiert wurde. Die Subjektivität der Wahrnehmung ist durch das Denken nicht abzustreifen, denn die Sprache als Medium des Denkens ist ebenfalls individuell geprägt. So sehr das Denken auch um Objektivität bemüht sein mag, es kann doch den individuellen Standpunkt, den die ihm zugrundeliegende Sprache darstellt, nur bedingt überschreiten. Die Sprache ist es, die den einzelnen Menschen als unverwechselbares *Individuum* auszeichnet. Es ist aber auch die Sprache, die die Individuen verbindet und ihr gesellschaftliches Zusammenleben ermöglicht.

Für den weiteren Gang der Untersuchung können wir folgendes festhalten: Die zentrale Entdeckung der Sprachphilosophie Humboldts ist die Abhängigkeit des Denkens von der spezifischen Sprache, in der es sich vollzieht. Diese These kann dahingehend verschärft werden, das Sprechen und Denken eines jeden einzelnen als eine besondere Form der Weltsicht aufzufassen. Die Auseinandersetzung mit der konventionalistischen Zeichentheorie und damit verbunden die Frage nach dem Ursprung der Sprache brachte als Ergebnis, daß es sich bei dem menschlichen Sprachvermögen um eine angeborene Fähigkeit, eine Naturkraft, handeln muß. Zu zeigen ist noch, weshalb der Mensch dank dieser Anlage als potentiell frei anzusehen ist - hierin besteht der gesellschaftstheoretisch relevante Kern der Anthropologie Humboldts. Ferner werden wir die damit zusammenhängende sprachphilosophische Begründung der Möglichkeit der Entwicklung des Menschen zu einem vernunftbestimmten Wesen nachzuvollziehen haben, denn diese macht die Geschichtlichkeit des Menschen als weiteres zentrales gattungsspezifisches Merkmal aus. Als Ergebnis dieser Überlegungen sollte deutlich werden, inwieweit eine nicht-deskriptive Gesellschaftstheorie, deren Perspektive die Autonomie der Individuen ist, in Humboldts Anthropologie ihre - empiriefähigen - Argumente findet.

## 3.2. Individualität und gesellschaftliche Natur des Menschen

### 3.2.1. *Das Kreativitätsprinzip der Sprache als Bedingung menschlicher Freiheit*

Im folgenden werde ich mich mit Humboldts Reflexionen über die Sprache ausschließlich bezüglich ihrer anthropologischen Gehalte befassen, denn diese sind im eigentlichen Sinn von gesellschaftstheoretischem Interesse, wenngleich nicht vergessen werden darf, daß Humboldts Anthropologie erst vor dem Hintergrund seiner Erkenntnistheorie nachzuvollziehen ist. Da aber die Anthropologie Humboldts als das Fundament seiner politischen Theorie anzusehen ist und gerade hierin der entscheidende Unterschied zum englischen Liberalismus auszumachen ist (bei grober Betrachtung sind der englische und der deutsche Liberalismus programmatisch weitgehend identisch), sind zur Verdeutlichung der Position Humboldts zunächst die Grundzüge der Anthropologie des englischen Liberalismus zu umreißen:

Die Relevanz der Sprachphilosophie Humboldts für seine politische Theorie - und darüber hinaus für jede Gesellschaftstheorie, die an der Klärung der Bedingung der Möglichkeit eines freiheitlich verfaßten Gemeinwesens interessiert ist - erweist sich im Zuge der Explikation ihrer beiden Zentralbegriffe: Es sind dies der Begriff der Freiheit und der des Individuums, die im übrigen in jeder liberalen politischen Theorie zentrale Kategorien sind. Doch ist in diesen Theorien das Individuum mit seinen unveräußerlichen Freiheitsrechten mehr als eine leicht zu erschütternde philanthropische Fiktion? Die praktische Erfahrung eines Hobbes scheint den Tatsachen gerechter zu werden: Jedem, der sich Illusionen über die Natur des Menschen überläßt, gibt er zu bedenken, »daß er sich bei Antritt einer Reise bewaffnet und darauf bedacht ist, in guter Begleitung zu reisen, daß er beim Schlafengehen seine Türen und sogar in seinem Hause seine Kästen verschließt - und dies in Kenntnis dessen, daß es Gesetze und bewaffnete Beamte gibt, um alles Unrecht zu verfolgen, das ihm angetan wird. Welche Meinung hat er also von seinen Mit-Untertanen, wenn er bewaffnet reist, welche von seinen Mitbürgern, wenn er seine Türen verschließt, und welche von seinen Kindern und Bediensteten, wenn er seine Kästen verschließt?«<sup>97</sup> Mit der freiwilligen Einhaltung der Gesetze ist nicht zu rechnen: »Verträge ohne das Schwert sind bloße Worte und besitzen nicht die Kraft, einem Menschen auch nur die geringste Sicherheit zu bieten.«<sup>98</sup>

Wer eine freiheitliche Gesellschaftsordnung favorisiert, muß sich also mit der These Hobbes' auseinandersetzen. Und da dieselbe empirisch kaum widerlegbar sein dürfte, jedenfalls nicht durch das Beispiel entlegener Primitiv-Gesellschaften, deren Zusammenleben angeblich von Harmonie bestimmt ist\*, konzentriert sich das Problem einer freiheitlichen Gesellschaft nicht auf die Frage, ob es eine solche schon gibt, sondern darauf, ob eine solche vernünftigerweise denkbar ist. Es geht also um die Frage nach der Freiheitsfähigkeit des Menschen.

Der Begriff der Freiheit kann nur als sozial dimensionierter expliziert werden: Es ist immer die Freiheit des Individuums im Verhältnis zu den anderen, der Gruppen innerhalb einer Gesellschaft, des Staats gegenüber anderen Staaten (Souveränität), die in der politischen Philosophie diskutiert wird. Freiheit ist ein Wert, der letztlich immer in bezug auf das vergesellschaftete Individuum und seine Möglichkeit, in der Gesellschaft seine Eigenständigkeit zu bewahren, erörtert wird. Insofern ist der Begriff des Individuums dem der Freiheit vorgeordnet. Was aber zeichnet das Individuum gegenüber den anderen Individuen aus? Worin besteht die Individualität der Individuen? Das Individuum durch ihm zukommende Rechte - als Ausdruck seiner ökonomischen Interessen - zu definieren, ist unzureichend. Und doch erschöpft sich hierin der Begriff des Individuums innerhalb der klassischen\*\* englischen liberalen Theorie.

---

\* Es sei an die legendären Trobriander erinnert, die in den 60er Jahren unseres Jahrhunderts die Möglichkeit einer repressionsfreien Gesellschaft belegen sollten.

\*\* In dieser Arbeit ist vorrangig vom *klassischen* englischen Liberalismus die Rede. Mit diesem - idealtypischen - Begriff verbinden sich die Namen Hobbes, Locke, Mandeville, Hume und Smith. Zu erweitern wäre die Aufzählung vielleicht noch um Bentham, Ferguson und Harrington, diese heranzuziehen ist jedoch in Hinblick auf die Klärung der Position Humboldts nicht erforderlich. - Der *nachklassische* englische Liberalismus, wie er etwa durch John St. Mill vertreten wird, sieht durchaus die Notwendigkeit, Begriff und Möglichkeit der Individualität des vergesellschafteten Menschen weitreichend zu erörtern. Mill widmet dieser Frage in seiner Schrift »Über die Freiheit« ein ganzes Kapitel und rekurriert dort explizit auf Humboldt (vgl. Mill 1974, S. 79), ohne freilich dessen Argumentation vollständig nachzuvollziehen. So hat Mill Humboldts Sprachphilosophie offensichtlich nicht rezipiert, was sich daran zeigt, daß er Individualität lediglich als geniale Originalität begreift. Die eigentliche Bedingung der Individualisierung des Menschen bleibt Mill somit verborgen, für ihn besteht das Problem der Individualität darin, wie sich das Genie gegenüber der Masse behaupten kann. Nun steht die »Mittelmäßigkeit« der Massen (vgl. ebd. S. 91) der Verwirklichung des Genies gewiß oft genug im Wege, doch ist erst erkannt, daß auch die Masse kraft ihres Sprachvermögens am menschlichen Genius teilhat, verliert elitäre Larmoyanz ihre Berechtigung:

Das Individuum, wie es die Anthropologie des englischen Liberalismus konzipiert\* hat, steht seinen Mitmenschen potentiell immer feindselig gegenüber und sieht sich zugleich von ihnen in seiner Existenz gefährdet. Die Sicherheit seines Lebens und Eigentums ist zwar im Staat hinlänglich gewährleistet, doch die prinzipielle Bedrohung durch die anderen ist geblieben. Die Rivalität der Individuen ist nach Verlassen des Naturzustands zwar kanalisiert, doch die Interessen der Einzelnen sind unverändert egoistischer Natur. Daran ändert auch die grundsätzliche Bereitschaft zu gesellschaftlicher Kooperation nichts, die ein feinmaschiges Netz wechselseitiger Abhängigkeiten hervorbringt, was besonders signifikant im Bereich der Ökonomie zu demonstrieren ist.

So ist das Individuum aufgrund arbeitsteiliger Zusammenhänge fest in der Gesellschaft verankert und findet dennoch nicht aus seiner Vereinzelung heraus. Ständig muß es auf der Hut vor Übervorteilung sein, die Sorge um seine Selbsterhaltung füllt sein Leben aus. Wie dieser Befund ideologiekritisch zu bewerten ist, muß nicht erörtert werden\*\*, hier stehen die philosophisch-psychologischen Voraussetzungen eines solchen Menschenbilds im Vordergrund, wobei es freilich zu kurz gegriffen wäre, den Menschen einfach als »böse« zu qualifizieren: Die Frage ist, warum er böse ist und bleiben muß.

Moralische Begriffe werden erst sinnvoll, wenn ein Wissen des Handelnden um sein Tun unterstellt werden darf. Insofern beruht die Frage nach der moralischen Qualifizierung des Menschen auf dem Verhältnis von Vernunft und Leidenschaften. Beziehen wir dies auf den Menschen des englischen Liberalismus, so zeigt sich, daß dieser wohl vernünftig genug ist, um einzusehen, daß er im Naturzustand seines Lebens nicht sicher ist und

---

Vordringlich ist nicht mehr, welches die günstigsten Bedingungen für die Entfaltung des *Genies* in einer *Massengesellschaft* sind, sondern wie das verschüttete *Genie der Massen* freigelegt werden kann. Dieses zu klären, wäre die eigentliche Voraussetzung der in Anlehnung an Humboldt aufgestellten These »Freiheit, als Prinzip, kann man nicht auf einer Entwicklungsstufe anwenden, auf der die Menschheit noch nicht einer freien und gleichberechtigten Erörterung derselben fähig ist« (ebd. S. 17), denn Humboldts Begriff der »Reife zur Freiheit« (W 1, Nr. 4, S. 218) erfährt seine umfassende Bedeutung erst vor dem Hintergrund einer sprachphilosophischen Explikation.

\* Die Philosophie kann nur *Konzepte* oder *Modelle* vortragen, auch wenn sie, wie z. B. Hobbes, empirisch argumentiert. Die Tragfähigkeit einer anthropologischen Konzeption zu prüfen, ist Aufgabe empirischer Disziplinen wie Psychologie oder Soziologie.

\*\* Vgl. zu diesem Problem Macphersons Arbeit über die »Theorie des Besitzindividualismus«.



nur im Staat Schutz vor den anderen findet. Nur reicht seine Vernunft nicht aus, seine Leidenschaften, von denen eine ständige Gefahr für die Mitmenschen ausgeht, in einem Maße zu kontrollieren, daß die Notwendigkeit der Strafandrohung bei Übertretung der Gesetze entfiel. Es ist letztlich die Todesfurcht, die ihn in seine Schranken weist. Er weiß, was »gut« ist - die Respektierung des Sittengesetzes -, aber er kann es nicht freiwillig sein.

So erhält die *Anthropologie* des englischen Liberalismus aufgrund ihrer These von der Übermacht der Affekte eine *biologistische* Färbung. Der Mensch ist vernunftbegabt, doch seine Ratio ist nur Werkzeug im Kampf ums Überleben: Auch unter den Bedingungen eines geordneten ökonomischen Wettbewerbs ist die Rivalität zwischen den Menschen mitunter nicht weniger existenzbedrohend als unter der Regellosigkeit des Naturzustands. In bestimmter Hinsicht läßt sich zwar auch innerhalb der Anthropologie etwa von Hobbes eine scharfe Trennungslinie zwischen tierischer und menschlicher Sphäre ausmachen, - zentrales Kriterium wäre die Fähigkeit des Menschen, sich zweckrational zu verhalten. Doch bezüglich seiner Handlungsmotive ist der Mensch vom Tier nicht zu unterscheiden: All sein Tun kreist um seine *Selbsterhaltung*. Insofern ist das Wirtschaften des einzelnen nichts anderes als eine Funktion seines Nahrungstriebes. Der Gedanke, ökonomisches Handeln als eine Möglichkeit der *Selbstverwirklichung* zu betrachten, ist dem englischen Liberalismus noch fremd.

Das Individuum des englischen Liberalismus definiert sich wesentlich über seine ökonomischen Interessen, was Macphersons Begriff des »Besitz-individualismus« prägnant zum Ausdruck bringt. Hierin liegt der Grund, weshalb es eigentlich unfrei ist, trotz aller ihm zugestandenen Freiheitsrechte. Weshalb? Wir haben gesehen, daß der Mensch aufgrund seiner übermächtigen Triebstruktur nur zum instrumentellen Gebrauch seiner Vernunft fähig ist, nicht aber vernünftig schlechthin handeln kann, was die zwangsfreie Befolgung des Sittengesetzes, die freiwillige »Achtung fremden Rechts« (Humboldt) beinhalten würde. Da sein ganzes Handeln aus seinem unersättlichen Streben nach Besitz ableitbar ist, müssen seine Interessen immer wieder mit denen seiner Mitmenschen kollidieren. Da zudem sein Erwerbsstreben in einem letztlich animalischen Selbsterhaltungstrieb wurzelt, kann es sich im Interessenkonflikt immer nur egoistisch verhalten, es sei denn, es wird durch staatlichen Zwang daran gehindert.

Der Mensch ist - gattungsmäßig wie individuell betrachtet - dieser Anthropologie zufolge nicht entwicklungsfähig. Das Individuum wird seinen Intellekt immer nur dazu einsetzen, seinen Vorteil zu sichern, nicht aber

dazu, sich aus seiner Triebhaftigkeit zu befreien. Dem korrespondiert der Freiheitsbegriff des englischen Liberalismus: Freiheit ist Abwesenheit von - vor allem staatlichen - Zwang, nicht, wie wir bei Humboldt sehen werden, autonome Entfaltung des Ich als Wechselspiel von Vernunft und Leidenschaft einerseits, Individuum und Gesellschaft andererseits.

Ein Plädoyer für eine freiheitlich verfaßte Gesellschaft läßt sich also im Rahmen der englischen liberalen Theorie nur bedingt aufstellen. Freiheit setzt ihren vernünftigen Gebrauch voraus, was wiederum vernünftige Individuen voraussetzt. Ist aber das egoistische Triebverhalten des Individuums als unveränderliche anthropologische Konstante Prämisse sozialphilosophischer Reflexion, wird das Modell einer freiheitlich verfaßten Gesellschaft schon aufgrund seiner internen Logik (nicht erst angesichts historischer Beispiele wie dem des Manchester-Liberalismus) unhaltbar: Ein Staat, der sich auf die klassischen Aufgaben (Garantie des Eigentums, Landesverteidigung, öffentliche Ordnung etc.) beschränkt, wird notwendig eine Polarisierung der Gesellschaft hervorbringen. Ein Staat dagegen, der eine solche Erosion der Gesellschaft vermeiden will, muß sich zunächst illiberaler Mittel bedienen und wird schließlich autoritär. Die Überzeugungskraft einer jeden liberalen Theorie hängt also davon ab, inwiefern sie innerhalb ihrer anthropologischen Vorüberlegungen plausibel zu machen versteht, daß die Humanisierung der Gesellschaft im Sinne einer Ordnung, die jedem freie Entfaltung ermöglicht, mit der Natur des Menschen in Einklang zu bringen ist. In ebendieser Hinsicht ist Humboldts Sprachphilosophie bedeutsam.

Was also sagt Humboldts Sprachphilosophie über die Natur des Menschen aus? Oder - dies ist bereits in der Formulierung der Frage enthalten: Inwiefern ist der Mensch »Natur«?

Das, was ihn in entscheidender Weise vom Tier trennt, seine Sprache und Vernunft\*, läßt ihn aus der Natur heraustreten. Und doch handelt es sich beim menschlichen Sprachvermögen um eine natürliche Fähigkeit. Dies zeigt sich am Beispiel des Spracherwerbs des Kindes. Das Sprechen ist keine Kulturtechnik, wie es die Theorien behaupten, die von der Erfindung der Sprache ausgehen. Vielmehr beruht es auf einer angeborenen Disposition, die freilich geeigneter Anreize bedarf, um zur vollen Entfaltung zu gelangen. »Das Sprechenlernen der Kinder ist nicht ein Zumessen von Wörtern,

---

\* Hegel sagt: »Es ist das Trivialste, daß der Mensch sich durch das Denken vom Tier unterscheidet, und doch ist es vergessen« (G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Leipzig 1920, Bd. 1, S. 20).

Niederlegen im Gedächtniss und Wiedernachlallen mit den Lippen, sondern ein Wachsen des Sprachvermögens durch Alter und Uebung. Das Gehörte thut mehr, als bloss sich mitzuthellen; es schickt die Seele an, auch das noch nicht Gehörte leichter zu verstehen. [...] Die Fortschritte beschleunigen sich daher auch nicht, wie etwa beim Vocabellernen, in gleichmässigem, nur durch die verstärkte Uebung des Gedächtnisses wachsendem Verhältniss, da die Erhöhung der Kraft und die Gewinnung des Stoffs sich gegenseitig verstärken und erweitern. Dass bei den Kindern nicht ein mechanisches Lernen der Sprache, sondern eine Entwicklung der Sprachkraft vorgeht, beweist auch, dass [...] alle Kinder unter den verschiedenartigsten Umständen ungefähr in demselben, nur innerhalb eines kurzen Zeitraums schwankenden Alter sprechen und verstehen.«<sup>99</sup> Daß Kinder jede beliebige Sprache als Muttersprache erlernen können, ist - modern gesprochen - nicht lerntheoretisch-behavioristisch zu erklären, sondern auf die der Menschheit gemeinsame Sprachkraft zurückzuführen. Die Einheit des Menschengeschlechts, von der im Zusammenhang mit Humboldts Geschichtsphilosophie noch zu sprechen sein wird, »dass der Mensch überall Eins mit dem Menschen ist«<sup>100</sup>, begründet sich hieraus.

Humboldts Thesen sind nicht unwidersprochen geblieben, dennoch dienen sie einer einflußreichen Schule der Linguistik als Ausgangspunkt. So schreibt Chomsky - nur terminologisch abgewandelt -, »daß ein zentraler Teil dessen, was wir [Sprache] ›Lernen‹ nennen, sich tatsächlich besser als das Wachsen kognitiver Strukturen nach Maßgabe eines intern geleiteten Verlaufs unter dem auslösenden und teilweise formenden Einfluß der Umwelt verstehen läßt.«<sup>101</sup> Was Humboldt philosophisch entwickelt hat, kann nach Auffassung Chomskys »im Galileischen Stil«<sup>102</sup>, also gemäß der Methode der theoretischen Naturwissenschaften bearbeitet werden. »Es gibt keinen Grund, die allgemeine naturwissenschaftliche Methode bei der Untersuchung des Menschen und der Gesellschaft aufzugeben.«<sup>103</sup> Diese methodologische Entscheidung erklärt sich auch daraus, daß es sich bei der Sprache um einen artspezifischen Besitz der Menschheit handelt, dem ein genetisches Programm zugrundeliegt. Die Untersuchung der Sprache wird also zu einer Untersuchung der Natur des Menschen, die Linguistik überprüft die Thesen der philosophischen Anthropologie. Im Mittelpunkt steht dabei das menschliche Sprachvermögen, die Kompetenz.\* Für Humboldt ist die

---

\* »Dieses Vermögen ist der Mittelpunkt des Sprachstudiums, auf dem alles in demselben hingehen, der alle Theile, und alle Operationen desselben leiten muss« (GS 4, Nr. 4, S. 242). Vgl. hierzu das Chomsky-Zitat S. 59.

Sprache »eine natürliche menschliche, mit dem Begriffe des Menschen selbst gegebene Function. Der Mensch spricht auf ähnliche Weise, als er sieht, als er sich bewegt, als er jede andre seinen Organen gemässe Verrichtung ausübt, jedoch mit dem merkwürdigen Unterschiede, dass die Sprache in ihm erst einer stufenartigen Entwicklung bedarf. Sie wird zwar durch seine körperlichen Werkzeuge bestimmt, gehört aber eigentlich dem Geistigen in ihm an.«<sup>104</sup> Dieses »Geistige« läßt sich aufgrund des inzwischen erreichten Erkenntnisstands der Neurophysiologie mit naturwissenschaftlichen Begriffen beschreiben: »Unser Geist ist ein festgelegtes biologisches System mit intrinsischer Reichweite und Beschränkung«<sup>105</sup>. Insofern »können wir uns die Erforschung mentaler Fähigkeiten eigentlich als Erforschung des Körpers - insbesondere des Gehirns - vorstellen, die auf einer gewissen Abstraktionsebene durchgeführt wird.«<sup>106\*\*</sup> In letzter Konsequenz kann man »den Geist als ein System von ›mentalen Organen‹ auffassen, wovon eines das Sprachvermögen ist.«<sup>107</sup>

Das menschliche Sprachvermögen hat kein Äquivalent auf tierischer Ebene; Gemeinsamkeiten zwischen der menschlichen Sprache und tierischen Kommunikationssystemen ergeben sich nur auf einem solch hohen Abstraktionsniveau, daß unvermeidlich inhaltsleere Aussagen entstehen.<sup>108</sup> Der Ursprung der Sprache kann nicht aus einer Entwicklung aus niedrigeren tierischen Sprachsystemen hergeleitet werden, sondern ist auf einen »Entwicklungssprung«<sup>109</sup> innerhalb der Evolution zurückzuführen, der etwas qualitativ Neues hervorgebracht hat. Damit wird der klassische Dualismus von Geist und Natur aufgelöst: Der Geist ist nicht mehr das der Natur entgegengesetzte Prinzip, sondern ihre Schöpfung.

Die prinzipielle Rückführbarkeit des Geistes bzw. der Sprache als einer seiner Manifestationen auf ein genetisches Programm oder, anders formuliert, die Präzisierung der Anthropologie Humboldts im Rahmen einer Linguistik, die sich als Beitrag zur Erforschung der Natur des Menschen versteht\*, ist von entscheidender Bedeutung für die Gesellschaftstheorie:

---

\*\* Ebendies ist der »Galileische Stil«: Den Modellen der theoretischen Naturwissenschaften entspricht in der Realität sowenig oder soviel wie z. B. die Transformationsgrammatik mit ihren Idealisierungen (z. B. der Abstraktion von der pragmatischen Dimension des Sprechens) ein Abbild der menschlichen Sprache ist.

\* »Letztlich ist die Sprachforschung Teil der Biologie des Menschen« (Chomsky 1981, S. 227). Natürlich nicht, indem sie versucht, den genetischen Code zu entschlüsseln, auf dem das Sprachvermögen beruht, sondern nur insofern, als sie den Funktionsmechanismus des »mentalen Organs« Sprache modellhaft darstellt.

Läßt sich Humboldts philosophische Reflexion über den Menschen erfahrungswissenschaftlich erhärten, so gilt dies zugleich für seine politische Theorie, die sich aus seiner Anthropologie ableitet.\*\* Sehen wir nun im einzelnen, inwiefern sich die Analyse der Sprache als anthropologisch relevant erweist:

Wenn das Sprachvermögen des Menschen eine angeborene, natürliche Fähigkeit ist, wenn die Linguistik tatsächlich, wie Chomsky postuliert, methodologisch wie inhaltlich den Naturwissenschaften zuzuordnen ist, dann könnte daraus geschlossen werden, daß sich das konkret beobachtbare Sprachverhalten des Menschen einer Gesetzmäßigkeit fügt, wie sie auch allen anderen Naturphänomenen zukommt. (Auf seinen einfachsten Nenner gebracht, ist es ja Ziel der Naturwissenschaften, sämtliche Erscheinungen der Natur nomothetisch zu erklären.) Doch dieser Schluß wird durch das empirische Sprachverhalten nicht bestätigt.

Der aktuelle Gebrauch der Sprache läßt sich nicht im Skinnerschen Sinn als Sprachverhalten - analog zu tierischem Verhalten - deuten. Dann nämlich wäre die menschliche Rede durch antrainierte *patterns* begrenzt. Dem steht aber die Tatsache entgegen, »daß vieles von dem, was wir bei normalem Sprachgebrauch sagen, gänzlich neu ist, daß es sich nicht um eine Wiederholung von irgend etwas handelt, das wir zuvor gehört haben, und daß es noch nicht einmal Sätzen oder Texten, die wir in der Vergangenheit gehört haben, im *pattern* ähnlich ist.«<sup>110</sup> Der Sprecher einer Sprache ist also zu ihrem produktiven, schöpferischen Gebrauch befähigt, indem er eine prinzipiell unbegrenzte Anzahl von nie zuvor geäußerten wie gehörten Sätzen artikulieren kann. Umgekehrt ermöglicht die Kenntnis einer Sprache dem Hörer, sämtliche in ihr gesprochenen Äußerungen unmittelbar zu verstehen. Dieses Phänomen ist nicht durch Sprachmuster zu erklären, die der Sprecher (oder Hörer) internalisiert hat. Auf welche Weise sollte ein Sprecher für jeden denkbaren Satz seiner Sprache ein *pattern* zur Verfügung ha-

---

\*\* Es ist einzuräumen, daß sich hier ein möglicher Angriffspunkt bietet: Mein Argument, daß Humboldts Anthropologie seiner Liberalismustheorie den Charakter der *Wissenschaftlichkeit*, d. h. Überprüfbarkeit verleiht, steht und fällt mit der Stichhaltigkeit der Thesen Chomskys. Trotzdem ist hier nicht der Ort, Chomskys Position gegenüber empiristisch-behavioristischen Theorien zu verteidigen. Die Anlehnung an Chomsky ist hinlänglich dadurch gerechtfertigt, daß die mentalistische Sprachtheorie als vertretbares Paradigma der Gesellschaftswissenschaften betrachtet werden kann. Gleichwohl ist, unabhängig von der Frage ihrer empirischen Validierbarkeit, Humboldts Anthropologie als Schlüssel zu seiner politischen Theorie zu betrachten.

ben, das ihm dessen Verständnis ermöglicht? Die Kenntnis, die der Sprecher von seiner Sprache hat, reicht immer weiter als seine sprachliche Erfahrung, andernfalls er nicht jeden Satz seiner Sprache verstehen könnte. Im Rahmen der Grammatiktheorien vor Chomsky war diese Diskrepanz nicht zu erklären, obwohl man sich durchaus der kreativen Prozesse, die im Sprechen zum Tragen kommen, bewußt war. Dies zeigt sich besonders auf dem Gebiet der Syntax, »wo keine traditionelle oder strukturalistische Grammatik über die Klassifizierung einzelner Beispiele in irgendwie signifikanter Weise hinausgeht und zur Stufe der Formulierung generativer Regeln gelangt.«<sup>111</sup>

Das linguistische Programm, generative Regeln zu formulieren, die zu erklären imstande sind, wie es zu immer wieder neuen sprachlichen Äußerungen kommen kann, läßt sich unmittelbar auf Humboldts Einsicht in die dynamische Natur allen sprachlichen Geschehens zurückführen: »Die Sprache kann ja nicht als ein da liegender, in seinem Ganzen übersehbarer oder nach und nach mitteilbarer Stoff, sondern muss als ein sich ewig erzeugender angesehen werden, wo die Gesetze der Erzeugung bestimmt sind, aber der Umfang und gewissermassen auch die Art des Erzeugnisses gänzlich unbestimmt bleiben.«<sup>112</sup> Wäre die Sprache »Stoff« oder Material, könnte sie - in der behavioristischen Bedeutung des Worts - »gelernt« werden. Doch schon auf lexikalischer Ebene, wo noch am sinnvollsten von »lernen« die Rede sein kann, wird das generative Prinzip der Sprache sichtbar. Und dieses entzieht sich lerntheoretischer Erklärung. »Die unfehlbare Gegenwart des jedesmal nothwendigen Wortes in dieser [der Rede] ist gewiss nicht bloss Werk des Gedächtnisses. Kein menschliches Gedächtniss reichte dazu hin, wenn nicht die Seele instinctartig zugleich den Schlüssel zur Bildung der Wörter selbst in sich trüge.«<sup>113</sup>

Eklatanter wird das Unvermögen der Lerntheorie, die Vielfalt der menschlichen Rede zu erklären, auf syntaktischer Ebene.\* Die Anzahl der patterns, die schon dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zugrundeliegen und als »gelernt« vorausgesetzt werden müßten, ist unübersehbar.<sup>114</sup> Die infinite

---

\* In Anlehnung an Kuhn wäre hier von einer »Anomalie« zu sprechen, die einen Paradigmenwechsel hervorbringt. Das Humboldt-Chomskysche Paradigma resultiert aus der Unfähigkeit konkurrierender Theorien, die Produktivität des Sprachgebrauchs in einer adäquaten Grammatik abzubilden und empfiehlt sich durch seine Entdeckung der

Rekursivität sprachlicher Regeln. »Daher muß eine generative Grammatik ein System von Regeln sein, die iteriert werden können, um eine unbegrenzt große Zahl von Strukturen zu erzeugen« (Chomsky 1978, S. 29).

- genauer: abzählbar unendliche - Menge der Sätze einer Sprache ist nur dadurch zu erklären, daß die Sprache (bzw. der kompetente Sprecher) »von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch«<sup>115</sup> macht. Diese so häufig zitierte Formel Humboldts umschreibt das rekursive Prinzip, das die Regeln der Grammatik auszeichnet.\*

Die Sprache ist alles andere als regellos, jede sprachliche Äußerung, so sie als möglicher Satz (oder Satzfolge) einer gegebenen Sprache\*\* gelten kann,

---

\* Im Rahmen der hier geführten Argumentation dürfte eine grobe Erläuterung des Begriffs der Rekursivität genügen: Rekursive Regeln sind dadurch gekennzeichnet, daß die Regel auf das Ergebnis, das sie hervorbringt, wieder anwendbar ist. Typischer Anwendungsfall ist die Verkettung von Relativsätzen: »Der Autor, der das Buch schrieb, das vor ihm schon Schriftsteller versuchten zu schreiben, welche ...«. Ein zweites Beispiel aus der Mathematik macht die prinzipielle Unbegrenztheit der Sprache besonders deutlich. Eine Regel laute: Addiere zu einer Zahl  $n$  die Zahl 1. Wer diese Regel beherrscht, ist in der Lage, beliebig viele Zahlen zu erzeugen, ohne sie je zuvor gehört (gelernt) zu haben. Chomsky greift Humboldts Formel mehrfach auf bzw. variiert sie geringfügig: »Obwohl die generierte Sprache unendlich ist, ist die in einem endlichen Gehirn repräsentierte Grammatik selbst endlich« (Chomsky 1981, S. 222). - Eine eingehendere Analyse der generativen Aspekte des Sprechens hätte nun die grundlegende Unterscheidung von Oberflächen- und Tiefenstruktur der sprachlichen Äußerungen zu untersuchen. Damit wäre jedoch unvermeidlich eine linguistische Dimension erreicht, die der hier intendierten Entwicklung des Freiheitsbegriffs nicht mehr zuträglich wäre. Ich möchte mich mit dem Hinweis darauf begnügen, daß auch in dieser Hinsicht Chomsky von Humboldt inspiriert ist: »Statt der Termini ›Tiefenstruktur‹ und ›Oberflächenstruktur‹ könnte man auch die entsprechenden Humboldtschen Begriffe von der ›inneren Form‹ eines Satzes und von der ›äußeren Form‹ eines Satzes verwenden« (Chomsky 1978, S. 248). Am Rande sei nochmals einem geistesgeschichtlichen Irrtum vorgebeugt: Humboldts Sprachphilosophie ist keine *creatio ex nihilo*. So war die Unterscheidung von Tiefen- und Oberflächenstruktur (neben der Einsicht in die Rekursivität sprachlicher Regeln und vielem anderen mehr) bereits im 17. Jahrhundert den Autoren der Grammatik von Port-Royal geläufig (vgl. Chomsky 1966, S. 15 f.). Die singuläre Stellung der Sprachphilosophie Humboldts ist dennoch unbestreitbar: Neben der erkenntnistheoretischen Wende, die sie vollzieht, vereinigt sie nahezu alle Aspekte der cartesianischen Linguistik in sich (vgl. Chomsky 1971, S. 3) und bereitet zugleich einer am Paradigma »Geschichte« (vgl. Koselleck 1984) ausgerichteten Gesellschaftstheorie das Terrain vor.

\*\* In der frühen Phase der Generativen Grammatik, repräsentiert durch Chomskys »Aspekte der Syntax-Theorie«, ist das entscheidende Kriterium für das Prädikat »möglicher Satz

einer Sprache« seine *Grammatikalität*, die semantische Dimension bleibt, wenn nicht ausgeklammert, so doch unbefriedigend erörtert. Bekanntes Beispiel Chomskys für einen grammatischen Satz ist: »Colorless green ideas sleep furiously.« Die Versuche, diese Problematik im Rahmen der Transformationellen Generativen Grammatik oder auch der sich auf Chomsky stützenden Generativen Semantik zu lösen, interessieren hier nicht, und zwar aus folgendem Grund: Sie stellen den Begriff der Kompetenz als genetisch

ist unter Anwendung ihrer Regeln erzeugt. Da der Regelapparat der Sprache jedoch theoretisch unbegrenzte Anwendung gestattet, läßt sich der naturwissenschaftliche Gesetzesbegriff, sofern er insbesondere Vorhersagbarkeit künftiger Ereignisse impliziert, auf die menschliche Rede nicht mehr ohne weiteres anwenden.

Zur Verdeutlichung dieses Arguments wird die Unterscheidung von Gesetz und Regel erforderlich. Gemeinsam ist beiden Begriffen, daß ein Naturgesetz wie eine sprachliche Regel unbedingte (universelle) Gültigkeit beanspruchen. Tritt ein Ereignis ein, das nicht durch das Gesetz zu erklären ist, so ist dieses falsifiziert. In derselben Weise muß jeder sprachlichen Äußerung im Prinzip eine Strukturbeschreibung zuzuordnen sein, die die dem sprachlichen Gebilde zugrundeliegenden Regeln sichtbar macht. Da aber die Sätze einer Sprache nicht als geschlossenes Corpus untersucht werden können (die Menge der Sätze einer Sprache umfaßt ja auch die noch nicht realisierten), muß die Grammatik einer Sprache sich ihrem generativen Aspekt zuwenden. Eine Grammatik, die nicht imstande ist, die Erzeugung einer unendlichen Menge von Sätzen modellhaft abzubilden (nicht zu präskribieren), kann in einem gewissen Sinn als widerlegt, zumindest jedoch dem Reichtum der Realisierungsmöglichkeiten der menschlichen Sprachfähigkeit inadäquat, gelten. Was aber das Naturgesetz von der sprachlichen Regel unterscheidet, sind die Kriterien der Kausalität und, daraus folgend, der Prognostizierbarkeit. Ein Naturereignis kann dann als *kausal erklärt* gelten, wenn die singulären Randbedingungen, die es begleiten, beschrieben sind und ein universelles Gesetz herangezogen werden kann, welches das Eintreten des Ereignisses bei den gegebenen Bedingungen determiniert. Eine sprachliche Regel hingegen determiniert nur die Struktur eines Satzes, nicht den Satz selbst. Umgekehrt formuliert: Kein Satz einer Sprache kann durch die ihm zugrundeliegenden Regeln in der Art als zwangsläufig geäußert charakterisiert werden, wie ein Naturereignis aufgrund einer Theorie als notwendig eingetreten betrachtet werden kann.

Die behavioristische Sprachwissenschaft bestreitet ebendies. Die menschliche Rede wird als *Sprachverhalten* aufgefaßt, welches in derselben Weise wie tierisches Verhalten bzw. tierische Kommunikationssysteme mechanistisch zu erklären sei. Gemäß dieser Mechanik wäre jede sprachliche Äuße-

---

festgelegte Fähigkeit des Menschen, beliebig verschiedene sprachliche Äußerungen hervorzubringen, nicht in Frage und rehabilitieren insofern auch nicht die behavioristische Sprachtheorie.



rung als Reaktion (response) auf einen bestimmten Reiz (stimulus) oder, bei differenzierterer Betrachtung, auf ein Bündel von Reizen zu interpretieren.\* Die Unterscheidung von sprachlichen und nichtsprachlichen Reizen spielt hier keine Rolle. Wiewenig der Behaviorismus der Vielfalt der Sprache auf syntaktischer Ebene gerecht wird, haben wir gesehen. Doch auch in semantischer Hinsicht lassen sich gravierende Einwände formulieren, denn das S-R-Modell impliziert notwendig eine bestimmte, schon oben kritisierte Theorie der Bedeutung. Die postulierte Mechanik des sprachlichen Verhaltens kann nur dann greifen, wenn die Sprache ein Signalsystem mit *eindeutigen* Zuordnungen von Signifikant und Signifikat ist. Für *Mehrdeutigkeit* mag im S-R-Modell in dem Sinn Platz sein, daß eine gelernte Strategie anzunehmen wäre, die dem Hörer gestattet, bei mehreren Bedeutungen eines Wortes die passende zu identifizieren (Monosemierung). Doch aufgrund der Subjektivität des Sprachgebrauchs und der damit einhergehenden Ungleichheit von Geäußertem und Verstandenem läßt sich die Sprache nicht auf ihre (auch) informative Funktion beschränken. Eine sprachliche Äußerung zu verstehen, heißt nicht auf einen Reiz der Intention des Sprechers gemäß zu reagieren, sondern den generativen Prozeß, den das Gehörte bis zu seiner Artikulation durchlaufen hat, nachzuvollziehen, indem die eigene Sprachkraft aktiviert wird. Dabei mag die sprachliche Äußerung durchaus die Rolle eines Reizes spielen, der die mentale Aktivität des Hörers auslöst, doch wegen der Möglichkeit unterschiedlicher Reaktionen auf einen sprachlichen Reiz ist das S-R-Modell zur Erklärung der Vorgänge des Sprache-Verstehens untauglich. Auf einen bestimmten stimulus *muß*, auch in den differenzierteren Varianten des S-R-Modells, eine letztlich bestimmte, vorhersagbare response folgen, andernfalls Sprechen kein tierischem Verhalten vergleichbarer Vorgang ist. Ist einem Reiz keine Reaktion zuzuordnen, kann nicht von *Verhalten* gesprochen werden. Zugleich ist dem Anspruch, sprachliches Verhalten prognostizieren zu können, die Grundlage entzogen.

Die Unmöglichkeit, sprachliches Verhalten voraussagen zu können, ist nicht forschungstechnisch bedingt. Die menschliche Sprache unterscheidet sich von tierischen Kommunikationssystemen nicht allein durch höhere Komplexität, sondern grundsätzlich.<sup>116</sup> Im Rahmen eines Signalsystems, wie

---

\* Die Revision des orthodoxen S-R-Modells durch die Einführung einer vermittelnden Einheit O (Organismus), die dem Spontanverhalten der Lebewesen Rechnung trägt, stellt die mechanistische Doktrin nicht grundsätzlich in Frage.

es jede Tiersprache darstellt, ist die Zahl möglicher Äußerungen begrenzt, die menschliche Sprache ist zu unbegrenztem Ausdruck fähig. Die Signale der Tiersprache haben *Zeichenfunktion*, humansprachliche Äußerungen hingegen rufen *Vorstellungen* hervor. Das Signal (Zeichen) *steht für* einen genau umrissenen Gegenstand oder Sachverhalt (z. B. Warnrufe), ein sprachlicher Ausdruck schließt neben seiner Bedeutung auch die *Deutung* des Bedeuteten ein. Auf ein Signal wird *reagiert*, ein sprachlicher Ausdruck wird *verstanden*. (Die behavioristische Sprachtheorie arbeitet dementsprechend nicht mit dem Begriff des Verstehens.) Die adäquate Reaktion auf einen Reiz wird mittels Konditionierung *gelernt*, das Verstehen eines sprachlichen Ausdrucks ist - in Humboldts Terminologie - »*Wiedererzeugung*«. <sup>117</sup> Die response auf einen gegebenen stimulus ist prognostizierbar, in welcher Weise ein Hörer einen sprachlichen Ausdruck verarbeiten wird, bleibt offen.

Tierisches Leben vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen der dem Organismus innewohnenden Dynamik und seiner Spontaneität einerseits, und andererseits den Reizen, die aus seinem Lebensumfeld auf ihn wirken. <sup>118</sup> Die Beziehung zwischen dem Tier und seiner Umwelt ist *rezeptiv*, die Umwelt ist für das Tier nur Reizquelle, auf die es instinktiv oder auch über gelerntes Verhalten reagiert. Die Umwelt wirkt auf das Tier, das Tier hat keine Möglichkeit, auf seine Umwelt gestaltend Einfluß zu nehmen. (Ein Ameisenhügel oder ein Vogelnest im niederen Bereich, ein Fuchsbau im höheren sind keine *Gestaltung* der Umwelt, wiewohl sie sich auf die Umwelt verändernd auswirken: Diese Folgen tierischen Verhaltens resultieren nicht aus einem Plan, sondern aus angeborenem Instinktverhalten.) Tierische Kommunikation ist Verhalten: Der Warnruf ist Reaktion auf einen Reiz, und löst seinerseits bei den Artgenossen eine identifizierbare Reizkette aus. Das Signal hat zwar keine zwangsläufige Folge, z. B. Flucht, doch ob es zur Flucht kommt oder das Revier verteidigt wird, ist nicht auf eine *Entscheidung* zurückzuführen, sondern aus einer Verhaltensdisposition zu erklären (das Tier »weiß«, daß es gegen einen Artgenossen Überlebenschancen hat, gegen ein überlegenes Tier jedoch nicht). Wie sich ein Tier verhält, ist definiert durch angeborene Triebe und das Reizangebot seiner Umwelt. Die Bandbreite möglichen Verhaltens und seine Lernfähigkeit sind abhängig von der evolutionären Stufe, auf der das Tier steht. Das Tier befindet sich also in einem »geschlossenen Lebensraum« <sup>119</sup>, es kann weder aus ihm heraustreten noch sich ihm gegenüberstellen. Diese Möglichkeit bietet nur die

menschliche Sprache.\* »Indem sie das Nicht-Hier und das Nicht-Jetzt verfügbar macht, ermöglicht die Sprache ein Heraustreten aus der festen Kette zwischen Stimulus und Response: ein Ereignis kann gewünscht, eine Tat geplant, ein Erlebnis erinnert und erzählt werden. Während das sprachlose Tier noch fast ganz im Gefängnis von Aktion und Reaktion verharrt (CASSIRER 1944) und nur durch primitive Zeichenverwendung sozusagen Ansätze zum Ausbruch aus diesem Gefängnis vorbereitet, macht Sprache formulierte Darstellung und damit verfügbares Wissen möglich. Die Formulierung von Generellem schafft eine die Reihe der konkreten Ereignisse übergreifende Ordnung und stellt jedes einzelne dieser Ereignisse in den Geltungsbereich einer klassifikatorischen Regel, erfaßt es *als einen Fall von etwas*. [...] Dieses übergeordnete *Etwas* ist selbst nicht mehr im Konkreten vorfindbar; es ist ein Bestand, den wir schaffen in der Sprache.«<sup>120</sup> Sprache strukturiert Realität, und zwar in doppelter Hinsicht: Der Mensch ordnet mit Hilfe der Sprache die auf ihn einströmenden Sinneseindrücke und benutzt in diesem Sinn die Sprache als Werkzeug. Andererseits gelingt dies nur im Rahmen der Sprache immer schon immanenten Weltdeutung, der Mensch steht einer bereits - sprachlich - strukturierten Realität gegenüber.

Damit sind wir wieder in den Duktus der Argumentation Humboldts eingetreten. Ihr erkenntnistheoretischer Aspekt - die Sprachlichkeit menschlichen Welterlebens - muß nicht weiter verfolgt werden, vor der Erörterung ihrer gesellschaftstheoretischen Konsequenzen ist jedoch ein Fazit zu ziehen: Der Vergleich der menschlichen Sprache mit der des Tiers erbrachte zwei grundlegende Differenzen. Im Gegensatz zu tierischen Signalsprachen ist der menschliche Sprachgebrauch produktiv, weil zu immer neuen Äußerungen fähig; das zeigt die grammatische Analyse. Die menschliche Sprache ist zweitens weitgehend reizunabhängig, weil sie, wie die semantische Analyse erweist, mehr ist als Instrument der Kommunikation. In den Sprachgebrauch geht immer auch die Subjektivität der Sprachbenutzer ein, wer eine Äußerung hört, reagiert nicht nur auf einen Reiz, sondern interpretiert das Gehörte auf eine nicht vorhersagbare Weise nach Maßgabe seiner individu-

---

\* Ich stütze mich bei den gegenwärtigen Ausführungen auf Hörmann. Doch schon Humboldt schreibt: »Durch die ganze übrige thierische Schöpfung sehen wir, dass jedem Wesen eine bestimmte Anzahl von Wegen zu verfolgen angewiesen, alle übrigen hingegen versagt sind. Nicht genug aber, dass es die letzteren nicht wirklich einzuschlagen vermag, so ist es nicht einmal im Stande, diess zu begehren, und seine Neigung ist, wie sein Vermögen gefesselt. Dagegen ist der Thätigkeit des Menschen schlechterdings keine einzelne Richtung ausschliesslich vorgeschrieben« (W 1, Nr. 8, S. 311).

ellen sprachlichen bzw. sprachlich vermittelten Erfahrung. Daß der Hörer den Sprecher versteht, beruht nicht auf antrainierten Mechanismen, die ihn auf ein gegebenes Signal in einer bestimmten Weise reagieren lassen. Es ist die dem Menschen eigene Kompetenz, die ihn befähigt, nie geäußerte Sätze zu bilden und nie gehörte Sätze zu verstehen.

Die Sprache ist eine Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich als Subjekt erfahren kann. Indem er spricht, bricht er die ursprüngliche Einheit von Organismus und Lebenswelt auf: Seine Welt zerfällt in Objekte, denen er gegenübersteht. Mit dem reflexiven Bezug auf die Welt, den die Sprache mit sich bringt, geht die Möglichkeit einher, sich nicht wie ein Tier zu *verhalten*, d. h. auf Reize zu reagieren, sondern zu *handeln*, d. h. aktiv das Geschehen zu beeinflussen. Das Tier wird von der Natur beherrscht, der Mensch steht ihr aufgrund seiner Sprachlichkeit gegenüber und verfügt damit grundsätzlich über die Möglichkeit, sich ihren Zwängen zu entziehen: Hat er sich erst als Subjekt erkannt, entdeckt er sich als Träger eines eigenen Willens, der sich nicht in die natürliche Ordnung fügt und sich von ihr zu befreien sucht, wo sie zu ihm in Widerspruch steht.

Neben ihrer Produktivität und Reizunabhängigkeit zeichnet die menschliche Sprache ein Drittes aus, das ihre mechanistische Erklärung vollends unmöglich macht: die Situationsangemessenheit ihres Gebrauchs und ihre Kohärenz<sup>121</sup>. Dieses Charakteristikum läßt sich, wie Chomsky einräumt, zwar nicht operationalisieren, aber aufgrund von Beobachtung trotzdem postulieren: Damit eine Äußerung als sinnvoll getan oder verstanden gelten kann, muß sie in einem gewissen Maß der Situation entsprechen. Man kann z. B. auf die Frage nach der Uhrzeit wohl die falsche Stunde angeben (lügen, sich irren), genau oder unpräzise antworten, sicher aber ist die Nennung des Datums als situationsunangemessen zu betrachten.

Alle drei Merkmale der menschlichen Sprache faßt Chomsky unter dem Begriff der »Kreativität des Sprachgebrauchs« zusammen und stellt fest: Der »kreative Aspekt des Sprachgebrauchs« ist eine humanspezifische Eigenschaft<sup>122</sup>, eine Eigenschaft freilich, die nur eingeschränkt erforschbar ist. Die Kreativität des Sprachgebrauchs läßt sich zwar im Rahmen der Generativen Grammatik nachweisen, was aber die Kreativität des menschlichen Geistes ermöglicht und ihn zu immer neuen Schöpfungen veranlaßt, biologisch gesprochen, die physiologischen Prozesse, die dem Sprechen zugrundeliegen, sind »ein Geheimnis, das sich unserem intellektuellen Zugriff entzieht«.<sup>123</sup>

Ich werde die linguistische Begründung des Kreativitätsprinzips nicht vertiefen. Dieses Chomsky folgend zu entwickeln, schien mir zweckmäßig, da es bei ihm im Gegensatz zu Humboldt in eine empirische Hypothese eingebunden und dadurch wissenschaftlich erhärtet ist. Gerade weil die - auf die Idee der Freiheit bezogene - Erkenntnis des kreativen Aspekts des Sprachgebrauchs ein Kernstück der gesamten Philosophie Humboldts ausmacht und hier ja nicht nur deren Rekonstruktion, sondern auch deren wissenschaftliche Tragfähigkeit und Vitalität als Paradigma der Gesellschaftswissenschaften zur Debatte stehen, war der Akzent auf die aktuelle Formulierung (und Präzisierung) der Gedanken Humboldts zu setzen. Mit welcher Berechtigung in Chomskys Arbeiten die Weiterentwicklung der Sprachphilosophie Humboldts zu erblicken ist, kann natürlich gefragt werden. Sollte dem nicht so sein, könnte nicht von einer Bestätigung der Thesen Humboldts durch Chomsky gesprochen werden, die Erörterung seiner Philosophie anhand der Theorie Chomskys wäre sinnlos. Ich denke jedoch, daß sich - vor allem - in Chomskys Schrift »Cartesianische Linguistik« überzeugende Belege dafür finden, daß eine direkte Linie von Humboldt zur Generativen Grammatik gezogen werden kann. Die Übereinstimmung von Humboldts Sprachphilosophie und Generativer Grammatik eingehender, als Chomsky es getan hat, zu prüfen, bleibt linguistischen Arbeiten vorbehalten, hier wird vorausgesetzt, daß deren linguistisch relevanten Grundbegriffe in Chomskys Theorie eingegangen sind.\*

Mit dem »kreativen Aspekt des Sprachgebrauchs« ist ein zentrales anthropologisches Kriterium gewonnen. Der Mensch ist aufgrund seines Sprachvermögens - anders als das Tier - imstande, auf das, was auf ihn wirkt, nicht nur zu reagieren, sondern es produktiv zu rezipieren. Er tritt seiner Welt gegenüber und gestaltet sie nach seinen Bedürfnissen. Voraussetzung hierfür ist die Einheit von Sprache und Denken. Wer spricht, sendet in der Regel

---

\* So umschreibt nach Chomskys Auffassung Humboldts Begriff der »Form der Sprache« wesentlich das, »was man in heutiger Terminologie die ›generative Grammatik‹ einer Sprache - im weitesten Sinne dieser Bezeichnung - nennen würde« (Chomsky 1971, S. 27). Die »Form der Sprache« ist der linguistische Schlüsselbegriff der Sprachauffassung Humboldts: »The notion of ›form‹ as ›generative process‹ underlies Humboldt's entire account of the nature of language and of the use and acquisition of language, and constitutes perhaps his most original and fruitful contribution to linguistic theory« (Chomsky 1966, S. 17). Und dieser Beitrag »underlies and motivates recent work in generative grammar« (ebd. S. 19), hat also paradigmatische Funktion für die gegenwärtige mentalistische Linguistik.

kein Signal, sondern drückt einen Gedanken aus. Einen Gedanken auszudrücken, heißt freilich nicht, etwas vorsprachlich Gedachtes in Worte zu kleiden, sondern ihn zugleich mit dem Sprechen hervorzubringen. Kriterien wie die »Logik« des Gedankens, seine »Evidenz«, »Wahrheit«, »Nachvollziehbarkeit« etc. sind vorerst sekundärer Natur: Denken heißt nicht »richtig« denken, sondern sich als der Welt gegenüberstehendes Subjekt zu erkennen und daraus resultierend im Medium der Sprache sein Verständnis der Welt zu entwickeln. Vergegenwärtigt man sich die Unauflösbarkeit von Sprache und Denken, dann sagt der Begriff der Kreativität des Sprachgebrauchs auch etwas über das Denken aus: Der Mensch ist zu immer neuen Gedanken fähig, denkend emanzipiert er sich von den Beschränkungen der Natur und gibt sich selbst sein Gesetz.

Hier drängt sich die Versuchung auf, Kreativität und Freiheit zu identifizieren. Dies wäre jedoch ein Fehlschluß. Im Lichte des Kreativitätsbegriffs zeichnen sich zwar die Umrisse des Freiheitsbegriffs ab, besonders dann, wenn sich der Akzent von der Sprache auf das Denken verlagert. Doch die Kreativität des Sprachgebrauchs und damit auch des Denkens ist nur *eine* Bedingung der Freiheit, wir können Kreativität nur mit der Fähigkeit des Menschen, frei zu sein, noch nicht mit Freiheit selbst gleichsetzen. Das Denken ist zwar grundsätzlich unabhängig von externen Stimuli\* und seiner Möglichkeit nach innovativ und schöpferisch, doch sind damit nur seine formalen Eigenschaften gekennzeichnet. Der Mensch ist noch nicht frei zu nennen, nur weil er produktiv und reizunabhängig spricht und denkt. Indem er denkt, tritt er wohl aus der natürlichen (Zwangs)-Ordnung heraus, doch seine Selbstbestimmung - in dieser Bedeutung wollen wir vorläufig den Freiheitsbegriff verwenden - ist damit noch nicht gewährleistet. Das Problem seiner Selbstbestimmung erwächst ja erst daraus, daß er sich seiner

---

\* Im gegebenen Kontext dürfte diese Formulierung unmißverständlich sein, dennoch sei präzisiert: Hier geht es um die - eben nicht erklärbaren - auslösenden Faktoren eines Gedankens, um das, was seiner Kreativität zugrundeliegt, nicht um seinen Inhalt. Dieser ist natürlich in höchstem Maße von externen Faktoren, generell gesprochen, der historischen Rahmensituation des Denkenden, abhängig. Der kreative Akt im eigentlichen Sinne jedoch, also z. B. der Moment, in dem die Idee zu einem Kunstwerk wie ein »elektrischer Schlag« (W 3, Nr. 7, S. 252) den Künstler beseelt, bleibt ein »Geheimnis« (Chomsky). »Es kann im Menschen etwas aufsteigen, dessen Grund kein Verstand in den vorhergehenden Zuständen aufzufinden vermag, und man würde die Natur der Sprache verkennen, [...], wenn man die Möglichkeit solcher unerklärbaren Erscheinungen von ihr ausschliessen wollte« (ebd. S. 229).

Naturbindung entledigt hat, wiewohl der Schritt aus der Natur Bedingung seiner Freiheit ist. Das Problem seiner Selbstbestimmung verschärft sich noch, da sein Zusammenleben mit seinesgleichen gesellschaftlicher Natur ist. Tierische Bindungen sind von der Natur geregelt, der Mensch gibt sich die Regeln seines Zusammenlebens, seine Ordnung, selbst. Innerhalb dieser Ordnung ist der Raum menschlicher Freiheit zu bestimmen, was nichts anderes heißt, als das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zu klären. Der Begriff der Freiheit beinhaltet also zweierlei: die Emanzipation des Menschen von der Natur kraft seines Sprachvermögens, denn ein Wesen, dessen Verhalten von Trieben und Umweltreizen beherrscht wird, ist nicht frei, und zweitens die Möglichkeit des Einzelnen, im Zusammenleben mit den Anderen sein Handeln selbst zu bestimmen.

Die eben angedeutete gesellschaftstheoretische Dimension des Freiheitsbegriffs läßt sich nicht aus Chomskys Kreativitätsbegriff entwickeln. Mit dem kreativen Aspekt des Sprachgebrauchs ist ein gattungsspezifisches Merkmal des Menschen beschrieben - jedes menschliche Individuum verfügt aufgrund seiner biologischen Ausstattung über die Möglichkeit zu freiem Gedankenausdruck und autonomer Festsetzung seiner Bedürfnisse. Ob diese Möglichkeit realisiert wird, ist jedoch kein biologisches, sondern ein gesellschaftliches Problem. Es stellt sich demzufolge die Frage, wie die Gesellschaft beschaffen sein muß, damit dem Individuum Raum für seine Entfaltung bleibt. Die Antwort hierauf ist *dann* nicht normativ, wenn sie auf einem empirisch begründeten anthropologischen Konzept beruht. Ein Aspekt der menschlichen Natur wurde erörtert, seine Fähigkeit, frei von den Zwängen der Natur seine Interessen zu bestimmen. Wie aber kann begründet erwartet werden, daß der Mensch in der Verfolgung seiner Interessen nicht die Bedürfnisse seiner Mitmenschen mißachtet? Damit ist Hobbes' These von der egoistischen Grundstruktur des Menschen wieder aufgegriffen. Die Anthropologie Hobbes' scheint im Lichte unserer bisherigen Überlegungen fragwürdig. Wir haben ja gesehen, daß der Mensch aufgrund seiner Kreativität nicht auf ein bestimmtes Verhalten festgelegt ist. Bei Hobbes ist genau dies der Fall: Mit naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit erblickt das Individuum in seinen Mitmenschen nichts als Konkurrenten, die es zu vernichten drohen. Diese Sicht determiniert sein egoistisches Verhalten. Der menschliche Intellekt ist innerhalb dieser Anthropologie nur Waffe im bellum omnium contra omnes. Doch wie in der Hobbes-Literatur immer wieder zu Recht betont worden ist<sup>124</sup>, ist sein Menschenbild aus den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit extrapoliert und nicht Resultat ge-

nuiner anthropologischer Reflexion. Der Schluß vom Verhalten *der* Menschen in einer gegebenen historischen Situation auf *den* Menschen ist unzulässig. Methodologisch gesehen verbietet sich dieses Verfahren schon wegen der Unzulässigkeit induktiver Schlüsse in den empirischen Wissenschaften; in empirischer Hinsicht ist Hobbes' Anthropologie als widerlegt zu betrachten, weil sie der historischen Wandelbarkeit menschlichen Verhaltens nicht Rechnung trägt.

Was der Mensch ist, kann nicht aus einer bestimmten historischen Situation abgeleitet werden, empirisch validierbare Aussagen müssen auf anderem Wege gewonnen werden. Das von Humboldt und Chomsky (überhaupt der cartesianischen Tradition) gewählte Vorgehen erbrachte über die Analyse der Sprache ein für den Menschen signifikantes Kriterium: die Indeterminiertheit seines Verhaltens. Sein Denken erlaubt ihm die *Reflexion* seines Verhaltens und leitet damit dessen *Veränderung* ein. Die Möglichkeit des Individuums, egoistisches Verhalten zu überwinden und zu kooperativen sozialen Beziehungen zu gelangen, darf also postuliert werden.

Ob sich die Kreativität des Menschen entfaltet, ist abhängig von seiner gesellschaftlichen Situation. Allerdings ist hier noch nicht der Ort, zu den sich hieraus ergebenden gesellschafts- und insbesondere politiktheoretischen Problemen überzugehen. Wir können und müssen zwar fragen, welches die günstigsten gesellschaftlichen Bedingungen für die Entfaltung des Individuums sind oder haben, anders formuliert, die Freiheit des Individuums nicht nur hinsichtlich der Möglichkeit seiner Emanzipation von der Natur, sondern desgleichen im Bezugsrahmen der Gesellschaft zu reflektieren. Aber auch dieses ist nicht von einer spezifischen historischen Situation ausgehend möglich. Wenn die Gesellschaftstheorie des englischen Liberalismus z. B. mit Locke die konstitutionelle Monarchie mit einem rudimentär entwickelten Gewaltenteilungssystem für diejenige staatliche Organisationsform hält, die die Freiheitsrechte der Individuen am besten zu sichern imstande sei, so liegt dem eine bestimmte, aus den geschichtlichen Umständen erklärbare Auffassung vom gesellschaftlichen Zusammenhang der Individuen zugrunde: Die Individuen stehen zueinander in - vor allem - wirtschaftlicher Konkurrenz und bestreiten, insofern sie sich zusammen als Klasse des Bürgertums formiert haben, dem Monarchen das Recht auf absolute Herrschaft. Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft ist prinzipiell defensiver Natur, in der kompetitiven Gesellschaft des liberalen Staats ist der Einzelne zwar seines Lebens, nicht aber vor wirtschaftlichem Ruin sicher. Der Verallgemeinerung des egoistischen *bürgerlichen Individuums* zum



*Menschen* korrespondiert es, daß die Analyse der wirtschaftlichen Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Individuen Modellcharakter für soziale Beziehungen schlechthin annimmt. Die Individuen definieren sich durch ihre wirtschaftlichen Interessen und finden konsequenterweise über den Markt zueinander. Im Kampf um Marktanteile ist das Individuum auf sich allein gestellt, Fehlentscheidungen können existenzbedrohende Folgen zeitigen. Da die Gesetze des Marktes letztlich in sämtlichen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens wirksam sind, ist das Individuum gezwungen, in seinem Mitmenschen immer nur den Konkurrenten zu erblicken.

Die Aussagen der englischen liberalen Sozialphilosophie zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft sind unverkennbar auf ein spezifisches historisches Phänomen, die bürgerliche Gesellschaft, bezogen. Aufgrund ihrer statischen Geschichtsauffassung vermag sie nicht, ihren Bezugsrahmen zu transzendieren und sich eine Gesellschaft solidarisch verbundener Individuen vorzustellen.\* Freilich wäre es utopisch, in der Preisgabe der Interessen des Individuums die Alternative zu bürgerlich-egoistischem Sozialverhalten zu sehen. Der Selbsterhaltungstrieb im weitesten Sinn darf gewiß als Determinante menschlichen Verhaltens gelten. Zu fragen ist jedoch, ob die Entfaltung des Individuums von Natur aus in Opposition zu den Interessen seiner Mitmenschen stehen muß? Wir müssen also die anthropologische Frage nach der menschlichen Natur weiter verfolgen, bevor wir uns der politikwissenschaftlichen Frage nach der Funktion des Staats in bezug auf den Schutz der Interessen der Individuen zuwenden können.

Humboldts Anthropologie erkennt im Sprachbesitz des Menschen sein gattungsspezifisches Merkmal. Deshalb sind von der Analyse der Sprache, jedenfalls hinsichtlich ihrer universellen Charakteristika, immer auch Aufschlüsse über die Natur des Menschen zu erwarten. So konnten wir von der Kreativität des Sprachgebrauchs auf die Indeterminiertheit menschlichen Verhaltens schließen. Umgekehrt formuliert: Das Problem der menschlichen Freiheit kann über die Untersuchung der Sprache seiner Lösung zugeführt werden. Desgleichen läßt sich mit Humboldts Sprachphilosophie die zuletzt aufgetretene Frage nach der Soziabilität des Menschen beantworten. Inwiefern läßt sich also das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft

---

\* Mit Humboldt dagegen läßt sich postulieren, daß aus der Kreativität des Menschen seine Entwicklungsfähigkeit folgt und daraus die Möglichkeit der geschichtlichen Perspektive einer humanen Gesellschaft. Vgl. hierzu Kap. 4. Weitere Ausführungen zur Anthropologie des englischen Liberalismus in Kap. 5.

sprachphilosophisch - und damit zunächst in Abstraktion von den wechselnden historischen Formationen der Gesellschaft - begründen?

Bei der Behandlung dieser Frage tritt folgendes Problem auf: Sie setzt die Explikation der Begriffe »Individuum« und »Gesellschaft« voraus; deren Explikation wiederum hat zu berücksichtigen, daß es sich um aufeinander bezogene und auseinander zu klärende Begriffe handelt. In verallgemeinerter Form läßt sich das Problem auf die hermeneutische Frage nach dem Zusammenhang von Teil und Ganzem zurückführen.\* Erinnern wir uns also der - abstrakten und deshalb nicht direkt umsetzbaren - »Regel, daß man das Ganze aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Ganzen verstehen«<sup>125</sup> muß und sehen, zu welchen Ergebnissen sie Humboldt geführt hat.

Als geeigneter Ausgangspunkt erweist sich auch hier wieder der Vergleich von Mensch und Tier: In derselben Weise, in der nur der Mensch über Sprache verfügt und von der »Sprache« der Tiere nur metaphorisierend zu reden ist, ist der Begriff des Individuums für die menschliche Sphäre zu reservieren. Wir sind zwar gewohnt, vom »Individuum« einer tierischen Po-

---

\* Die Hermeneutik in ihrem ursprünglichen (also nicht Gadamer's) Sinn als »Kunstlehre des Verstehens« ist nicht nur auf das Verstehen von Texten anwendbar. So zeigt Gadamer, wie Dilthey, die romantische Hermeneutik aufgreifend, deren Prinzipien zu einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften ausdehnt. »Nicht nur die Quellen begegnen als Texte, sondern die geschichtliche Wirklichkeit selbst ist ein zu verstehender Text« (Gadamer 1975, S. 186). In derselben Weise ist Humboldts Philosophie von hermeneutischen Prinzipien geleitet: Ob es um das gerade anstehende Problem des Zusammenhangs von Individuum und Gesellschaft geht, um das Verhältnis von Einzelsprache und Sprache überhaupt, um Nationalgeschichte und Universalgeschichte, alles erscheint ihm als Totalität, die zwar der Analyse bedarf, um wirklich zu werden, aber nur in der synthetischen Betrachtungsweise verstanden werden kann. An der erfahrungswissenschaftlichen Orientierung Humboldts besteht dennoch kein Zweifel, weder von seinen eigenen methodologischen Bemerkungen her noch aufgrund seiner Ergebnisse, wie wir anhand der Rezeption seiner Philosophie durch Chomsky ersehen konnten. Überhaupt fällt die Kritik der an den Naturwissenschaften ausgerichteten Wissenschaftslehre, also insbesondere des Kritischen Rationalismus an der Hermeneutik stärker aus als umgekehrt: So reklamiert jedenfalls Gadamer keineswegs, wie Albert (vgl. Albert 1962, S. 39) unterstellt, die methodologische Autonomie der Geisteswissenschaften, sondern läßt ausdrücklich zu, »daß die Methoden der modernen Naturwissenschaft ihre Anwendung auch auf die gesellschaftliche Welt finden« (Gadamer 1975, S. XVII). Gemeint sind damit natürlich nicht die Methoden der Naturwissenschaft, sondern deren methodisches Ideal: Prüfstein der Erkenntnis ist immer die Erfahrung. Dies gilt gewiß auch für Humboldt. Im Vorgriff auf das nächste Kapitel sei schon hier auf seine Kritik der teleologischen Geschichtsphilosophie und seinen Versuch, eine »Physik« der Geschichte zu konzipieren, verwiesen (vgl. W 1, Nr. 16, S. 578).

pulation zu sprechen, meinen aber doch nur das einzelne Exemplar einer Gattung. Dies hat letztlich methodologische Gründe. Wofern das erfahrungswissenschaftliche Erkenntnisideal, alles Naturgeschehen auf eine allgemeine Gesetzmäßigkeit zurückzuführen und die Objekte der Natur in einen klassifikatorischen Zusammenhang zu stellen, bindend ist, wird das Einzelne nur als Beispiel betrachtet. Abweichungen von der durchschnittlichen Norm sind möglich, die Besonderheit ist aber nicht als Individualität, sondern als Variante aufzufassen. Noch die unverwechselbarste Ausprägung, sei es einer Art, sei es eines einzelnen Lebewesens, fügt sich zoologischem Klassifikationsbemühen einerseits, der genetischen Erklärung hinsichtlich der Gründe ihres Auftretens in der Entwicklungsgeschichte der Arten andererseits. Wenn vom einzelnen Menschen als einem *Individuum* gesprochen werden kann, so liegt das *nicht* nur an der *Charakteristik* seiner *Physiognomie* oder seines *Verhaltens*. Dieses Kriterium, mit dem üblicherweise Individualität gleichgesetzt wird, ist aufgrund des unendlichen Variationsspielraums der Natur für jeden hoch entwickelten Organismus anwendbar - kein höheres Lebewesen ist mit einem anderen identisch. Die Individualität des einzelnen Menschen - philosophisch verstanden - gründet sich vielmehr auf seine Sprachlichkeit. »Die Naturkunde hat es nie mit Geistigem und nie mit Individuellem zu thun, und eine Sprache ist eine geistige Individualität. Im Unorganischen giebt es keine Individualität, die als für sich bestehendes Wesen betrachtet werden könnte, und im Organischen steigt die Naturkunde nicht bis zum Individuum herunter.«<sup>126</sup> Und zwar deshalb, wie man Humboldt ergänzen darf, weil hier von den Besonderheiten des einzelnen Tiers keine Aufschlüsse über die Art zu erwarten sind.\*

Humboldt bezieht sich hier auf die Sprache, seine These richtet sich gegen die »Eintheilung der Sprachen nach Art der Eintheilung der Naturgegenstände«.<sup>127</sup> Doch die Aussage ist unmittelbar auf den Menschen übertragbar. Nicht nur eine Sprache ist eine Individualität, sondern jeder einzelne, der sie spricht. Weshalb? Wir können es als erwiesen ansehen, daß »jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht«<sup>128</sup> innewohnt. Das Deutsche, Englische, Chinesische usw. enthalten für sie je spezifische Weisen, in denen sie auf die Welt zugreifen, in denen die »Verwandlung« der Gegenstände in Sprache<sup>129</sup> erfolgt. Sprache erschöpft sich jedoch nicht darin, die Gegenstände zu benennen, ihr Wesen besteht darin, »die Materie der Erscheinungswelt in die

---

\* Soweit der Mensch nur als Organismus zu betrachten ist, etwa in der Biologie, Medizin oder Pharmakologie, muß und kann der einzelne nicht als Individuum begriffen werden.

Form der Gedanken zu giessen.«<sup>130</sup> Nun wird die Sprache erst wirklich in ihrem jedesmaligen Gebrauch durch die Sprecher, sie hat »nirgends ein Daseyn [...], als in dem ewig sich wechselseitig erzeugenden Acte des Sprechens und Denkens.«<sup>131</sup> Und hier, auf der Ebene der Performanz\*, um es in moderner Terminologie auszudrücken, bedient sich der einzelne Sprecher ihrer in einer für ihn spezifischen Weise. Damit ist allerdings der Begriff des Individuums nicht hinreichend expliziert. Spezifität ist noch nicht Individualität, in diesem Sinn wäre die individuelle Sprache eines Sprechers allein schon aus der Kreativität des Sprachgebrauchs zu erklären. Und zwar insofern, als »man unter Sprache nur eben jene Allgemeinheit der Formen, Wörter und Regeln versteht, welche gerade verschiedenartiger Individualitaet Raum erlaubt.«<sup>132</sup> Individualität ist wohl durch die Sprache gegeben, sei es die Individualität des Kollektivs der Benutzer einer Sprache gegenüber einer anderen Sprachgemeinschaft, sei es die Individualität des einzelnen Sprechers gegenüber den anderen Sprachteilhabern. Ihren präzisen Sinn gewinnt die Aussage erst dann, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Sprechen immer auch Denken ist. Jedem Denkkakt liegt die Unterscheidung des Denkenden vom Gedachten zugrunde, das Wesen des Denkens ist Reflexion.<sup>133</sup> Im Denken erfährt sich der Denkende als Subjekt, das der Welt gegenübersteht. Aber auch Subjektivität ist noch nicht Individualität\*, jedenfalls solange nicht, wie Subjektivität identifiziert wird mit *sämtlichen*

---

\* Die Unterscheidung von Kompetenz und Performanz zeigt sich zwar erst in der modernen Linguistik in voller begrifflicher Schärfe, doch ist sie im Prinzip auch Humboldt geläufig. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Chomskys Terminus »Kompetenz« und Humboldts »Sprachfertigkeit« bedeutungsgleich sind. Für »Performanz« findet sich bei Humboldt kein vergleichbarer Terminus, der Sache nach ist der Begriff dennoch vorhanden, wie z. B. aus folgender Äußerung hervorgeht: »Ich habe bisher mehr von dem Sprechen, als von der Sprache gehandelt« (W 3, Nr. 7, S. 225). Freilich interessiert Humboldt die Performanz nicht in pragmalinguistischer Hinsicht, sondern nur insoweit, als sich allein im Gebrauch der Sprache die Individualität des einzelnen nachweisen läßt.

\* Für Humboldt ist die Subjektivität des Menschen schon vor der Sprache gegeben und begründet für sich genommen schon seine Individualität. »Da aller objectiven Wahrnehmung unvermeidlich Subjektivitaet beigemischt ist, so kann man schon unabhängig von der Sprache jede menschliche Individualität als einen eignen Standpunkt der Weltansicht betrachten« (W 3, Nr. 7, S. 223 f.). Demgegenüber bin ich der Auffassung, daß sich Individualität erst aus der Sprachlichkeit des Menschen ergibt, zumindest begrifflich schärfer fassen läßt. Deshalb ist auf die unmittelbare Fortführung der These der Akzent zu setzen: »Sie [die Individualität] wird aber noch viel mehr dazu [zu einer eigenen Weltansicht] durch die Sprache.«

Bewußtseinsinhalten des Ich, also auch Gefühle und Empfindungen einschließt. Subjekt zu sein, heißt vor allem, sich als von der Welt geschieden zu erfahren. Diese Erfahrung ist nur vermittelt der Sprache möglich. »Die Sprache beginnt daher unmittelbar und sogleich mit dem ersten Act der Reflexion, und so wie der Mensch aus der Dumpfheit der Begierde, in welcher das Subject das Object verschlingt, zum Selbstbewusstseyn erwacht, so ist auch das Wort da.«<sup>134</sup> Im Gebrauch der Sprache entdeckt das Subjekt seine Singularität, es begreift sich als Individuum. Die Individualität des einzelnen Menschen resultiert also aus zwei Momenten - seiner Subjektivität, in der er Ich und Nicht-Ich unterscheidet und seiner Kreativität, mit der er sich in einer für ihn spezifischen Weise im Medium der Sprache des Außen erkennend bemächtigt.

### 3.2.2. *Die Soziabilität des Menschen*

Dem Einzelnen ist mit der Sprache jedoch nicht nur seine Individualität, sondern auch seine Gesellschaftlichkeit gegeben. Die hiermit angesprochene Frage nach der menschlichen Soziabilität läßt sich, wenn wir den Problemkomplex Sprache - Denken weiterhin in bezug auf seine anthropologischen Gehalte verfolgen, in einer völlig anderen Weise beantworten, als es der englische Liberalismus mit seiner mehr oder weniger scharf vertretenen These von der egoistischen Natur des Menschen getan hat.<sup>135</sup>

Voraussetzung - noch nicht Erklärung - für die Soziabilität des Menschen ist sein Sprachbesitz als gattungsspezifisches Vermögen. Dieses Vermögen kommt jedem Einzelnen als natürliche Ausstattung zu, die Bedingungen seiner Realisierung dagegen sind gesellschaftlicher und geschichtlicher Natur. »Die Sprache ist aber kein freies Erzeugniß des einzelnen Menschen, sondern gehört immer der ganzen Nation [Gesellschaft] an; auch in dieser empfangen die späteren Generationen dieselbe von früher da gewesenen Geschlechtern.«<sup>136</sup> Dieser gemeinschaftliche Besitz verbindet zugleich die Individuen untereinander. Da aber die Sprache »nirgends, auch in der Schrift nicht, eine bleibende Stätte«<sup>137</sup> hat, kann sie nur im jedesmaligen Gebrauch durch ihre Sprecher »aufs neue erzeugt«<sup>138</sup> werden. In jedem Sprechen wird das Band zwischen den Menschen neu gewirkt.

Hieraus kann noch nicht die Möglichkeit friedlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen abgeleitet werden. Erst die Analyse dessen, was im Sprechen geschieht, trägt zur Klärung dieser Frage bei. Es wurde

bereits gezeigt, daß die Funktion der Sprache sich nicht in bloßer Informationsübermittlung erschöpft. Wer spricht, äußert nicht *etwas*, sondern *sich*, die Äußerung besagt nicht nur etwas über den objektiven Sachverhalt, auf den sich der Sprecher bezieht, sondern auch darüber, wie er ihn in seiner Subjektivität sieht. Dieser Doppelcharakter des *Sprechens* kommt in jedem *Gespräch* zum Tragen.

»Alles Sprechen ist auf Anrede und Erwiederung gestellt.«<sup>139</sup> Doch Rede und Gegenrede sind nicht dualistischen, sondern dialektischen Charakters. Aufgrund der Differenz von Gesprochenem und Verstandenem\*, die ihre Ursache in der Subjektivität allen Sprechens und Verstehens hat, mag es zwar scheinen, als ob es keine Verständigungsmöglichkeit zwischen den Individuen gebe. Nur darf der subjektive Aspekt des Sprechens nicht überbetont werden, weder dahingehend, daß die Individuen des Austauschs untereinander entbehren könnten, noch in die Richtung, daß die subjektiven Sehweisen unvereinbar einander entgegenstünden: Das Individuum benötigt im Gegenteil den Anderen, nicht nur um sich diesem in seinem Mitteilungsbedürfnis verständlich zu machen, sondern auch um sich im Gespräch *selbst* zu verstehen: »Der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andre[n] versuchend geprüft hat. [...] Die Denkkraft bedarf etwas ihr Gleiches und doch von ihr Geschiednes. Durch das Gleiche wird sie entzündet, durch das von ihr Geschiedne erhält sie einen Prüfstein der Wesenheit ihrer innren Erzeugungen.«<sup>140</sup>

Der Angesprochene wiederum versteht - bei aller Subjektivität seines Verstehens - »das gehörte Wort nur, weil man es selbst hätte sagen können.«<sup>141</sup> Das Miteinander-Sprechen ist »nur ein gegenseitiges Wecken des [Sprach-]Vermögens des Hörenden.«<sup>142</sup> (Diese These Humboldts bedarf im Lichte seiner Auseinandersetzung mit der konventionalistischen Zeichentheorie nicht mehr näherer Begründung.) So verweist alles Sprechen auf die »Einheit der menschlichen Natur«<sup>143</sup>, die mit dem allgemeinen Sprachvermögen gegeben ist. Allerdings bedeutet hier Einheit nicht Gleichheit, sondern im Gegenteil Verschiedenheit, freilich eine Verschiedenheit gemeinsamen Ursprungs. Das Menschengeschlecht besteht nicht aus »zahllose[n] zu Einer Gattung gehörende[n] Naturen«, sondern ist »vielmehr als Eine in zahllose Individuen zerspaltene«<sup>144</sup> zu betrachten. Ursache dieser Spaltung - sei es in Nationen, sei es in Einzelne - ist immer dasselbe »indivi-

---

\* »Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, [...], alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen« (W 3, Nr. 7, S. 228).

dualisierende Prinzip [...]: das Denken und Sprechen in einer bestimmten Individualität.«<sup>145</sup>

Zugleich aber ist die Sprache auch das vergesellschaftende Prinzip, das die Menschen zusammenführt. Der denkende Mensch erkennt sich wohl als Individuum, fühlt sich aber dennoch nicht atomisiert: Es ist »immer die Sprache, in welcher jeder Einzelne am lebendigsten fühlt, dass er nichts als ein Ausfluss des ganzen Menschengeschlechts ist.«<sup>146</sup> Die Andersartigkeit dessen, mit dem er spricht, ist trennend und verbindend zugleich. Das Fremde macht ihm sein Selbst bewußt und weckt doch in ihm den Drang nach Übereinstimmung. Er trachtet danach, »das Fremde sich, und sich dem Fremden zu assimilieren.«<sup>147</sup> Deshalb ist ihm die Konfrontation mit dem Fremden keine Bedrohung, sondern Erweiterung seines Weltverständnisses.

Die Sprache wird erst im Sprechen wirklich. Wo sie mehr als nur »den niedrigsten Zwecken und Bedürfnissen des Menschen«<sup>148</sup>, also alltäglicher Kommunikation oder Informationsübermittlung, dient, kommt es zum *Gespräch*. Von den Gesprächsteilnehmern spricht zwar »jeder mit der Voraussetzung der Möglichkeit [...] misverstanden zu werden. Jeder aber richtet auch sein Sprechen nach dem Verstehen des andern, und abhängig zugleich vom Meynen und Verstehen ist die Sprache allemal nur das gemeinschaftliche Resultat beider Sprechenden.«<sup>149</sup> Die Rede bedingt die Gegenrede, Individualität trifft auf Individualität, doch nicht um sich gegenseitig zu »verdrängen, sondern um aus der fremden und eignen einen neuen, fruchtbaren Gegensatz zu bilden.«<sup>150</sup> So erfüllt die Sprache vor allem im Gespräch ihren eigentlichen Zweck, das Verständnis, indem sie die Verschiedenheit der Individuen zwar bestehen läßt, aber doch auch vermittelt.<sup>151</sup>

In der durch die Sprache gegebenen Vermittlung zwischen den Individuen erfolgt weit mehr als bloßer Meinungs austausch der miteinander Sprechenden. Die Teilnehmer an einem Gespräch charakterisieren dieses ja immer dann als Meinungs austausch, wenn sie einander *nicht* näher gekommen sind. Entscheidend für ein gelungenes Gespräch ist also, daß sich aus dem Aufeinandertreffen von verschiedenen Individuen etwas Neues, ein »gemeinschaftliches Resultat«, entwickelt, das die Sprechenden hervorgebracht haben. Dieses Neue machen sich alsdann die Individuen auf ihre spezifische Weise zueigen.

Fassen wir zusammen: Die Sprache individualisiert und vergesellschaftet den Menschen gleichermaßen. Im sprachlichen Zugriff auf die Welt erkennt sich der Mensch als von ihr geschiedenes Subjekt: Er nimmt seine Umgebung immer auf seine ihm eigentümliche Weise wahr und eignet sie

sich nach Maßgabe seiner sprachlich vermittelten Erfahrungen denkend an. Das Instrument seiner Weltinterpretation, das er in für ihn spezifischer Weise einsetzt, steht seinen Mitmenschen gleichermaßen zur Verfügung - »die Sprache muss nothwendig zweien angehören.«<sup>152</sup> Dadurch befindet er sich immer schon in unauflösbarem Zusammenhang mit seinen Mitmenschen, d. h. der Gesellschaft, und zwar völlig unabhängig von deren jeweils gegebener historischer Formation. Insofern ist die Sprache nicht ein (»erfundenes«) Mittel des gesellschaftlichen Verkehrs der Individuen, sondern Voraussetzung desselben. Mit seinem Sprachbesitz ist zugleich die gesellschaftliche Natur des Menschen definiert.

Der einzelne mag sich aus der Gesellschaft zurückziehen und sich freiwillig isolieren, er bleibt doch ein Teil von ihr. Sein Denken mag in schroffem Gegensatz zu den Konventionen der Gesellschaft stehen und kann doch nicht seine Herkunft aus dem gesellschaftlichen Traditionszusammenhang verbergen. Ohnehin ist der Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft nur ein scheinbarer: Das Individuum steht wohl der Gesellschaft als erkennendes Subjekt gegenüber, benötigt diese aber zur Vergewisserung seines Selbst einerseits, zur Vertiefung seiner Individualität andererseits. »Die Selbstbildung kann nur an der Weltgestaltung fortgehen.«<sup>153</sup> Das weltabgewandte Individuum stagniert in seiner Entwicklung. Je mannigfaltiger nun die Anregungen sind, die auf das Individuum seitens seiner Umwelt einströmen, desto reichhaltiger wird sein Weltbild, desto wertvoller wird das, was es der Gesellschaft zu geben hat. »Alles [...] von der Nothwendigkeit, dass der aufglimmende Gedanke aus einem Andren zurückstrahle, Gesagte verstärkt sich, wenn diese Wechselberührung in grosser Verschiedenheit der Individualitäten Statt findet.«<sup>154</sup> Die Individualisierung der einzelnen führt also aufgrund der Nothwendigkeit der Rückkopplung eines jeden an das Ganze keinesfalls zur Fragmentierung der Gesellschaft. Im Gegenteil, das Ganze gewinnt durch seine Ausdifferenzierung, wie das Beispiel hervorragender Dichter<sup>155</sup> zeigt, die die Ausdrucksfähigkeit ihrer Sprache bereichern. Darüber hinaus zeigt dieses Beispiel, wie sehr auch das Genie, der Inbegriff einer entwickelten Persönlichkeit, bei all seiner Sprachmächtigkeit der gemeinsamen Sprache, in der es zu sprechen und denken gelernt hat, verpflichtet ist.

Es folgt aus dem Gesagten, daß der Verkehr der Individuen untereinander, soll er (persönlichkeits)-bildend<sup>156</sup> sein, friedlicher Natur sein muß, und - das ist in gesellschaftstheoretischer Hinsicht nach meiner Auffassung der wichtigste Aspekt von Humboldts Sprachphilosophie - auch friedlich sein



kann. Das Individuum bedarf des Austauschs mit anderen Individuen; wie sein Sprechen sich in Wechselrede vollzieht, so kommt auch sein Denken in Auseinandersetzung mit anderen Gesichtspunkten zustande. Anders hätte es überhaupt keinen Begriff von seiner Individualität - die Vielfalt ist Bedingung des Besonderen. Wo immer also eine Begegnung von Individuen stattfindet, ohne daß sie wechselseitig ihre jeweilige Individualität gelten lassen, ist das Gespräch seines eigentlichen Sinns, der Vermittlung verschiedener Individualitäten, beraubt. »Verständigung im Gespräch ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.«<sup>157</sup> Wer sich in ein Gespräch ohne die Absicht begibt, seinen Standpunkt kritischer Diskussion auszusetzen, wird nichts über die Verständlichkeit seines Denkens erfahren und auch nicht seinen Horizont um die Kenntnis einer fremden Individualität erweitern können. Ohne die wechselseitige Toleranz der Gesprächspartner, ohne ihr auf einander bezogenes Interesse kommt die anregende Wirkung der Begegnung mit dem Andersartigen nicht zur Entfaltung. Es liegt also im ureigenen Interesse des Individuums, nicht nur die Verbindung mit anderen zu suchen, sondern diese auch in ihrer Eigenart zu achten und bestehen zu lassen.

Die Untersuchung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft aus der Perspektive der Sprachphilosophie zeigt, daß Toleranz als allgemeine Maxime des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen sich mit dem Interesse jedes einzelnen deckt. Wer dieser Maxime zuwiderhandelt, schadet seinem eigenen Interesse. Und gerade deshalb, weil das eigene Interesse als zentrales Motiv des Handelns der Individuen zu betrachten ist - hier stimmt Humboldts Anthropologie völlig mit der englischen überein - ist die Bedingung der Möglichkeit einer friedlichen Gesellschaft gegeben.

Dieses Argument läßt sich auch erkenntnistheoretisch formulieren: In jedem Individuum ist eine es kennzeichnende besondere Sicht der Welt repräsentiert. Der immer subjektive Sprachgebrauch und damit verbunden der immer subjektive Charakter des Denkens relativieren jeden Wahrheitsanspruch. Deshalb hat kein Mensch das Recht, sich im Besitz einer Wahrheit zu wähnen und daraus Herrschaftsansprüche gleich welcher Art über andere abzuleiten. Daraus folgt für das Erkenntnis anstrebende Subjekt die Verpflichtung, grundsätzlich Zweifel an seinem Denken zuzulassen, durch sich selbst wie von anderen. Verschließt sich das Individuum der Diskussion sei-

nes Standpunkts, so beschränkt es sich - zu seinem Nachteil - zugleich auf die Relativität seiner Sicht der Welt.\*

Wir sollten nun auf einige naheliegende Einwände zu sprechen kommen, die sich ergeben, wenn man Humboldts Sprachphilosophie und die in ihr entwickelte Auffassung von der menschlichen Natur in empirischer Hinsicht betrachtet: Mit welchem Recht, so läßt sich fragen, kann eigentlich die Kreativität des menschlichen Sprechens postuliert werden, wo doch offensichtlich ein Großteil des beobachtbaren Sprachverhaltens von Stereotypen geprägt ist, immer gleich gebrauchte Wendungen auftreten, den Äußerungen einfachste grammatikalische Strukturen zugrundeliegen, von den Nuancierungsmöglichkeiten der Sprache kaum etwas zu bemerken ist? Äußert sich nicht gerade in der überwiegend konventionellen Ausdrucksweise der Sprecher ihre Unfähigkeit, sich von gesellschaftlich vorgegebenen Standards abzusetzen und damit letztlich ihre prinzipielle Unfreiheit? Oder: Sind nicht zu viele Gespräche von Aneinander-Vorbei-Reden, von Mißverständnissen, von der Absicht, einen Standpunkt durchzusetzen, gekennzeichnet, als daß ernsthaft von der befruchtenden Wirkung des Gesprächs, von der Bildung der Individuen durch Begegnung mit dem Fremden die Rede sein könnte? Wird nicht das Fremde eher als Bedrohung denn als Bereicherung des eigenen Weltbilds empfunden? Wie soll somit angesichts des konkreten Sprechverhaltens der Menschen aus ihrer Sprachfähigkeit ihre Sozibilität - und das heißt die Überwindung ihrer immer latenten, oft manifesten Feindseligkeit gegenüber ihren Mitmenschen - hervorgehen? Ist nicht die Anthropologie eines Hobbes realistischer, die nur in der staatlichen Gewaltandrohung gegenüber denen, die sich gesetzeswidrig verhalten, ein friedliches Zusammenleben der Menschen gewährleistet sieht?

All diesen Fragen liegt das Mißverständnis zugrunde, Humboldts Sprachphilosophie als eine empirische Theorie deskriptiven Charakters zu betrachten bzw. sie mit deren Kriterien zu messen. Zwar enthält Humboldts Sprachphilosophie auch Aussagen theoretischer Natur wie z. B. über den Spracherwerb des Kindes, die sich in der Wirklichkeit bewähren müssen, doch die

---

\* Aus der sprachlichen Bedingtheit der Erkenntnis folgt nicht die Unmöglichkeit von Erkenntnis schlechthin. Bei aller Subjektivität des Sprachgebrauchs - objektive Erkenntnis kann nur mittels der Sprache gewonnen werden. So wird Erkenntnis durch Sprache überhaupt erst ermöglicht wie auch begrenzt. Die Objektivität kommt dadurch zustande, daß sich der Erkennende Bedingungen wie Widerspruchsfreiheit und Prüfbarkeit seiner Aussagen unterwirft.

oben bezweifelten anthropologischen Aussagen Humboldts entziehen sich zwangsläufig der unmittelbaren empirischen Überprüfung. Humboldts Anthropologie erhebt zwar den Anspruch, wahre Aussagen über die Natur des Menschen zu formulieren, doch sind diese nicht - wie im englischen Liberalismus - aus einer spezifischen historischen Situation abgeleitet, sondern in seinem Sprachbesitz als natürlicher Gegebenheit begründet.\* Insofern kann auch nicht aus einer wie auch immer gearteten *gesellschaftlichen* Wirklichkeit ein Wahrheitskriterium bezüglich Humboldts Anthropologie bezogen werden. Es ist vielmehr die *natürliche* Wirklichkeit, an der Humboldts Theorie des Menschen zu überprüfen wäre, denn der Mensch als sprechendes Wesen ist ein Produkt der Natur. Da aber der Mensch nie anders als in gesellschaftlichem Zusammenhang stehend erscheint - die Sprache kann nicht einem einzelnen gegeben sein -, läßt er sich auch nicht in seiner natürlichen Ursprünglichkeit beobachten. Humboldts Theorie über die menschliche Natur kommt somit der Charakter einer regulativen Idee zu, deren Gültigkeit zwar nicht empirisch überprüft werden kann, die aber dennoch empirisch überprüfbare Erkenntnisse hervorbringt. Diese wiederum bestätigen die Fruchtbarkeit der sie inspirierenden Leithypothese.

Aufgrund der Geschichtlichkeit des menschlichen Seins ist die anthropologische Frage nach der menschlichen Natur neu zu akzentuieren: Nicht, wie der Mensch *ist*, sondern wie er *sein kann*, steht im Mittelpunkt der Untersuchung. Der englische Liberalismus glaubte, einige konstante Eigenschaften des Menschen erkennen zu können und gründete darauf sein ebendiesen invarianten anthropologischen Prämissen Rechnung tragendes Gesellschaftsmodell. Konkurrierende Gesellschaftsmodelle konnten und können\* immer mit dem Argument zurückgewiesen werden, sie seien dem Menschen wesensfremd. Sofern sich aber die Voraussagen bzw. die Verheißungen des Modells nicht erfüllen (der Liberalismus versteht sich ja nicht nur als erklärende Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, sondern empfiehlt sich darüber hinaus auch als einzulösendes Programm derselben), ist nicht

---

\* Trotz der verschiedenen geschichtlichen Manifestationen der Sprache, ihres Wandels im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Prozessen ist der Sprachbesitz des Menschen sein zentrales Merkmal, sind mithin Fragen nach der Natur des Menschen am Leitfaden der Sprache zu untersuchen.

\* So scheint die inzwischen offenkundige historische Niederlage des (real existierenden) Sozialismus jede Gesellschaftstheorie, die nicht mit dem Besitzstreben der Menschen rechnet, ins Reich der Utopie zu verweisen.

nur das Modell, sondern sind auch seine Prämissen kritischer Revision zu unterwerfen.\*\*

Inwiefern Zweifel an der Anthropologie des englischen Liberalismus angebracht sind, haben wir gesehen. Ihr kardinales Defizit besteht darin, daß sie die Vielfältigkeit menschlicher Kultur nicht bedacht hat. Andernfalls wäre ihr die Unhaltbarkeit dessen, die menschliche Natur statisch aufzufassen, bewußt geworden. Demgegenüber sind wir im Lichte der Anthropologie Humboldts gezwungen, den Menschen dynamisch zu betrachten. Es kann deshalb nicht gefragt werden, wie der Mensch eigentlich ist, zu untersuchen ist vielmehr die *Kraft* - um einen Terminus Humboldts zu verwenden -, die die mannigfaltigen Erscheinungsformen der Gattung Mensch hervorbringt. Der Begriff der menschlichen Natur umfaßt also nicht eine Reihe von unveränderlichen *Eigenschaften* - diese sind immer historisch akzidentiell, nicht essentiell - sondern humanspezifische *Fähigkeiten*, die in Abhängigkeit

---

\*\* Bei allem Fortschritt, den die liberale Gesellschaft gegenüber der feudalständischen bedeutet (Rechtssicherheit, Freizügigkeit, Wohlstandszuwachs etc.), sind doch wesentliche Voraussagen der Theorie nicht eingetroffen: Die Liberalisierung des Marktes hat nicht zu *allgemeinem* Wohlstand geführt, das Recht des Individuums auf Selbstentfaltung ist immer durch seine ökonomischen Möglichkeiten definiert, nicht durch seine Fähigkeiten, die Gewaltenteilung schützt nur bedingt vor Machtmißbrauch, zumal ohnehin längst Legislative und Exekutive weitgehend verschmolzen sind. Die Geschmeidigkeit des Liberalismus ist nicht zu bestreiten: Die sozialen Kosten beispielsweise, die durch die Anlehnung an die reine marktwirtschaftliche Lehre entstanden, machten die Notwendigkeit von Korrekturen deutlich und führten zu einem System vielfältiger sozialer Absicherungen, das die Risiken der Wettbewerbsgesellschaft einschränkte. Dessen ungeachtet ist aber, allen Reformen zum Trotz, die liberale Gesellschaft aufgrund ihrer internen Logik nicht imstande, *all* ihren Mitgliedern *dieselben* Entfaltungsmöglichkeiten zu bieten. Solange Individualismus als Besitzindividualismus interpretiert wird - in der Theorie wie im allgemeinen Bewußtsein - werden sämtliche Maßnahmen zur Dämpfung der Härten des Systems als im Grunde überflüssig betrachtet und konsequenterweise in Krisenzeiten als erste begrenzt, wenn nicht zurückgenommen. Jeder ist für seine Situation selbst verantwortlich, so das Credo des Liberalismus. Armut ist demzufolge selbst gewählt, wozu also noch durch staatliche Alimentation der Trägheit der Nicht-Besitzenden Vorschub leisten und die Besitzenden um die Früchte ihrer Arbeit bringen? Dieses Argument treffen wir nicht nur bei den liberalen Klassikern an: Es wird (kaum verhüllt wie z. B. in der Parole »Leistung muß sich wieder lohnen«) immer dann aufgegriffen, wenn die sozialreformerische Variante des Liberalismus zu einer unerträglichen Staatsverschuldung geführt hat. Kurzum: Unter den Prämissen des Besitzindividualismus ist eine Gesellschaft solidarisch verbundener Individuen ausgeschlossen. Damit ist freilich nicht der Individualismus an sich diskreditiert, sondern nur die Version, die den Menschen vor allem als nach Besitz strebendes Wesen begreift.

von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bzw. dem historischen Entwicklungsstadium der Menschheit zur Entfaltung gelangen können.

Die gesellschaftstheoretische Relevanz und, damit einhergehend, das gesellschaftskritische Potential eines so verstandenen Begriffs der menschlichen Natur sind offensichtlich: Auf der Grundlage von Humboldts Anthropologie läßt sich das Modell einer Gesellschaft entwerfen, in der jedes Individuum nach Maßgabe seiner Fähigkeiten sich selbst verwirklichen kann; konkurrierende Gesellschaftstheorien sind daraufhin zu prüfen, ob sie dem Kreativitätspotential der Individuen gerecht werden oder nicht doch implizite Bedingungen wie z. B. bestimmte Eigentumsbegriffe enthalten, die dem allgemeinen Recht auf Selbstverwirklichung entgegenstehen; in derselben Weise müssen existente Gesellschaften dem Kriterium der Chancengleichheit standhalten. Für Humboldts Gesellschaftsmodell ist nicht das So-Sein des Menschen ausschlaggebend, sondern die aufgrund seiner natürlichen Ausstattung mögliche Entwicklung zu einem sittlichen Wesen. Insofern ist es von dem Verdacht, utopisch zu sein, freizusprechen. Utopien erfordern einen anderen Menschen, einen Menschen, der seine elementaren Bedürfnisse aufgibt und unrealistische moralische Gebote befolgt. Vor allem aber zeigen sie keinen Weg auf, wie die von ihnen gepriesenen Zustände herzustellen seien. Humboldts Gesellschaftsmodell hingegen setzt zwar auch einen anderen Menschen voraus, als er je historisch in Erscheinung getreten ist, doch dieses Anders-Sein ist der menschlichen Natur nicht fremd, sondern in sie gelegt.

Historisch-konkrete Individuen mögen in ihrer aktuellen Beschaffenheit nichts gemein haben mit dem Menschen, der in Humboldts Gesellschaftsmodell angenommen wird, ihnen ist aber prinzipiell die Möglichkeit gegeben, sich ihm anzunähern. Bedingung dieser Möglichkeit ist ihr Sprachbesitz. Kraft dessen vermögen sie das Ideal zu erkennen und ihr Handeln danach auszurichten. Was die Sprache allgemein auszeichnet, scheint in jedem Sprechenden hindurch, freilich verschieden stark. An der mit der Sprache gegebenen Fähigkeit zu kreativem Sprachgebrauch hat jeder teil; findet das Wesen der Sprache als Medium des Denkens im *Gespräch* seinen eigentlichen Ausdruck, so ist die »Sprachfertigkeit« der einzelnen die Garantie dafür, daß der wahrhaft friedliche Austausch der Individuen gelingen kann.

Hat im englischen Liberalismus der Markt - ein historisch kontingentes Phänomen - Modellcharakter für soziale Beziehungen überhaupt, so ist es bei Humboldt die Sprache - ein natürliches, den Menschen charakterisierendes Phänomen. Der Wirklichkeit näher ist die englische Sozialtheorie, die

Angreifbarkeit der Theorie Humboldts liegt darin, daß sie eine zukünftige Perspektive ins Auge faßt. Die Voraussetzungen der geschichtlichen Möglichkeit, die Humboldt sah, mögen in ihrer Gegebenheit als nachgewiesen gelten, der Test der Möglichkeit setzt ihre Realisierung voraus. Alternative Gesellschaftsentwürfe sind naturgemäß zunächst im Nachteil gegenüber solchen, die sich realisiert haben, weil sie als unrealistisch diffamiert werden können - es ist schlicht unmöglich, das Bild einer besseren Gesellschaft »auszupinseln«, wie Adorno gegenüber den pragmatischen Sozialtechnikern der Popper-Schule bemerkt.<sup>158</sup> Je mehr sich aber die Uneinlösbarkeit der Versprechungen des Liberalismus im Verlaufe des historischen Experiments »bürgerliche Gesellschaft« erweist, desto dringlicher wird die Ausarbeitung von Alternativen. Deren Glaubwürdigkeit hängt davon ab, inwiefern sie einen gangbaren Weg ihrer Realisierung zu weisen vermögen. Damit ist die Frage nach der Möglichkeit und Bedingung geschichtlichen Fortschritts aufgeworfen. Gleichwohl es sich um ein geschichtsphilosophisches Problem handelt, hat Humboldt wesentliche Aussagen hierzu in seinen sprachphilosophischen Schriften formuliert.

»Die Sprache ist eine der Seiten, von welchen aus die allgemeine menschliche Geisteskraft in beständig thätige Wirksamkeit tritt.«<sup>159</sup> Weshalb? Sprechen und Verstehen beruhen darauf, daß die Sprachkraft der Kommunizierenden aktiviert wird. Im jedesmaligen Sprechen findet ein schöpferischer Vorgang\* statt, die Äußerung wird erzeugt, nicht von einem erlernten Verhaltensmechanismus ausgelöst. Aufgrund der schöpferischen Natur des Sprechens kann die Sprache niemals ein überschaubares Ganzes sein, sondern nur als die wirkende Kraft verstanden werden, die jeden einzelnen Sprechakt hervorbringt. Die Sprache ist nicht »Werk«, sondern »Tätigkeit«: »Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienhafte Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische seyn. Sie ist nemlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken[s] fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im

---

\* »Die Sprache, im einzelnen Wort und in der verbundenen Rede, ist ein Act, eine wahrhaft schöpferische Handlung des Geistes« (W 3, Nr. 8, S. 605).

wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die [gedachte] Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen. Denn in dem zerstreuten Chaos von Wörtern und Regeln, welches wir wohl eine Sprache zu nennen pflegen, ist nur das durch jenes Sprechen hervorgebrachte Einzelne vorhanden.«<sup>160</sup> Sprache in diesem letzten Sinn erfaßt nicht ihren wahren Umfang, nur Sprache als *Energieia* verstanden, wird der Totalität des Sprechbaren gerecht.

Die Dynamik der Sprache kommt in allem Sprechen zum Ausdruck: Jede einzelne Äußerung stellt für sich eine Handlung des Geistes dar, deren Ergebnis den Impuls einer erneuten geistigen Handlung abgibt. Das Gesprochene muß verstanden werden, aufgrund der Nicht-Identität von Gesprochenem und Verstandenem wird im Verstehensprozeß zugleich die Entgegnung vorbereitet: Das Sprechen vollzieht sich als Wechselrede. Unter inhaltlichen Gesichtspunkten betrachtet, erscheint das Sprechen als Aufeinandertreffen verschiedener Weltansichten. Die Dynamik der Sprache in ihrem notwendigen Ausdruck als Wechselrede geht folglich mit der Dynamik des Denkens einher. Ein Gedanke evoziert den anderen, so daß das Denken insgesamt als »fortschreitendes Entwickeln, eine blosse innere Bewegung, in der nichts Bleibendes, Stätiges, Ruhendes angenommen werden kann«<sup>161</sup>, anzusehen ist.

Entscheidend ist hierbei, daß das Denken nicht nur als dynamisch, sondern auch als *progressiv\** begriffen wird. »Das geistige Fortschreiten des Menschengeschlechts [wird dadurch] möglich, indem jede gewonnene Erweiterung des Denkens in den Besitz Anderer übergehen kann, ohne in ihnen der Freiheit Fesseln anzulegen, welche zur Aneignung, und zu neuer Erweiterung nothwendig ist.«<sup>162</sup> Wenn die Individuen im Miteinander-Sprechen ihren Gesichtskreis erweitern, so ist das nicht nur für die intellektuelle Entwicklung der Menschheit relevant, sondern auch für die moralische. Denn zugleich kommt die Idee der »Menschlichkeit, das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurtheile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen stellen, aufzuheben«<sup>163</sup>, ihrer Realisierung näher. Einander verstehen heißt nichts anderes als ebendiese durch Vorurteile errichteten Grenzen abzubauen.

---

\* Wie ich im nächsten Kapitel noch zeigen werde, hat sich Humboldt von der Kantschen Vorstellung einer linearen Entwicklung hin zu einem Ziel gelöst. Entwicklung heißt

stattdessen Entstehung immer neuer individueller Ausprägungen der Gattung Mensch.

Überwindung »einseitiger Ansichten« findet nicht nur im Gespräch von Individuen statt, sondern auch im kulturellen Austausch (d. h. »Gespräch«) zwischen den Nationen. »Die Erlernung einer fremden Sprache sollte daher die Gewinnung eines neuen Standpunkts in der bisherigen Weltansicht seyn.«<sup>164</sup> Die Völker, die zunächst durch ihre verschiedenen Sprachen getrennt sind, können sich durch die Möglichkeit der Überwindung von Sprachbarrieren wieder annähern. Die vorurteilsfreie Begegnung von Individuen, ihr von wechselseitigem Interesse aneinander getragener Gedankenaustausch, ihr Streben, im Miteinander-Sprechen ihre beschränkten Weltansichten zu erweitern, führt also, sofern dieses Gespräch sich interkulturell ausweitet, dazu, die »gesamte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe, als Einen grossen, nahe verbrüdeten Stamm zu behandeln.«<sup>165</sup>

Alle Menschen verdanken ihr Mensch-Sein der gemeinsamen Ausstattung mit Sprache und Vernunft. Durch die Sprache entfalten sie ihre Individualität, durch die Sprache erscheinen sie zugleich als Teil eines Ganzen, der einzelne als Angehöriger einer Nation, die Nation als Bestandteil der Menschheit\*. Das Fortschreiten der Menschheit ist daran zu messen, inwieweit sie sich der Idee der Menschlichkeit im Sinne einer »wohlwollende[n] menschliche[n] Verbindung des ganzen Geschlechts«<sup>166</sup> annähert. Wofern die Individuen ihre Individualität nicht als sich einander ausschließend,

---

\* Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppierung findet ihren Ausdruck in einer kollektivspezifischen Sprache und der von ihr hervorgebrachten Kultur: »Eine Nation hat freilich im Ganzen dieselbe Sprache, allein schon nicht alle ihre Mitglieder ganz dieselbe« (GS 5, Nr. 14, S. 396). Denn es bilden sich »durch den Umgang und gemeinsames Leben eigene Mundarten [heraus]. Dies findet sich vorzüglich innerhalb des Kreises wirklicher Nationalsprachen bei einzelnen Classen des Volks« (GS 5, Nr. 14, S. 386). Den Zusammenhang von Sprache und Sozialstruktur, der hier

thematisiert wird, werde ich nicht weiterverfolgen (vgl. hierzu W 3, Nr. 7, S. 251-291, Abschnitt »Von der Sprache in Beziehung auf die Verschiedenheit der in der Nation vorhandenen Individualitäten«). Nur erwähnt sei die soziolinguistisch relevante These Humboldts, daß die Sprache des Volks gegenüber der Bildungssprache keineswegs »restringiert« ist, sich sogar in mancher Hinsicht (z. B. unter dem Aspekt der Ausdrucksvielfalt) als überlegen erweist. Der »stolze Ekel, [...] mit dem noch so häufig jetzt auf Provinzial- und Volkssprache herabgesehen wird«, ist sachlich unbegründet (W 5, Nr. 12, S. 134). Eine angemessene Sicht der Volkssprache faßt diese nicht als degenerierte Hochsprache auf. Wäre die Volkssprache in ihrem Eigenwert allgemein anerkannt, würde dies zum Abbau schichtspezifischer Ressentiments beitragen, es »würden die höheren Stände und das Volk einander näher treten, die Cultur würde eine gesündere Richtung erhalten« (ebd.).



sondern sich bedingend begreifen, wofern mit dem »Gefühle der Individualität« auch »das Ahnden einer Totalität«<sup>167</sup> gegeben ist, kann die Menschheit menschlich werden.

Indem Individualität nur als aus einem Ganzen hervorgegangen betrachtet werden kann, stellt sich noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus sprachphilosophischer Perspektive. Bislang stand im Vordergrund, wie das Individuum infolge seines Sprachbesitzes zu seiner Identität findet; dabei wurde deutlich, daß dies nur im Austausch mit anderen gelingen kann. Mit dem kreativen Aspekt des Sprachgebrauchs, der aufgrund der Einheit von Sprache und Denken für sein Weltverständnis bestimmend ist, tritt zugleich ein Aspekt seiner Freiheit hervor.\* In dieser Hinsicht erscheint die Sprache als das Mittel autonomer Weltgestaltung des Individuums. Offen blieb aber, inwiefern der einzelne in seiner Entfaltung an die Sprache, in der er sich individualisiert, gebunden ist.

»Jedes Alter, jeder Stand der Gesellschaft, jeder berühmte Schriftsteller, ja, wenn man auf die feinsten Nuancen merkt, jeder geistvolle Mensch bildet sich mitten im Schooss seiner Nation, und allen verständlich seine eigne Sprache, verbindet mit denselben Wörtern anders modificirte Begriffe, und zieht nach und nach die gemeinschaftliche Sprache in diesen engeren Kreis, in die feinsten Falten des Gedankens, und der Empfindung hinein. Die Sprachen schmiegen sich allen diesen verschiedenen Nuancen an, sie sind sogar in dem Grade vollkommener, in welchem sie eine grössere Verschiedenheit mit Klarheit und Kraft auszudrücken vermögen. Allein diese Biagsamkeit, und dieser Umfang haben doch eine gewisse Gränze, und es gibt ganz unbezweifelte Weise Arten zu denken, und zu empfinden, die man nicht erwerben kann, wenn man sich von Kindheit an dieser, oder jener Sprache bedient. Denn wenn auch allenfalls jede Jedes auszudrücken vermag, so begeistert nicht jede zu Jedem, und in dieser erweckenden, begeisternden, und befruchtenden Kraft der Sprachen liegt ihr schönster und wichtigster Einfluss.«<sup>168</sup> Das Individuum entwickelt sein Weltbild innerhalb eines kognitiven Rahmens, den es mit den anderen Sprechern seiner Sprache teilt. Es kann den mit der Muttersprache erworbenen Erkenntnishorizont

---

\* »Alle Verknüpfung von Begriffen ist eine innerliche, geistige Handlung, und das Zusammenfassen der Rede zum Gedankenausdruck ein ebenso unerklärlicher Act der Freiheit, als das Denken selbst« (GS 6, Nr. 12, S. 361).

wohl erweitern, aber nicht überschreiten.\* »Der Mensch [wird] von der Sprache immer in ihrem Kreise gefangen gehalten«, er kann »keinen freien Standpunkt ausser ihr gewinnen.«<sup>169</sup>. Diese allgemeine erkenntnistheoretische These Humboldts wurde bereits erörtert, nun kann sie dahingehend präzisiert werden, daß es die Muttersprache ist, die als kollektive Vorstellungswelt ausschlaggebend für das Denken des einzelnen ist.

Erscheint auf diese Weise die Freiheit des Denkens relativiert, so gilt dasselbe auch für dessen sprachlichen Ausdruck - der kreative Gebrauch der Sprache ist regelgebunden. Die grammatische Struktur einer Sprache »setzt einen geregelten, auf Freiheit in Gesetzmässigkeit abzielenden Constructionstypus fest.«<sup>170</sup> Dieser »Constructionstypus« liegt allem Sprechen zugrunde\*\*, mit ihm sind zugleich die Strukturen des Denkens fixiert - »die allgemeine Grammatik [fällt] mit der Logik gewissermassen zusammen.«<sup>171</sup>

Die Sprache beschränkt den einzelnen also in zweierlei Hinsicht: Als gesellschaftlich entwickeltes Verständnis der Welt stellt sie den Rahmen dar, innerhalb dessen der einzelne seine Sicht der Welt und damit sich selbst definiert. Als System von (syntaktischen, semantischen, phonologischen etc.) Regeln legt sie die Ausdrucksmittel des Denkens fest. Gehört die *Sprachfähigkeit* zur natürlichen Ausstattung jedes einzelnen Menschen, so wird die *Sprache* nur gesellschaftlich hervorgebracht. »Die Sprache gehört mir an, weil ich sie so hervorbringe, als ich thue; und da der Grund hiervon zugleich

---

\* In diesem Sinn ist die These, daß im Erlernen einer fremden Sprache eine neue Weltansicht gewonnen wird, zu verstehen. Ein Sprecher kann zwei Sprachen gleichermaßen beherrschen und in beiden denken, die Vorstellungswelt der fremden Sprache ist ihm aber nur aus der Perspektive seiner eigenen zugänglich. Er kann die Sicht der anderen Sprache in die seinige integrieren, aber nicht zwischen den beiden Sichten wechseln.

\*\* Letztlich beruht Humboldts Anthropologie auf seiner Konzeption der Universalgrammatik. »Die allgemeine Grammatik ist der Kanon, auf den jede einer besondern Sprache bezogen werden muss. [...] Sie umfasst und entwickelt, was vermöge der Einerleiheit der Gesetze des Denkens und der wesentlichen Natur der Sprache, in allen Mundarten Gemeinsames liegt. [...] Der Typus wohnt, als Form des Denkens und des Ausdrucks, dem Menschen als Menschen, mithin allen Nationen ohne Ausnahme bei« (GS 6, Nr. 12, S. 342). Die Analyse dieser Konzeption und die Prüfung ihrer Haltbarkeit fällt in den Aufgabenbereich der Sprachwissenschaft, im Rahmen der Erörterung von Humboldts Gesellschaftstheorie behandle ich sie als nicht weiter zu begründende Prä-

misse derselben. - Humboldts Begriff der Universalgrammatik findet sich deckungsgleich bei Chomsky wieder: »Die Theorie der universalen Grammatik liefert somit ein Schema, mit dem sich jede spezielle Grammatik in Übereinstimmung befinden muß« (Chomsky 1980, S. 145).

in dem Sprechen und Gesprochenhaben aller Menschengeschlechter liegt, [...], so ist es die Sprache selbst, von der ich dabei Einschränkung erfahre. Allein was mich in ihr beschränkt und bestimmt, ist in sie aus menschlicher, mit mir innerlich zusammenhängender Natur gekommen, und das Fremde in ihr ist daher dies nur für meine augenblicklich individuelle, nicht meine ursprünglich wahre Natur.«<sup>172</sup>

Wir können nun zusammenfassen: Mit der Sprache sind Voraussetzungen wie Grenzen menschlicher Freiheit gegeben. Als vorgefundene Struktur definiert sie den Raum, innerhalb dessen der einzelne sich als Individuum begreifen und weiterentwickeln kann; als spontane, im Sprechen wirksame Kraft verkörpert sie die Freiheit des menschlichen Geistes. »Die Freiheit fordert die Gesetzmässigkeit zu ihrer Sicherung, und die Gesetzmässigkeit hat nur die Möglichkeit der Freiheit zum letzten Ziel.«<sup>173</sup> Auf diese Weise umschreibt Humboldt die Möglichkeit individuellen Ausdrucks im kollektiven System der Sprache. Dieser Satz könnte wörtlich in Humboldts politiktheoretischer Explikation des Freiheitsbegriffs erscheinen und würde in diesem Kontext das Verhältnis von bürgerlicher Freiheit und vom Staat gesetztem Recht umreißen. So folgt aus der Analyse der Sprache ein Modell der Beziehung von Individuum und Gesellschaft. Es ist unerheblich, daß die These, es könne nur eine gesetzmäßige Freiheit geben, ursprünglich wohl der politischen Philosophie entstammt, vielleicht auch der Ästhetik. Entscheidend ist, daß sie in der Beschaffenheit der menschlichen Natur ihre Bestätigung findet. Über die Analyse der Sprache läßt sich zwar die Natur des Menschen ergründen, doch die gesellschaftlichen Verhältnisse sind es, die entscheiden, ob sich das geistige Potential des Menschen entfalten kann. »Die Sprache [von ihrem Ursprung her betrachtet] ist Natur, und wird von jeder Unnatur verletzend berührt. Sie verlangt Freiheit und Allgemeinheit des Umgangs.«<sup>174</sup> Hieran ist jede Gesellschaft zu messen.

Kraft der Sprache tritt der Mensch aus der Zyklizität animalischen Daseins über in einen offenen und selbstbestimmten geschichtlichen Prozeß. Daß der Mensch im Verlaufe seiner Entwicklung menschlich wird, ist nicht zwangsläufig. Humanität im Sinne der freien Selbstbestimmung und des friedlichen Miteinanders aller Menschen ist trotzdem mehr als philanthropische Hoffnung: Die Idee der Humanität mag immer wieder durch »Selbstsucht«\* verschüttet werden, weil sie aber - ungeachtet ihrer moralphilosophi-

---

\* So waren z. B. die Eroberungsfeldzüge der Römer für Humboldt »selbstsüchtig« (W 3, Nr. 7, S. 148), weil sie die kulturelle Unterjochung der beherrschten Völker zur Folge hatten. Die Idee der Menschlichkeit verlangt, jedes Volk in seiner Eigenart bestehen zu

schen Herkunft - in der menschlichen Natur begründet ist, bricht sie immer wieder hervor und verweist auf die geschichtliche Möglichkeit des Menschen, zu sich selbst zu kommen. Diese Perspektive eröffnet bereits Humboldts Sprachphilosophie, erweitert wird sie im Lichte seiner Geschichtsphilosophie.

---

lassen. In dieser Hinsicht erscheint die bloße Ausplünderung eines Volks - in der Regel das Hauptmotiv einer Annexion - als ein erträgliches Übel, läßt sie dem besiegten Volk doch noch seine Identität.

## 4. Geschichte als Bildungsprozeß des Menschen

### 4.1. Geschichte als offener Prozeß

Geschichtsphilosophie und Wissenschaft(-lichkeit) schließen sich aus, sofern man mit Danto<sup>1</sup> das traditionelle Denken über die Geschichte für »substantialistisch« hält oder in Anschluß an Poppers Kritik des Historizismus<sup>2</sup> in der Geschichtsphilosophie methodologisch unzulässige »Prophezeiungen« entdeckt. Der Versuch, Humboldts Geschichtsphilosophie als zentrales Konstituens seines humanwissenschaftlichen Forschungsprogramms auszuweisen, muß sich mit dieser These auseinandersetzen. Denn obwohl weder Danto noch Popper explizit auf Humboldt zu sprechen kommen, das Odium der idealtypischen Konstrukte »Substantialistische Geschichtsphilosophie« und »Historizismus« behindert den unvoreingenommenen Zugang zu Humboldts Denken, und zwar wegen seiner zeitlichen wie systematischen Nähe zu Kant. Unternähme es die Geschichtsphilosophie tatsächlich, wie von der Kritik unterstellt, der Astronomie nachzueifern, und sagte Ereignisse späterer Jahrhunderte voraus, wäre sie von der Glaubwürdigkeit eines Nostradamus nicht weit entfernt.

Versuchen wir eine Widerlegung des Vorwurfs, Geschichtsphilosophie reklamiere für sich das prognostische Potential der Astronomie, indem wir uns einer Skizze der Idee der Universalgeschichte zuwenden, und zwar zunächst in ihrer Formulierung durch Kant und Schiller. Daneben, daß der Blick in die Quellen die Plausibilität der beiden Konstrukte in Frage stellt, wird der Boden sichtbar, dem Humboldts Geschichtsphilosophie entwächst.

Schillers geschichtsphilosophische Konzeption sgeht von der These aus, daß die Einzelwissenschaften, im speziellen Fall die Geschichtswissenschaft, in Dogmatismus erstarren, sofern sie sich als Selbstzweck betrachten. Ihr Vertreter, der »Brotgelehrte«<sup>3</sup>, ist sich nicht bewußt, daß er seine Tätigkeit der konzeptuellen Leistung des philosophischen Denkens verdankt, und um allgemeine Relevanz zu erlangen, seine Arbeit der Erforschung der Weltzu-

sammenhänge widmen muß. Sein Antipode, der »philosophische Kopf«, weiß, daß der Erkenntnisprozeß zu keinem Ende kommt, flüchtet sich aber nicht in die scheinbare Gewißheit der Dogmen, sondern begrüßt neue Forschungsergebnisse als das Ende von Irrtümern. Er verliert sich nicht im Detail, sondern wertet dieses hinsichtlich seiner Hypothese über die Welt. Diese besagt in ihrer allgemeinsten Fassung, daß nichts zufällig geschieht, weshalb sich für den Wissenschaftler die Aufgabe stellt, die Welt als vernünftig organisiertes Geflecht von Ursache und Wirkung im Bereich der Natur, von Mittel und Absicht in der menschlichen Sphäre zu rekonstruieren. Die menschliche Sphäre aber ist die Welt der Geschichte, die »Weltgeschichte«.

Wie sich Mitte des 18. Jahrhunderts die »Geschichten« zu der einen »Geschichte« verdichtet haben, wie sich also der Begriff der »Weltgeschichte« herausgebildet hat, muß hier nicht nachgezeichnet werden.<sup>4</sup> Der Begriff stand zur Verfügung und konnte philosophisch expliziert werden: Die Welt als einheitlichen Wirkungszusammenhang zu begreifen, war ja nicht Ergebnis historischer Forschung, sondern philosophische Annahme, die historisch-empirische Forschung erst anleiten sollte. Ohne eine solche Hypothese würde aufgrund der unzähligen Lücken in der Überlieferung »unsre Weltgeschichte nie etwas anders als ein Aggregat von Bruchstücken werden und nie den Namen einer Wissenschaft verdienen. Jetzt also kommt ihr der philosophische Verstand zu Hülfe, und indem er diese Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder verkettet, erhebt er das Aggregat zum System, zu einem vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen.«<sup>5</sup>

Nun tritt der Gedanke eines »vernunftmäßig zusammenhängenden Ganzen« nicht einfach als *deus ex machina* in die philosophische Diskussion, um verirrt den Historikern den Weg zu weisen. Vielmehr ist er vorbereitet durch die produktive Aneignung der Ergebnisse der Naturwissenschaften in Gestalt der klassischen Mechanik. Diese hatte die Möglichkeit demonstriert, unterschiedlichste Phänomene auf einheitliche Gesetze zurückzuführen. Insofern nun der Mensch als Teil der Natur begriffen wird, kann - ungeachtet der fachspezifischen methodischen Problematik - die Überzeugung geäußert werden, die Humanwissenschaften könnten sich analog den Na-

---

<sup>4</sup> Die Parallele zu Kant ist unübersehbar. Bei diesem heißt es, die Geschichte sei ohne den »Leitfaden der Vernunft« ein »planloses *Aggregat* von Handlungen«, mit ihm aber »wenigstens im großen, als ein System darzustellen« (Kant 1978 a, S. 48). Von solchen Übereinstimmungen abgesehen, verhält sich Schillers Vorlesung zu Kants Abhandlung nicht als Paraphrase, sondern als Komplement, weshalb ich beide Texte zur Erläuterung der Idee der Universalgeschichte, wie sie Humboldt vorgelegen hat, heranziehe.

turwissenschaften um gesetzesmäßige Erkenntnis bemühen. So leitet denn auch Schiller sein Programm einer integrierten Weltgeschichte aus der »Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts«<sup>6</sup> ab. Um die Grundannahme des universalgeschichtlichen Paradigmas in ihrer Formulierung durch Kant zu zitieren: »Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der *Freiheit des Willens machen* mag: so sind doch die *Erscheinungen* desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.«<sup>7</sup>

Ist solchermaßen der Gang der Geschichte als ein »vernunftmäßig zusammenhängendes Ganzes« von »allgemeinen Naturgesetzen bestimmt«, ist es nur noch ein kleiner Schritt, allerdings ein Fehltritt, dahin, die formale methodische Anweisung, Geschichte nach Maßgabe des naturwissenschaftlichen Erkenntnismodells zu verstehen, ins Materiale zu transformieren: Geschichte wird nicht mehr nur vom erkennenden Subjekt den Gesetzen der Vernunft gemäß rekonstruiert, sondern bekommt darüber hinaus Vernunft als Eigenschaft zugeschrieben, da die Natur in ihr einen, wenn auch »verborgenen«<sup>8</sup>, Plan realisiert. Hierfür lassen sich freilich keine *logischen* Gründe mehr angeben, sondern nur noch *psychologische*, was bei Schiller schon in der Wortwahl durchscheint: »Nicht lange kann sich der philosophische Geist bei dem Stoffe der Weltgeschichte verweilen, so wird ein neuer *Trieb* in ihm geschäftig werden, der nach Übereinstimmung strebt - der ihn unwiderstehlich *reizt*, alles um sich herum seiner eigenen vernünftigen Natur zu assimilieren [...].« Er ist »*geneigt*, was er als Ursache und Wirkung ineinander greifen sieht, als Mittel und Absicht zu verbinden.«<sup>9</sup> Den handelnden Individuen kann keine auf das Ganze der Geschichte gerichtete Absicht unterstellt werden; wenn Geschichte dennoch als »langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen«<sup>10</sup> erscheint, ist die Suche nach der »Naturabsicht« wenn nicht zwingend, so doch verständlich. Insofern kann die theologische Geschichtsauffassung - Weltgeschichte als Heilsgeschichte - freilich nur als säkularisiert, nicht als überwunden gelten. Doch sollte man den Gedanken der theologischen Imprägnierung der Geschichtsphilosophie Kants und Schillers nicht überbetonen, ansonsten man sich der Möglichkeit begibt, deren Verdienst um die Konstituierung eines neuen historischen Forschungsprogramms zu erblicken.

Um es zu wiederholen: Der Gedanke, daß historische Forschung einer das gesamte menschliche Handeln umfassenden Leithypothese bedarf, um nicht in von einander isolierte Einzelaktivitäten zu zerfallen, ist Prämisse des

universalgeschichtlichen Programms. Am hypothetischen Charakter dieser Annahme ließen Kant und Schiller keinen Zweifel aufkommen, was den teleologischen Charakter ihrer Geschichtsphilosophie deutlich abschwächt. »Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß *empirisch* abgefaßten Historie verdrängen wollte: wäre Mißdeutung meiner Absicht.«<sup>11</sup> Schiller präzisiert dies: Zunächst bringt der philosophische Kopf »einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Prinzip in die *Weltgeschichte*. Mit diesem durchwandert er sie noch einmal und hält es prüfend gegen jede Erscheinung. [...] Er sieht es durch tausend beistimmende Fakta *bestätigt* und durch ebenso viele andre *widerlegt*; aber solange [...] noch wichtige Bindungsglieder fehlen, [...], erklärt er die Frage für *unentschieden*, und diejenige Meinung siegt, welche dem Verstande die höhere Befriedigung [...] anzubieten hat.«<sup>12</sup> Bleibt noch zu bemerken, daß Schiller mit den technischen Aspekten historischer Forschung genügend vertraut war, um den Begriff des historischen Faktums nicht naiv zu gebrauchen: »Das Mißtrauen erwacht bei dem ältesten historischen Denkmal, und es verläßt uns nicht einmal bei einer Chronik des heutigen Tages.«<sup>13</sup>

Was berechtigt nun Kant - auf den ich mich im folgenden konzentrieren werde - dazu, in seine Geschichtsphilosophie die Idee eines Telos aufzunehmen? Wie bereits angeklungen ist, entsteht die Vorstellung von Geschichte als »vernunftmäßig zusammenhängendem Ganzen« durch einen Analogieschluß: Wenn die Natur gesetzmäßig erkannt werden kann und der Mensch Teil der Natur ist, gilt für die Erforschung menschlichen Handelns dasselbe wie für die Natur. Ist mit Hilfe eines Naturgesetzes ein *natürliches Ereignis* erklärt, kann eine Prognose über Ereignisse derselben Art erstellt werden. Triviales, aber instruktives Beispiel ist nach wie vor die Astronomie. Ist nun in der *Geschichte* eine Tendenz erkennbar, derzufolge sich eine bestimmte Entwicklung anscheinend zwangsläufig vollzieht, ist eine Prolongierung des Gangs der Geschichte über die Gegenwart hinaus möglich. Es gibt Gründe dafür, wie sich zeigen wird, die Analogie zwischen natur- und geschichtswissenschaftlichem Erkenntnisweg so vorsichtig auszudrücken. Konsequenter wäre nämlich zu formulieren gewesen: Nach

---

<sup>11</sup> Schnädelbach scheint »bei Kant die Differenz zwischen Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft undeutlich« zu sein. (Schnädelbach 1974, S. 11). Dies halte ich im Lichte dieses Zitats für fraglich; mit den Attributen apriorisch und empirisch sind doch die beiden grundlegenden Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit der Geschichte hinreichend unterschieden.



Feststellung erwiesener historischer Trends, die erfolgreich kausal erklärt worden sind, ist eine Prognose über den zukünftigen Verlauf der Geschichte zulässig. Aus der nachfolgenden Passage bei Kant, die Danto als Fundament seines Konstrukts »Substantialistische Geschichtsphilosophie« dient, könnte tatsächlich eine solch stringente Analogie abgelesen werden. »Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte [nach einem Plan der Natur] zu finden; und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen *Kepler* hervor, der die exzentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf; und einen *Newton*, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.«<sup>14</sup>

Natürlich hat Danto recht, wenn er betont, daß es keiner Geschichtsphilosophie gelungen sei, etwas den Leistungen der theoretischen Physik vergleichbares zu entwickeln.<sup>15</sup> Seine Analyse der Narrativstruktur historischer Forschung belegt zudem, daß dies schon aus prinzipiellen Gründen nicht gelingen kann, weshalb Kants Erwartung modifiziert werden muß. Insofern wird auch die Frage nach der logischen Rechtfertigungsmöglichkeit einer teleologischen Geschichtsphilosophie obsolet. Selbst wenn gesichert wäre, daß die Geschichte einen Zweck verfolgte, - er wäre nicht erfaßbar, denn der Sinn einer Handlung, sei es ein individueller Akt oder die sich über Jahrtausende erstreckende kollektive Handlung »Menschliche Geschichte«, ist erst ex post verständlich.<sup>16</sup>

Bestünde Kants Abhandlung nur aus ihrer ersten Hälfte, wäre Dantos Kritik nichts entgegenzusetzen und die Frage, was denn nun der Zweck der Geschichte sei, erübrigte sich. In der zweiten Hälfte finden sich jedoch zwei entscheidende Einschränkungen, die den teleologischen Charakter der ersten »Sätze« erfahrungswissenschaftlich relativieren. Die erste wurde bereits zitiert (Leitfaden a priori vs. empirisch abgefaßte Historie), die zweite folgt in Anschluß an die inhaltliche Bestimmung des Zwecks der Geschichte: »Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich - und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich - vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.«<sup>17</sup> Ergänzend sei hinzuge-

---

\* Ihre psychologische Rechtfertigung ist evident: Teleologische Geschichtsphilosophie ist der Versuch, dem »trotzlose[n] Ungefähr« (Kant 1978 a, S. 35) zu entrinnen.

fügt, daß mit der vollkommenen Staatsverfassung eine liberale gemeint ist. Die »ungesellige Geselligkeit«<sup>18</sup> des Menschen ist Triebkraft des Fortschritts, ohne daß es den handelnden Individuen bewußt ist. Kant war sich des Theologieverdachts einer solchen Aussage bewußt und hebt hervor: »Es kömmt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke.«<sup>19</sup>

Ich lege Wert auf die Feststellung, daß Kant es nicht unternommen und auch nicht vorgeschlagen hat, zu schreiben, was niemandem möglich ist, nämlich eine Geschichte, die das »Ganze der Geschichte«<sup>20</sup> überblickt. Diese Unterstellung Dantos beruht auf der einseitigen Betonung der teleologischen Momente in Kants Schrift bei gleichzeitiger Vernachlässigung der eben herausgestellten Einschränkungen.

Die Mißverständnisse, denen Kants Geschichtsphilosophie ausgesetzt ist, lassen sich mittels einer Akzentverschiebung ausräumen: Stellen wir uns vor, daß Kant die von ihm festgestellte Tendenz zur Versittlichung der Welt<sup>21</sup> nur auf *Naturanlagen* zurückgeführt hätte und nicht auch auf einen *Plan* der Natur. Seine Geschichtsphilosophie würde dann in der Frage aufgehen, wie sich die Anlage zur Vernunft entfalten könne. Die Historie würde unter der Frage betrieben, »was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben«<sup>22</sup>, einer Frage, deren Beantwortung nicht die Kenntnis des Ganzen der Geschichte voraussetzt. Die Frage nach der Möglichkeit einer weltbürgerlichen, d. h. gerechten Gesellschaft und den Bedingungen, unter denen diese sich realisieren kann, ist frei von teleologischen Implikaten und somit - jedenfalls im Sinne Webers - erfahrungswissenschaftlich zu bearbeiten.\*

Ein teleologisches Moment ist zwar de facto in Kants Geschichtsphilosophie enthalten, aber logisch nicht zwingend erforderlich, sofern Geschichtsphilosophie sich auf die Aufgabe beschränkt, die Einheit der Historie zu stiften. Kants Geschichtsphilosophie, von ihrer Teleologie befreit, birgt in sich zugleich das erfahrungswissenschaftlich einlösbare Gebot, Möglichkeit und Bedingung der Humanisierung der Gesellschaft auszuloten. Doch einen geschichtsphilosophischen Entwurf, in dem Universalgeschichte ohne Teleologie gedacht wird, hat erst Humboldt vorgelegt.

---

\* »Man sieht: die Philosophie könne auch ihren *Chiliasmus* haben« (Kant 1978 a, S. 45).

\* »Der wissenschaftlichen Betrachtung zugänglich ist nun zunächst unbedingt die Frage der Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke« (Weber 1968, S. 149).

Humboldts Bedeutung für die Geschichtswissenschaft wird sichtbar, wenn man sich folgende grundsätzliche Möglichkeiten, sich mit der Geschichte zu befassen, vergegenwärtigt:

Man erforscht vergangene Zustände der Gesellschaft unter den verschiedensten Fragestellungen. Ungeachtet der impliziten methodischen Problematik gilt hierbei Humboldts Diktum: »Die Aufgabe des Geschichtschreibers ist die Darstellung des Geschehenen.«<sup>23</sup> Oder, um die berühmtere Formel Rankes heranzuziehen: Geschichtsschreibung will zeigen, »wie es eigentlich gewesen«<sup>24</sup> ist.

Die forschungstechnischen Probleme, die sich dem so verstandenen Historiker stellen, werden im Rahmen der historischen Methodik erörtert. Ihre Funktion besteht wesentlich darin, das »Werkzeug des Historikers«<sup>25</sup> bereitzustellen.

In beiden Fällen werden jedoch Gegenstand und Möglichkeit seiner Erkenntnis vorausgesetzt. So unproblematisch es einem Historiker erscheinen mag, beispielsweise die Biographie einer historischen Person zu schreiben und sich hierbei des üblichen quellenkritischen Instrumentariums zu bedienen, unausgesprochen wird er doch einige Anleihen bei der Geschichtsphilosophie im weitesten Sinn genommen haben: Er ist von der Notwendigkeit historischer Forschung überzeugt; er hat eine bestimmte Meinung über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, andernfalls sich sein Protagonist in einem geschichtlichen Vakuum verlöre; vielleicht rekonstruiert seine vita einen individuellen Entwicklungsprozeß von naturgesetzlicher Zwangsläufigkeit. Vor allem aber weiß der Historiker sich und seinen Gegenstand in ein Kontinuum eingebunden, das er Geschichte nennt. Die theoretische Begründung der Rede von einem Kontinuum »Geschichte«, die übergreifenden Fragestellungen, die das Studium der menschlichen Vergangenheit über einen gelehrten Zeitvertreib erheben, dies zu entwickeln ist Aufgabe der Philosophie der Geschichte. Wie sie Humboldt löste, soll im folgenden nachvollzogen werden.

Wie bei Kant<sup>26</sup> wird die Idee der Einheit der Geschichte schon durch den Augenschein nahegelegt: »Es ist einmal zuviel offenbarer Zusammenhang unter den Ereignissen, als dass der dunklere nicht aufgeklärt, der scheinbar mangelnde nicht ergänzt werden sollte.«<sup>27</sup> Das ist Tatsachenbehauptung und Programm zugleich. Instruktives Beispiel für die Regelhaftigkeit menschlicher Geschichte ist die demographische Entwicklung, obgleich den beteiligten Individuen ihr Beitrag zum Bevölkerungswachstum als Ausfluß ihres freien Willens erscheinen mag. »Selbst die dem ersten Anblick nach

zufälligsten Ereignisse, wie Heirathen, Todesfälle, uneheliche Geburten, Verbrechen, zeigen in einer Reihe von Jahren eine bewundernswürdige und nur dadurch erklärliche Regelmässigkeit, dass auch die willkürlichen Handlungen der Menschen den Charakter der Natur annehmen, die immer einem nach gleichförmigen Gesetzen in sich zurückkehrenden Gange folgt.«<sup>28</sup> Manche gesellschaftlichen Zusammenhänge bezeugt also schon die Evidenz; Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist es darüber hinaus, solche zu konstruieren, die der unmittelbaren Beobachtung entzogen sind.

Daß aber Humboldts »Leitfaden« auf andere Weise durch die Geschichte führt als derjenige Kants, wird gleich zu Beginn der »Betrachtungen über die Weltgeschichte« deutlich. Beide behandeln den Menschen als Teil der Natur, doch bei Kant ist diese nicht mehr als Ausgangspunkt einer Entwicklung hin zur sittlichen Gesellschaft. Geschichtswissenschaft zentriert sich um die Frage, »was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben.« Bei Humboldt dagegen ist die Geschichte nicht aus ihrem Nexus mit der Natur zu lösen. Gegen Kant gerichtet schreibt er: »Aber diese [weltgeschichtlichen] Systeme haben meistens, ausser dem Fehler, nicht geschichtlich und am wenigsten weltgeschichtlich zu seyn, d. h. die Begebenheiten gewaltsam zu behandeln, und ganze Theile, die nicht in den sichtbarer verknüpften hineinpassen, zu übergehen, noch den, das Menschengeschlecht zu sehr intellectuell, nach seiner individuellen, oder gesellschaftlichen Vervollkommnung, die oft auch noch, als blosser Cultur, einseitig aufgefasst wird, und nicht genug nach seinem Zusammenhange mit dem Erdboden und dem Weltall, rein naturgeschichtlich, zu betrachten.«<sup>29</sup>

Humboldts These, die Geschichte müsse auch in einen Zusammenhang mit den natürlichen Rahmenbedingungen des Menschen gestellt werden, scheint auf den ersten Blick von Montesquieus »Geist der Gesetze« inspiriert. Montesquieu glaubte nämlich zeigen zu können, daß Herrschaftsform und Gesetze keine freien Schöpfungen der Gesellschaft sind, sondern sich in Anpassung an die natürliche Umwelt, die für die Entwicklung spezifischer Gesellschaftsformationen vor allem in ihren klimatischen Auswirkungen relevant sei, entwickelt haben. Der Grundgedanke ist folgender: »Wenn wirklich die Geisteshaltung und die Leidenschaften des Herzens unter andersartigem Klima äußerst unterschiedlich sind, müssen die Gesetze sowohl dem Unterschied dieser Leidenschaften als auch dem Unterschied dieser Haltungen entsprechen.«<sup>30</sup> In Ausführung dieser These folgert Montesquieu, daß selbst Despoten zu legitimieren sind, wenn sie dem klimatisch bedingten Charakter der Völker Rechnung tragen.<sup>31</sup> Jedoch ist in Montesquieus po-

litischer Theorie die Möglichkeit sozialen Wandels nicht mitreflektiert. Denn hat ein Volk erst einmal die seinem - für Montesquieu unveränderlichen - Charakter adäquate Regierung, ist seine Entwicklung abgeschlossen. Die zahlreichen historischen Bezüge in Montesquieus Schrift dienen nicht als Beleg einer geschichtlichen Entwicklung, sondern illustrieren lediglich die postulierte Abhängigkeit der menschlichen Gesetze von den natürlichen Gegebenheiten.

Die Geschichtslosigkeit des Denkens Montesquieus prägt auch sein Gewaltenteilungsmodell, das er in Anlehnung an das englische Vorbild konzipiert hat. Gewaltenteilung fungiert nicht als institutionelle Bedingung des gesellschaftlichen Fortschritts, sondern als Garantie für die Freiheit derjenigen - europäischen - Völker, die für sie aufgrund ihrer klimatischen Verhältnisse eine »geniale Eignung«<sup>32</sup> haben. Dem entspricht die ahistorische Fassung\* des Freiheitsbegriffs als »das Recht, all das zu machen, was die Gesetze gestatten.«<sup>33</sup>

Daß das System der sich gegenseitig beschränkenden Gewalten<sup>34</sup> wegen seiner Statik angreifbar ist, war Montesquieu bewußt. Nur konnte er ohne eine Theorie der geschichtlichen Entwicklung dieser Kritik wenig entgegensetzen. »Eigentlich müßten diese drei Befugnisse [Exekutive, Legislative und Jurisdiktion] einen Stillstand oder eine Bewegungslosigkeit herbeiführen. Doch durch den notwendigen Fortgang der Dinge müssen sie notgedrungen fortschreiten und sind daher gezwungen, in gleichem Schritt zu marschieren.«<sup>35</sup> Worin aber der »notwendige Fortgang der Dinge« besteht, bleibt offen.

Das Gewaltenteilungsmodell ist theoretischer Ausdruck einer gesellschaftlichen Pattsituation, in der sich Krone (Exekutive) und Bürgertum (zusammen mit dem Adel die Legislative) die Waage halten. Das Modell verliert in dem Moment seine empirische Adäquanz, in dem sich die sozialen Kräfteverhältnisse verändern. Die historische Entwicklung hat Montesquieus

---

\* Eine Erörterung von Montesquieus Gewaltenteilungslehre wäre eher in politikwissenschaftlichem Kontext zu erwarten. Hier interessiert aber nicht der Vergleich von Montesquieu und Humboldts politischer Theorie, sondern deren unterschiedlichen geschichtsphilosophischen Prämissen.

\* Demgegenüber hätte ein historisch dimensionierter Freiheitsbegriff - dies sei im Vorgriff auf Kapitel 5 gesagt - mit der wachsenden, nicht schon immer gegebenen Mündigkeit der Bürger zu korrespondieren. Der jeweilige Umfang der Freiheit ist natürlich auch bei Humboldt durch das Gesetz definiert.

Gewaltenteilungsmodell überholt, gleichwohl das Gewaltenteilungsprinzip Bestand hat.<sup>7</sup>

An Montesquieus Sicht des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft kann sich Humboldt also nicht orientiert haben. Denn die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse der Völker sind für Montesquieu nicht nur durch die Natur beeinflusst, sondern beinahe schon determiniert.<sup>\*\*</sup> Mithin scheidet die Möglichkeit der Emanzipation von der Herrschaft der Natur aus, die konstitutiv für Humboldts Geschichtsbegriff ist. Die Alternative zu Kants intellektualistischer Teleologie ist nicht die Rückkehr zu Theorien wie der Montesquieus, die Geschichtlichkeit und Entwicklungsfähigkeit des Menschen verkennen. Die Weltgeschichte im Sinne Humboldts verknüpft stattdessen intellektuelle (dynamische) und naturgebundene (statische) Aspekte des Menschen. Die ihr implizite Anthropologie denkt sich den Menschen als kraft seiner Vernunft entwicklungsfähig, aber doch in ständiger Auseinandersetzung mit der Natur begriffen, die ihm wesentliche Bedingungen vorgibt.

Das Menschengeschlecht ist eine Naturpflanze, wie das Geschlecht der Löwen und Elefanten; seine verschiedenen Stämme und Nationen Naturproducte, wie die Racen Arabischer und Isländischer Pferde, nur mit dem Unterschied, dass sich im Keim der Bildung selbst zu den Kräften, die sich in jenen, uns sichtbar, allein zeigen, die Idee der Sprache und Freiheit gesellt.«<sup>36</sup> Sprache und Freiheit sind also die Kriterien, die den Menschen qualitativ vom Tier unterscheiden.<sup>\*\*\*</sup> Im Besitz von Sprache und Freiheit tritt der Mensch aus dem Tierreich hinaus, wenngleich er Natur bleibt. Sprache und Freiheit lediglich als *differentia specifica* des Menschen zum Tier zu verstehen, wäre allenfalls innerhalb einer biologischen Klassifikation sinnvoll.

---

<sup>7</sup> Dessenungeachtet muß auf die Aushöhlung des verfassungsrechtlichen Prinzips der Gewaltenteilung in der heutigen politischen Praxis (Verschränkung von Exekutive und Legislative) zumindest hingewiesen werden.

<sup>\*\*</sup> Dieser Eindruck verstärkt sich, sofern man unter dem Begriff der Natur nicht nur die Umwelt des Menschen, sondern auch seine Ausstattung mit bestimmtem Charakter, Intelligenz etc. versteht. So sind z. B. die Inder »von Natur ohne Mut« (Montesquieu 1976, S. 259), die Japaner »grausam« (ebd. S. 266), die Spanier »ehrlich« (ebd. S. 292). Ob vererbt oder von der natürlichen Umwelt geprägt - diese Eigenschaften tragen wie die Umwelt zur Herausbildung spezifischer Gesellschaftsordnungen bei.

<sup>\*\*\*</sup> Inwiefern zwischen tierischer und menschlicher Sprache grundlegende Unterschiede bestehen, wurde im letzten Kapitel gezeigt (vgl. S. 90 f.).

Das Verhältnis des einzelnen Menschen zur Menschheit ist eine Beziehung von Teil und Ganzem: »Der Einzelne ist in Verhältniss zu seiner Nation nur in der Art ein Individuum, wie ein Blatt im Verhältniss zum Baum, ebenso kann die Stufenfolge der Individualität weiter gehen, von der Nation zum Völkerstamm, von diesem zur Race, von ihr zum Menschengeschlecht. Nur innerhalb eines gewissen Kreises kann dann der Untergeordnete vorwärts gehen, zurückschreiten, oder anders seyn.«<sup>37</sup> Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, wie es das Bild des Baums sinnfällig macht, ist nicht nur Thema der Soziologie. Um einen Geschichtsbegriff, der mehr meint als die bloße Vergangenheit, konstituieren zu können, muß die Philosophie der Geschichte den Zusammenhang der Individuen und Gesellschaften über alle Zeiten hinweg postulieren (und der Geschichtswissenschaft zum Nachweis anheimstellen).

Wenn der Baum für das Menschengeschlecht steht, ist ein längst abgefallenes Blatt ebenso sein Teil, an seinem Wachstum beteiligt (gewesen) wie ein historisches Individuum als Repräsentant der Menschheit zu deren Bestand und Entwicklung beigetragen hat. Das Individuum ist nicht als Monade aufzufassen, sondern in ein Ganzes integriert: Nur in der Gesellschaft ist das Individuum real. Dem einzelnen wird hiermit nicht seine Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit, eben seine Individualität, abgesprochen, jedoch kann sich diese nur innerhalb vorgegebener Grenzen entfalten. Inwiefern es sich bei diesen Grenzen um sprachlich-kulturelle handelt, haben wir gesehen.<sup>38</sup>

Um einem Mißverständnis entgegenzutreten: Humboldt personalisiert nicht Kollektive wie Nationen oder Rassen. Eine Nation ist kein Individuum, sondern eine Individualität. Oft wird der einzelne als Rad einer Maschine gedacht. Demgegenüber hat das Bild vom Baum den Vorzug, die Identität eines Kollektivs, sei es nun die Menschheit oder eine Nation, über die Zeiten hinweg zu veranschaulichen und nicht nur die Unentbehrlichkeit des Teils in bezug auf das Ganze zu demonstrieren. Zeitliche wie räumliche Ausdehnung des Menschen, seine sämtlichen Konkretisierungen sind unter den Begriff des Menschengeschlechts (gleichbedeutend: »Menschheit«) subsumiert.

Der Begriff der Menschheit nimmt in Humboldts Geschichtsphilosophie eine Schlüsselstellung ein. Als Gattungsbegriff, der der biologischen Klassifikation dient, ist er unproblematisch. In diesem Sinn wird er verwendet, wenn es heißt: »Das Menschengeschlecht entsteht auf der Erde, wie die Geschlechter der Thiere; es pflanzt sich so fort; vereinigt sich so in Herden [...].«<sup>39</sup> Nun ist aber im Begriff der Menschheit »die Idee der Sprache und

Freiheit« mitzudenken. Daraus folgt nicht nur die prinzipielle Anders- und Einzigartigkeit des Menschen, sondern auch seine Einheit als Gattung. »Der Mensch ist allein der Gattungsbegriff, und zwischen ihm und dem Individuum giebt es keine so festbestimmten und so durchgreifenden Merkmale, dass sich daraus neue Gattungsbegriffe bilden liessen.«<sup>40</sup> Das Sprachvermögen des Menschen bestimmt die Singularität seiner Gattung wie auch deren Einheit. »Die einzelnen Sprachen [des Menschengeschlechts] sind nicht als Gattungen [d. h. weitere begriffliche Untergliederungen], sondern als Individuen verschieden, ihr Charakter ist kein Gattungscharakter, sondern ein individueller.«<sup>41</sup> Nur aus Gründen der wissenschaftlichen Systematik sind Klassifikationen von Sprachen - oder Kollektiven, wie aufgrund des engen Zusammenhangs von Nation und Einzelsprache geschlossen werden darf - zulässig, »wenn man nur dabei die jeder wahren und constitutiven Classification widerstrebende Natur der Sprache im Auge behält.«<sup>42</sup> In Wirklichkeit aber ist »die Sprache« sowenig empirisch faßbar wie »die Menschheit«. »Sprache« und »Menschheit« sind vielmehr Konstrukte, in denen die unendliche und oft widersprüchliche Vielfalt menschlicher Individualitäten als zusammenhängend gedacht ist. »Die Naturkörper liegen für die sinnliche Wahrnehmung und Zergliederung als wirkliche Individuen da. Die Sprache ist, als wirklich und individuell, nur fragmentarisch im einzelnen Sprechen vorhanden, als Ganzes muss sie, wie ein wahres Gedankenwesen, aus dem Sprechen der Einzelnen auf irgend einem Raume und in irgend einer Zeit zusammengetragen werden.«<sup>43</sup>

Eng verbunden mit dem Begriff der Menschheit ist der Begriff der Geschichte. Es ist nicht sinnvoll, ohne einen Begriff vom Menschen über Geschichte zu sprechen wie umgekehrt sich der Begriff des Menschen erst in seiner geschichtlichen Dimensionierung umfassend erschließt.<sup>\*</sup> Ziehen wir zur ersten Orientierung für die Explikation des Begriffs der Geschichte

---

<sup>\*</sup> In Anschluß an Humboldts Philosophie wird für Droysen die Geschichtlichkeit des Menschen zu *dem* Unterscheidungskriterium zur Welt des Tiers. »Die Menschenwelt ist durch und durch geschichtlicher Natur, und das ist ihr spezifischer Unterschied von der natürlichen Welt« (Droysen 1977, S. 15). Daß sich diese Auffassung wesentlich Humboldts *Sprachphilosophie* verdankt, ist offensichtlich (vgl. ebd. S. 25 f.). Deren geschichtsphilosophische Bedeutung ist für Droysen unüberschätzbar. »Wenn ich W. v. Humboldt nenne [als Mitbegründer des damals modernen Denkens über Geschichte], so meine ich mitnichten nur seinen Aufsatz über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, dieser ist [...] ja nicht in seiner ganzen Kraft verständlich, wenn man nicht zugleich seine früheren ästhetisch-philosophischen, seine späteren linguistischen Arbeiten und die Systematik ihres Zusammenhangs mit erfaßt« (vgl. ebd. S. 52).



Droysens klassische Formulierung heran: »Aber über den Geschichten ist die Geschichte.«<sup>44</sup> Die einzelnen Ereignisse innerhalb der menschlichen Vergangenheit oder auch die Ereigniskomplexe - »Perioden«, »Epochen« -, in denen wiederum die Einzelereignisse zusammengefaßt werden, haben ihre Geschichte, ergeben aber zusammengenommen noch nicht *die* Geschichte.<sup>45</sup> »Geschichte« ist vielmehr ein Konstrukt, in dem die *Geschichten* unter dem Aspekt ihres inneren Zusammenhangs verbunden sind. »Geschichte« ist eine Art und Weise, die Geschichten zu betrachten. Sowenig die Gesamtheit der empirischen Individuen die »Menschheit« ist, sowenig bilden die Geschichten, deren Akteure ebendiese Individuen sind, die »Geschichte«. »Die Weltgeschichte [als realhistorischer Verlauf] ist [...] nur die unsichtbare Auflösung des Problems, wie - sey es bis zur Erschöpfung des Begriffs, oder bis zu einem, nach unbekanntem Gesetzen gesteckten Ziele - die in der Menschheit begriffene Fülle und Mannigfaltigkeit der [Geistes-]Kraft nach und nach zur Wirklichkeit kommt.«<sup>46</sup>

Das ist eine deutliche Abkehr von der Teleologie der Aufklärungsphilosophie, die Geschichte als linearen Fortschritt hin zur Herrschaft der Vernunft interpretierte. Wiewohl sich deren Bild von der Geschichte als *universell* verstand, wurde doch unverkennbar als Ziel der Geschichte eine Gesellschaftsform angesehen, die *okzidental*en Denktraditionen verpflichtet ist. Außereuropäische Völker sind nur insofern von weltgeschichtlicher Bedeutung, als sie einen Beitrag zur Entfaltung der Vernunft - im westlichen Sinne - zu leisten vermögen. Kant deutete demgemäß Geschichte als »einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung *in unserem Weltteile* (der wahrscheinlicher Weise in allen dereinst Gesetze geben wird).«<sup>47</sup> Davon abgesehen, daß die in der Parenthese ausgesprochene Vermutung, gemessen an der heutigen geschichtlichen Realität, Weitsicht verrät - die eurozentrische Perspektive der *Universalgeschichte* ist unverkennbar: »Die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur«<sup>48</sup> hat ihren Schauplatz letztlich doch in Europa und muß deshalb auch »in unserem Weltteile« zum Ziel kommen.

Humboldts Geschichtsphilosophie unterscheidet sich von der Kants nicht nur darin, daß er deren Eurozentrismus überwunden hat - die »in der Menschheit begriffene Fülle und Mannigfaltigkeit der Kraft« kommt zu allen Zeiten und interkulturell zum Tragen -, auch die Zielgerichtetheit der Geschichte wird bezweifelt: »Zu erwarten ist also nicht eine immer fortschreitende Vervollkommnung in dem Stückwerk von Zeit, Raum, und Daseyn, das wir übersehen, nicht die gepriesene, verheissene, gewissermassen

nur von unserem Fleisse abhängende der Civilisation, die kaum so zu nennen ist, und sich immer selbst in Ueberbildung ihr Grab gräbt.«<sup>49</sup> Kants - ursprünglich Horaz' - »Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!«<sup>50</sup> nimmt Humboldt nicht zurück, nur gibt er zu bedenken, daß daraus noch keine Garantie des zivilisatorischen Fortschritts erwächst. »Es ist sichtbar, dass das Schicksal das Geistig-Gebildete nicht achtet, und das ist die Unbarmherzigkeit der Weltgeschichte.«<sup>51</sup> Jederzeit kann die kulturelle Entwicklung von »Naturbegebenheiten, oder Barbarei«<sup>52</sup> unterbrochen werden. Die Einheit des Menschengeschlechts kann also nicht von der stetigen Verfeinerung von Geist und Kultur her begründet bzw. gedacht werden.

Wenn demgegenüber die Weltgeschichte mit Humboldt als immerwährende Abfolge verschiedenster Äußerungen menschlicher Kraft zu begreifen ist, ist die Frage nach deren Einheit neu zu stellen. Denn einerseits spiegelt der Begriff der Mannigfaltigkeit, ein weiterer Zentralbegriff der Philosophie Humboldts, die unübersehbaren Realisationen des Begriffs der Menschheit adäquater ab als der auf die Entfaltung der Vernunft eingeeengte Fortschrittsbegriff der Aufklärung; andererseits scheint er zunächst nur das System, in das Kant den Ablauf der Geschichte brachte, zu zerstören und vor dem »chaotischen Fluthen« der Wirklichkeit zu kapitulieren. »Das Seyn in der Zeit ist ein blosses Erzeugen und Untergehen, und die Erhaltung in demselben Zustand ist nur ein trügender Schein.«<sup>53</sup> Doch an »dies chaotische Fluten knüpft sich, da der Mensch einmal eine intellektuelle Natur ist, Geist und Idee an«<sup>54</sup>, die die Flucht der Erscheinungen überdauern. »So ist das Wichtigste in der Weltgeschichte [hier als Disziplin verstanden] die Beobachtung dieses, sich forttragenden, anders gestaltenden, aber auch selbst manchmal wieder untergehenden Geistes.«<sup>55</sup> Nun ist der Geist selbst nicht beobachtbar, wie man Humboldt präzisieren darf, wohl aber seine Tätigkeit und Objektivation in Gestalt der menschlichen Sprache. Wird der Begriff Geist in dieser Weise gefaßt, so läßt sich die Einheit der Weltgeschichte postulieren aufgrund der Zurückführbarkeit aller spezifisch menschlichen Aktivitäten auf die allen Menschen eignende Fähigkeit zu sprechen. »Die Sprache umschlingt mehr, als sonst etwas im Menschen, das ganze Geschlecht.«<sup>56</sup>

Die Einheit der Geschichte als sprachlich vermittelter Zusammenhalt der Menschheit kann nur *kausal*, nicht final, begründet werden. Dies ist durch die Bestimmung der Sprache als prinzipiell kreative, i. e. freie Objektivation des menschlichen Geistes bedingt. »Wenn man nicht auf alle Entdeckung

eines Zusammenhanges der Erscheinungen im Menschengeschlecht Verzicht leisten will, muss man doch auf irgend eine selbständige und ursprüngliche, nicht selbst wieder bedingt und vorübergehend erscheinende Ursach zurückkommen. [...] Diese Ansicht ist gänzlich von der der Zwecke verschieden, da sie nicht nach einem gesteckten Ziele hin, sondern von einer, als unergründlich anerkannten Ursach ausgeht.«<sup>57</sup> Das zentrale Postulat universalgeschichtlichen Denkens, die Einheit der Geschichte, wird also beibehalten, im Unterschied zu Kants Konzeption jedoch auf der Grundlage des Kausalprinzips einzulösen gesucht. Humboldts Philosophie ist damit - zunächst von ihrem Anspruch her - frei von teleologischen Gehalten. Wohl deshalb war Humboldt für Droysen »ein Bacon für die Geschichtswissenschaften.«<sup>58</sup>

Infolge der sprachphilosophischen Fundierung der Geschichtsphilosophie Humboldts läßt sich die Frage nach der Vernunft in der Geschichte neu beantworten. Kants Geschichtsphilosophie oszilliert noch zwischen säkularisiertem Chiliasmus und erfahrungswissenschaftlich orientiertem Denken, das die Einheit der Geschichte nur als Leithypothese behandelt (Geschichte als »Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur« vs. Charakterisierung ebendieser Aussage als »Leitfaden«). Die hierin enthaltene methodologische Problematik kommt immer dann zum Vorschein, wenn dem geschichtlichen Telos offensichtlich zuwiderlaufende Ereignisse gedeutet werden müssen. Was die Vernunft nicht wollen kann und dennoch geschieht, muß, wenn es sinnvoll sein soll, einer außerirdischen Vernunft zugeschrieben werden. Beispielsweise sind Kriege »Versuche, (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue [und bessere] Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen.«<sup>59</sup> So ist es bei Kant die Aufgabe der *menschlichen* Vernunft, die Vernunft der *Natur*, die sich im Prozeß der Geschichte realisiert, zu erkennen und aus dieser Erkenntnis heraus zu fördern, was die Natur plant. Autonom ist die menschliche Vernunft insofern, als es eine freie Entscheidung des Menschen ist, sie zu gebrauchen und sich in Einklang mit den Plänen der Vernunft der Natur zu setzen; begrenzt ist sie dadurch, daß sie das Ziel der Geschichte nur entdecken, nicht aber bestimmen kann.

Bei Humboldt dagegen sind Vernunft und Sprache begrifflich so dicht miteinander verwoben, daß sich jeder Gedanke an eine außermenschliche Vernunft verbietet. »Nicht daher aus wenigen Jahrtausenden herausgegrübelte, einem fremden, mangelhaft gefühlten, und noch mangelhafter erkannten Wesen [gleich ob Gott, planende Natur oder Vorsehung genannt]

angedichtete Absichten, sondern die *Kraft* der Natur und der Menschheit muss man in der Weltgeschichte erkennen.«<sup>60</sup> Wenn es überhaupt einen Zweck der menschlichen Geschichte gibt, dann den, daß die Kraft, die sie antreibt, ungebrochen bleibt und immer neue Erscheinungen hervorbringt. Es ist ein Fehler der bisherigen Geschichtsschreibung, »dass man die Vollendung des Menschengeschlechts in Erreichung einer allgemeinen, abstract gedachten Vollkommenheit, nicht in der Entwicklung eines Reichthums grosser individueller Formen sucht.«<sup>61</sup>

Zu verstehen, was es für Humboldt hieß, die in Natur und Geschichte wirkenden Kräfte zu erkennen, setzt eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kraft voraus. Nähern wir uns diesem Begriff zunächst nur indirekt, indem wir Gadamer's Explikation, die er am Beispiel der historischen Schule entwickelt hat, nachvollziehen. Um es vorwegzunehmen, ein rein philosophisch interpretierter Kraftbegriff, wie er sich bei Gadamer findet, dient dem Verständnis von Humboldts Kraftbegriff nur bedingt. Dennoch ist der Umweg über »Wahrheit und Methode« lohnend: Erstens, weil Gadamer's Buch eine allgemeine Orientierung über die Begrifflichkeit universalgeschichtlichen Denkens vermittelt, die auch in die vorliegende Studie - auf eine freilich im einzelnen nicht immer nachgewiesene Weise - eingegangen ist; zweitens, weil die Eigenart des Humboldtschen Kraftbegriffs erst aus der Konfrontation mit der Gadamer-Ranke'schen Version hervortritt.

»Jede Kraft ist nur in ihrer Äußerung«<sup>62</sup>, sagt Gadamer. Da ihr »Wirkungsmöglichkeit schlechthin« zukommt, ist sie immer mehr als die eine Wirkung hervorbringende Ursache. Insofern darf auch nicht von der Wirkung auf die zugrundeliegende Ursache geschlossen werden. Kraft als »ein innerer Überschuss über die zur Wirkung gehörende Ursache« ist »nicht von den Äußerungen her erkennbar oder meßbar«, sie kann »nur in der Weise eines Inneseins erfahren werden.« Wegen ihrer Unbestimmtheit, die sich darin zeigt, daß sie sich in beliebiger Weise äußern kann, ist Kraft »immer schon Freiheit.« Für den Historiker heißt dies: »Alles hätte auch anders kommen können, jedes handelnde Individuum hätte auch anders handeln können.«

»Kraft« ist also auch für Gadamer - bzw. Ranke, an den sich Gadamer anlehnt - Zentralbegriff historischer Forschung. Doch wird der Begriff in Gadamer's Deutung wirklich operabel? Sicher nicht, denn mit der Identifizierung von Kraft und Freiheit ist nichts gewonnen, es sei denn, der Freiheitsbegriff wird hergeleitet. Genau das geschieht auch, doch das Problem wird nur verlagert. Zunächst zitiert Gadamer Ranke: »Der Freiheit zur Seite

besteht die Notwendigkeit.« Man könnte nun erwarten, daß der Freiheitsbegriff aus dem Gegenbegriff der Notwendigkeit entwickelt wird. Doch »Notwendigkeit meint hier nicht eine die Freiheit ausschließende Verursachung, sondern den Widerstand, den die freie Kraft findet.« Der Zirkel schließt sich wenig später, wo es heißt: »Die Notwendigkeit ist selbst aus Freiheit und ist selbst bedingt durch die Freiheit, die mit ihr rechnet.« Nun ist »Notwendigkeit« auch als »Macht des Überkommenen« zu verstehen, wobei ebendiese Macht »vieles als unmöglich ausschließt« und das »Handeln auf das Mögliche, das offen ist«, beschränkt. Doch was »das Mögliche« ist, erfahren wir nicht. So läßt sich auch von diesem Begriff kein Rückschluß auf den der Kraft ziehen - der Begriff der Kraft bleibt inoperabel.

Sieht man von der zirkulären Struktur der Begriffsexplikation Gadamers einmal ab, stellt sich als weitere Frage, wie denn »Kraft«, die nur als »Innesein« erfahrbar ist, wie etwas, das weder »meßbar« noch sonst »erkennbar« ist, Gegenstand objektiver Erkenntnis sein kann. Offenbar hat Gadamer den Begriff der Erfahrung anders verwendet, als es sonst in der Wissenschaftslehre üblich ist. Denn was erfahrbar, aber nicht erkennbar ist, kann nur intuitiv erfaßt und damit eben nicht im Sinn der empirischen Wissenschaften »erfahren« genannt werden. (Eine weitere Unklarheit ergibt sich, wenn Kraft einerseits als »nicht erkennbar« gilt, dann aber von »geschichtlichen Wirkungen, die die geschichtlichen Kräfte *erkennbar* machen«, gesprochen wird.)

Es ist hier nicht zu erörtern, ob Gadamers Kraftbegriff tatsächlich demjenigen Rankes entspricht. Sicher aber bliebe Humboldts These, es seien die in Natur und Geschichte wirksamen Kräfte, nicht übergeordnete Absichten zu erkennen, dunkel, wollte man ihr den Kraftbegriff in seiner immanent philosophischen Deutung durch Gadamer zugrundelegen. Es empfiehlt sich deshalb, sich eines anderen Verwendungszusammenhangs von »Kraft« zu erinnern, nämlich dessen der Physik.<sup>7</sup> Interpretieren wir also Humboldts Geschichtsphilosophie im Lichte des physikalischen Kraftbegriffs und sehen wir, inwiefern sich hieraus eine erfahrungswissenschaftliche Orientierung der Geschichtswissenschaft begründen läßt.

Im Grunde muß der physikalische Kraftbegriff nicht in Humboldts Geschichtsphilosophie hineingetragen werden, wie eben vorgeschlagen, denn

---

<sup>7</sup> Diesen für mein Verständnis von Humboldts Geschichtsphilosophie wesentlichen Gedanken verdanke ich den Gesprächen mit Hann-Jörg Porath.

sie enthält ihn bereits, freilich in einer rekonstruktionsbedürftigen Weise. So heißt es programmatisch in den »Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte«: »Wenn man dies [die teleologische Geschichtsauffassung] mit Recht die *Philosophie* der Weltgeschichte nennt, so gilt es hier, wenn der Ausdruck nicht zu kühn ist, die *Physik* derselben. Nicht den Endursachen, sondern den bewegenden soll nachgespürt; es sollen nicht vorangehende Begebenheiten, aus welchen nachfolgende entstanden sind, aufgezählt; die *Kräfte selbst* sollen nachgewiesen werden, welchen beide ihren Ursprung verdanken.«<sup>63</sup> Begriff und Erkenntnisziel der Physik sind also in die Geschichtsphilosophie eingegangen, der Kraftbegriff muß demzufolge naturwissenschaftlich gedeutet werden. Darüber hinaus ergibt sich die Möglichkeit, den Kraftbegriff physikalisch aufzufassen, auch daraus, daß Humboldt eine der wirkenden Kräfte »Trägheit« nennt. Allerdings muß darauf hingewiesen werden, daß es sich bei Humboldts Kraftbegriff nur um eine analogisierende Begriffsbildung handelt, nicht um den ursprünglichen Kraftbegriff der Physik. (Nur der Einfachheit halber kann man von einem physikalischen Kraftbegriff sprechen). Natur und Geschichte sind verschiedene Welten, doch »bei dem Erforschen der geistigen [bleibt es] immer ein sicherer Weg, [...] die Analogie in jener [der ›Körperwelt‹] zu verfolgen.«<sup>64</sup>

»Was sind die treibenden Kräfte der Weltgeschichte? Es sind die bewegenden der Schicksale des Menschengeschlechts, und - im Ganzen und Großen betrachtet - die Kräfte der Zeugung, Bildung und Trägheit.«<sup>65</sup> Trägheit als treibende Kraft zu bezeichnen, mag paradox erscheinen, man sollte deshalb besser von wirkenden Kräften sprechen. Wenn wir uns nun im einzelnen den wirkenden Kräften in der Weltgeschichte zuwenden, ist im Auge zu behalten, daß sie immer als Ensemble tätig sind. Denn Geschichte ist nichts anderes als Resultante von Zusammenspiel und Aufeinanderstoßen der genannten Kräfte. Dies zeigt sich besonders dann, wenn man die Kräfte der Zeugung, Bildung und Trägheit in veränderter Reihenfolge analysiert.

---

\* Wenn Danto vor allem aufgrund des Beispiels Kant - nämlich wegen dessen Erwartung eines Newton der Geschichtswissenschaft - seine Substantialismusthese aufstellt und behauptet, die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts reklamiere für sich das prognostische Potential der Naturwissenschaft, so ist von diesem Vorwurf zumindest Humboldt nicht betroffen. In Humboldts Entwurf einer Physik der Weltgeschichte ist ausdrücklich vermerkt, daß der Gang der Geschichte nur »zum Theil mechanisch« ist, denn wo er »das Gebiet der Freiheit berührt, hört alle Berechnung auf« (W 1, Nr. 16, S. 582).

Durch die Kraft der Zeugung »entstehen neue Nationen, und neue Individuen, oder Umformungen alter, die neuen Entstehungen gleich kommen.« Diese Kraft steht am Anfang allen Lebens und ist nicht weiter erklärbar. Was sie hervorbringt, ist »nicht allmählich gebildet, sondern auf Einmal und aus dem Nichts hervorgegangen.« Die Entstehung neuer Nationen resultiert teils aus »Naturrevolutionen«, hat also »geographische, klimatische und physische Ursachen«; ebenso können sich als Folge »geschichtlicher Revolutionen« neue Nationen bilden. Schließlich kann »als Folge des einmal eingeleiteten Laufs der Begebenheiten« eine historische Individualität entstehen. Aber selbst im letzten Fall entsteht das Neue immer »auf Einmal«, darin gleichen sich biologische und historische Zeugung. Dem Historiker sind somit, sofern es ihm um die Rekonstruktion der Genese einer Individualität geht, prinzipielle Erkenntnisgrenzen gesetzt. »Alles Werden in der Natur, vorzüglich aber das organische und lebendige entzieht sich unserer Beobachtung. Wie genau wir die vorbereitenden Zustände erforschen mögen, so befindet sich zwischen dem letzten und der Erscheinung immer die Kluft, welche das Etwas vom Nichts trennt.«<sup>66</sup> Es gilt für die Entstehung der Sprachen wie für die Kunst - diese Beispiele Humboldts seien zitiert -, daß eine »geheimnisvolle Kraft« angenommen werden muß, die »plötzlich und auf Einmal«<sup>67</sup> zeugend wirkt: »Man kann einer vielfachen Reihe von Veränderungen nachgehen, welche die Römische Sprache in ihrem Sinken und Untergang erfuhr, man kann ihnen die Mischungen durch einwandernde Völkerhaufen hinzufügen: man erklärt sich darum nicht besser das Entstehen des lebendigen Keims, der in verschiedenartiger Gestalt sich wieder zum Organismus neu aufblühender Sprachen entfaltete.«<sup>68</sup> Die Kraft der Zeugung wirkt auch auf dem Gebiet der Kunst: »Beispiele von Krafterzeugungen, von Erscheinungen, zu deren Erklärung die umgebenden Umstände nicht zureichen, sind das [...] Hervorbrechen der Kunst in ihrer reinen Form in

---

Zu den Merkmalen eines Organismus, die auch die Sprachen aufweisen, gehört neben den Umständen ihres Entstehens (Zeugung aus dem Nichts) auch die Art und Weise ihrer Veränderung: »Denn jede Sprache ist doch, nur mehr oder weniger sichtbar, in Einem Gusse geformt, wird von Einem Geiste durchweht. Selbst in den Umwandlungen der Zeit und bei hinzutretendem fremdartigem Stoff stellt sich die alte Einheit wieder her, oder bildet sich eine neue. Immer [...] entsteht wieder [ein] von einem beseelenden Princip durchdrungener Organismus« (GS 6, Nr. 12, S. 341 f.). Es ist hervorzuheben, daß die Sprachen nur mit Organismen *verglichen* werden können, also *keine sind*. Denn im Gegensatz zum Organismus kennt die Sprache keine Entelechie. Sofern der Mensch durch Sprechen und Denken Mensch ist, beruht auf der Ziellosigkeit der Sprache Humboldts Deutung der Geschichte als offener Prozeß.

Aegypten, und vielleicht noch mehr die plötzliche Entwicklung freier, und sich doch wieder gegenseitig in Schranken haltender Individualität in Griechenland, mit welcher Sprache, Poesie und Kunst auf einmal in einer Vollendung da stehen, zu der man vergebens dem allmählichen Wege nachspürt.«<sup>69</sup>

Der Begriff der Zeugung ist selbstverständlich nur bedingt auf die Geschichte übertragbar. Wohl ist das Leben der Nationen, was Aufstieg, Blüte und Untergang angeht, mit organischem Geschehen vergleichbar, doch die Gesetzlichkeit, die natürliche Prozesse determiniert, gilt im Bereich der Geschichte nur noch eingeschränkt. Die Möglichkeit freien Handelns besteht freilich überwiegend auf der Ebene individueller Entscheidungen. »Die Freiheit erscheint mehr im Einzelnen, die Naturnothwendigkeit mehr an Massen und dem Geschlecht.«<sup>70</sup> Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit stellt sich also als soziologisches Problem dar. Und wie es für Humboldt charakteristisch ist, steht die Analyse der Sprache Modell für die Lösung dieses soziologischen Problems: »In der Art, wie sich die Sprache in jedem Individuum modificirt, offenbart sich [...] eine Gewalt des Menschen über sie. Ihre Macht kann man (wenn man den Ausdruck auf geistige Kraft anwenden will) als ein *physiologisches Wirken* ansehen; die von ihm ausgehende Gewalt ist ein rein dynamisches. In dem auf ihn ausgeübten Einfluss liegt die Gesetzmässigkeit der Sprache und ihrer Formen, in der aus ihm kommenden Rückwirkung ein Princip der Freiheit.«<sup>71</sup>

Neben der Kraft der Zeugung wirkt als zweite Kraft die Trägheit auf die geschichtliche Entwicklung ein. Sie »zeigt sich in dem animalischen, und im intellektuellen, moralischen, durch Gewohnheit und Leidenschaft animalisch werdenden Leben der Nationen und Einzelnen. Die Einförmigkeit der Aegypter, Indianer, Mexicaner u.s.f. ist eine Frucht dieser Kraft.«<sup>72</sup> Man kann darüber hinweggehen, daß Trägheit im exakten physikalischen Sinn keine Kraft ist, sondern die Eigenschaft der Körper, im Zustand der Ruhe zu verharren oder, falls sie in Bewegung sind, ihre Richtung und Geschwindigkeit beizubehalten - Trägheit ist eine Funktion der Schwerkraft. Entscheidend ist, daß deutlich wird, was dem physikalischen Phänomen in der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht: Ein Volk befindet sich in einer bestimmten Bahn, hat es erst einmal eine bestimmte Stufe der Kultur erreicht. Überwiegen seine animalischen Tendenzen, kann es die eingeschlagene Bahn nicht verlassen, es stagniert in seiner Entwicklung. Selbstverständlich ist in diesem Zusammenhang »animalisch« kein normativer Begriff, sondern verweist darauf, daß das Leben einer solchen Nation dem



natürlichen Kreislauf tierischen Lebens ähnelt. Die intellektuellen Fähigkeiten verkümmern, die gesellschaftlichen Beziehungen - das meint »moralisches Leben« - einer Nation erstarren unter dem Einfluß von »Gewohnheit und Leidenschaft«. Es ist also die Triebhaftigkeit des Menschen, die ihn nach Art der Schwerkraft an einen bestimmten historischen Punkt fesselt. Dabei ist es ohne Belang, ob es sich um eine noch unentwickelte Gesellschaftsformation wie z. B. ein Naturvolk handelt oder um eine Nation wie die Ägypter, die eine Hochkultur hervorgebracht haben. Denn gleich ob der Mensch von elementaren Trieben beherrscht wird und sich noch im Kreislauf der Natur bewegt oder ob er sich vom Überlieferten und seinen Gefühlen leiten läßt, in beiden Fällen ist er getrieben, nicht autonom.<sup>7</sup>

Die Kraft der Trägheit kann nur dadurch überwunden werden, daß man ihr eine andere entgegensetzt, das gilt für die unbelebte Natur wie für die Welt der Geschichte. Um die Lage oder Bahn eines Körpers zu verändern, muß Energie freigesetzt werden, die in aufgewandter Arbeit sichtbar wird. Die physikalische Tatsache hat eine Parallele in der Geschichte: Um eine bestimmte historische Situation überwinden zu können, muß der Mensch Arbeit aufwenden und die ihm eigenen Energien nutzen.

Kommen wir also zu der dritten und wichtigsten Kraft, die den Nationen ihre spezifische geschichtliche Richtung vorgibt, der Bildung: »Die Kraft der Bildung ist das wozu Nationen und Einzelne sich emporarbeiten. [...] Es giebt einen gewissen Cyclus allgemeiner Ideen, welche durch die Denk- und Empfindungskräfte der Menschen unmittelbar überall mehr von selbst vorhanden, als mitgetheilt sind. Es sind dies vor allem diejenigen, auf welchen Religion, Verfassung, öffentliches, häusliches und einsames Leben (also zugleich Vergnügungen, Philosophie und Wissenschaft) beruht. Sie vorzüglich sind die bildenden Kräfte der Nationen.«<sup>73</sup>

Von den Kräften, die auf die Geschichte einwirken, ist im Gegensatz zu den Naturkräften ähnlichen der Zeugung und Trägheit die Kraft der Bildung

---

<sup>7</sup> In einer weiterführenden Analyse des Trägheitsprinzips in der Geschichte sollte die psychoanalytische Trieblehre als mögliche Präzisierung der Andeutungen Humboldts zur Sprache kommen. Nahegelegt wird dieser Vorschlag auch durch folgende Bemerkung Humboldts: »Die Bewegung des Menschengeschlechts, welche die Weltgeschichte zeigt, entspringt, wie alle Bewegung in der Natur, aus dem Drange zu wirken und zu zeugen, und den Hemmungen, die dieser Drang erleidet« (W 1, Nr. 15, S. 571 f.). Hier scheint bereits Freuds These durch, nach der die infolge von Sublimierung gebändigten Triebe Quelle des kulturellen Fortschritts sind. Zur Antizipation psychoanalytischer Thesen bei Humboldt vgl. auch S. 223 f. dieser Arbeit.

diejenige, die der Mensch selbsttätig aus sich hervorbringt. Wirken Zeugung und Trägheit auf die Geschichte ein, so bringt die Kraft der Bildung erst Geschichte hervor - durch die Kraft der Bildung wird der Mensch zu einem geschichtlichen Wesen. Das Verhältnis, in dem die Kraft der Bildung zu den andern beiden Kräften steht, zeigt an, in welchem Maße Geschichte eine autonome Bewegung der Menschheit genannt werden kann.

»Bildung« beinhaltet zweierlei, den Prozeß, in dem sich etwas befindet und das - allerdings nie endgültige - Ergebnis dieses Prozesses. Der Begriff der Entwicklung ist von dem der Bildung verschieden: Entwicklung kennt ein Ziel, einen Endpunkt, Bildung nicht. Der Begriff des Fortschritts ist deshalb nur im Zusammenhang mit einer Entwicklung sinnvoll anwendbar, wird er dennoch hinsichtlich von Bildung gebraucht, sollte er das Unabschließbare, die Permanenz des Bildungsprozesses einschließen. (Daß sich diese scharfe Trennung in der sprachlichen Praxis nicht immer findet, auch bei Humboldt nicht, stellt ihre Notwendigkeit nicht in Frage.)

Was ferner den Prozeß der Bildung von dem der Entwicklung unterscheidet, ist der freie Entschluß, auf dem der Bildungsvorgang beruht. Die Pflanze entwickelt sich, der Mensch bildet sich. Der Begriff der Entwicklung ist also da anzuwenden, wo ein Prozeß mit Naturnotwendigkeit abläuft, Bildung ist auf die spezifisch humane Sphäre zu beziehen. Und sofern auch der Mensch Entwicklungsprozesse durchläuft - organische wie geistige (z. B. die Phase seines Spracherwerbs), ist der Begriff der Bildung für die Dimension des Geschichtlichen zu reservieren. Daraus folgt, daß sich in eine *nicht-teleologische* Geschichtsauffassung nur der Begriff der Bildung fügt. »Das Menschengeschlecht kann nicht als zu einem Zwecke bestimmt angesehen werden, der, wie ein Werk [...] einmal seinen Endpunkt erreicht. Es ist zu einem Entwicklungsgange bestimmt, in dem wir keinen endlichen Stillstand an erreichtem Ziele wahrnehmen, der vielmehr jeden solchen Stillstand, seiner Idee selbst nach, zurückweist.«<sup>74</sup> Deutlicher kann man sich nicht von der Teleologie der Aufklärung absetzen.

Wenn wir uns Humboldts Ergon-Energiea-Satz vergegenwärtigen, sehen wir, daß sich diese These letztlich sprachphilosophisch begründet: »Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. [...] Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energiea).«<sup>75</sup> Die Sprache nötigt also den menschlichen Geist zu beständiger Arbeit, in der er sich mit der Welt auseinandersetzt und Neues hervorbringen kann. Je mehr es nun der mentalistisch orientierten modernen Linguistik gelingt, die schöpferische Leistung

der Sprache, die Humboldt annimmt, modellhaft abzubilden und überhaupt erfahrungswissenschaftlicher Prüfung zugänglich zu machen, desto eher wird die sachliche Berechtigung einer nicht-teleologischen, offenen und dynamischen Geschichtskonzeption nachweisbar sein. Insoweit der Ansatz Chomskys zum Verständnis der kognitiven Strukturen des Menschen beiträgt und psycholinguistische Forschung überhaupt Dynamik und Kreativität als anthropologische Konstanten auszuweisen vermag, wird es zwingend, Geschichte im Sinne Humboldts als unendliche Erzeugung immer neuer Individualitäten zu denken.

Die grundsätzlich permanente Bewegung der Menschheit ist also dadurch bedingt und möglich, daß Sprache ihrer Natur zufolge keinen Stillstand kennt. Das, was Sprache hervorgebracht hat, nämlich »Bildung« als Objektivation des tätigen Geistes, wird selbst wieder zur bewegenden Kraft in der Geschichte, weil im Vorgang der Aneignung von »Bildung« die Sprachkraft aktiviert wird und sich im Verstehen ein Neues bildet. Die Schubkraft des menschlichen Geistes äußert sich darin, daß seine »Werke nicht bloss Grundlagen werden, auf die man fortbauen kann, sondern zugleich den wieder entzündenden Hauch in sich tragen, der sie erzeugt.«<sup>76</sup>

»Bildung« wurde bisher mit intellektueller Bildung gleichgesetzt. Der Begriff umfaßt jedoch mehr, »nemlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesammten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt.«<sup>77</sup> Deshalb ist zu unterscheiden zwischen »blosser Gelehrsamkeit« und »gelehrter Bildung«.<sup>78</sup> Im gebildeten Menschen ergänzen sich die Verstandeskkräfte mit seinen seelischen, die »bildenden Kräfte der Nationen« sind eben nicht nur die »Denk«-, sondern auch deren »Empfindungskräfte«. Im Bereich der Moral meint »Bildung« nicht allein die Erkenntnis des Sittengesetzes und seine äußerliche Befolgung, sondern zugleich einen Vorgang, aufgrund dessen die Erkenntnis des Sittengesetzes Teil der Persönlichkeit wird oder, psychologisch gesprochen, die Internalisierung einer für gültig erkannten Norm. »Ein Mensch hat moralische Bildung, wenn die Sittlichkeit in ihm zur Gesinnung geworden ist.«<sup>79</sup>

Die Geschichte eines Individuums ist die Geschichte seiner Bildung, dasselbe gilt auch für Nationen. Den Prozeß der Bildung hat man sich als stetiges Aufeinanderwirken von Welt und Individuum zu denken. »Dem Begriff der Menschheit in unsrer Person, sowohl während der Zeit unsres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren des lebendigen Wirkens, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt, als möglich, zu

verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung.«<sup>80</sup> Wenn Bildung in dauerhafter und immer umfassenderen produktiver Anverwandlung von Welt besteht und man zugleich »jede menschliche Individualität als einen eignen Standpunkt der Weltansicht betrachten«<sup>81</sup> kann, ist Bildung ein Prozeß der Individualisierung. Dabei führt die Individualisierung der Individuen nicht zur Atomisierung der Gesellschaft, denn sich bilden, heißt auch sprachlich und damit sich mitteilend die Welt zu erfahren.

Die Geschichte, das wurde mehrfach betont, hat kein Ziel, sondern ist eine ununterbrochene Abfolge mannigfaltiger Äußerungen der Idee des Menschlichen. Die Untersuchung der Kräfte, die die Geschichte bestimmen, zentriert sich um die Frage, inwieweit sie neue Varietäten (nicht Exemplare!) der Gattung Mensch hervorzubringen vermögen. Fassen wir zusammen: Die Kräfte der Zeugung und Bildung schaffen Neues, unterscheiden sich aber darin, daß nur die Kraft der Bildung willentlich eingesetzt werden kann. Im Gegensatz zu beiden steht die Kraft der Trägheit. Sie bewirkt historische Stagnation, die durch Zeugungs- und Bildungskraft wiederum aufgehoben werden kann. Trägheit war als die Kraft bestimmt worden, die den Menschen in seiner ursprünglichen Naturverwurzelung gefangen hält. Bildung dagegen ist als Arbeit des Geistes (also über das Prinzip ratio hinausführend) zu verstehen. Geschichte kann mithin als Resultante des Ineinanderwirkens von Geist und Natur aufgefaßt werden.<sup>7</sup>

Die These, die Arbeit des Geistes konstituiere Geschichte - nicht nur *re-rum gestarum memoria*, sondern auch *res gestae* -, ist nur vordergründig idealistischer Prägung. Gewiß ist Arbeit für Humboldt *nicht* - wie es in der materialistischen Geschichtsauffassung der Fall ist - zentrales Konstituens und damit zugleich *Movens* der Geschichte. Doch umgekehrt behauptet der Materialismus auch nicht in monistischer Weise - allenfalls in den »Köpfe[n] von Laien und Dilettanten«<sup>82</sup> - die Abhängigkeit des »Geistes« von der »Ökonomie« (zu der man hier »Arbeit« begrifflich erweitern darf). So sagt Marx: »Eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf

---

<sup>7</sup> Es ist hilfreich, sich das Geschichtsbild Humboldts am Individuum zu veranschaulichen: Ohne daß ein Ziel seiner Entwicklung vorausgesagt werden könnte, entfernt sich der einzelne Mensch von seiner ursprünglichen Natürlichkeit, indem er in die Sprache hineinwächst, dann aber denkend seiner selbst gewahr wird und mit zunehmender Bildung seine Bedürfnisse selbst bestimmt.

gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.«<sup>83</sup> Arbeit ist also keineswegs ein bewußtloses Verhalten der Menschen, sondern erst unter der Voraussetzung von Bewußtsein denkbar. Gerade in dieser Feststellung aber liegt die Möglichkeit begründet, Humboldts Geschichtsphilosophie statt idealistischer Spekulation eine realistische Konzeption zu nennen. Denn sofern menschliche Arbeit dadurch bestimmt ist, sich bewußt der Natur zu bedienen, sich mit ihr auszutauschen, schließt der Begriff der Bildung den der Arbeit ein. »Die Natur und er [der Geist] sind aber nicht im Kampf mit einander, indem er sich vielmehr ihrer und ihrer Zeugungskraft bedient.«<sup>84</sup> Durch das Implikationsverhältnis von Bildung und Arbeit klingen in Humboldts Geschichtsphilosophie materialistische Gedanken an, gleichwohl Arbeit im ökonomischen Sinn nicht als geschichtlich wirksame Kraft sui generis verstanden wird.\* Die Sphäre der Ökonomie ist also in Humboldts Geschichtsphilosophie mitgedacht, im Vordergrund steht jedoch das Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit, in dem sich alles menschliche Handeln vollzieht.

---

\* Dem Zusammenhang von Bildung und Arbeit werde ich erst im nächsten Kapitel anhand von Humboldts Schrift über die »Grenzen der Wirksamkeit des Staats« nachgehen. Hier genügt der Hinweis, daß der Bildungsbegriff Humboldts erst in seiner polit-ökonomischen Relevanz erschöpfend erfaßt ist.

\* Soweit Humboldts Philosophie die Frage Kants aufgreift, inwiefern sich in der Geschichte die Versittlichung des Menschen erweist, und die Bedingungen der Humanisierung der Gesellschaft untersucht, kann sie mit gutem Grund von den wirtschaftlichen Verhältnissen der Menschen als geschichtlich relevantem Faktor absehen. Humboldt hat zwar durchaus den Zusammenhang von Ökonomie und Moral erkannt: »Alle laster entspringen beinah aus dem misverhältniss der armuth gegen den reichthum. In einem lande, worin durchaus ein allgemeiner wohlstand herrschte, würde es wenig oder gar keine verbrechen geben« (GS 14, S. 129). Doch die Ökonomie ist nicht der ausschlaggebende Faktor für die Humanisierung der Gesellschaft. Wohlstand garantiert noch nicht sittliches Verhalten, so sehr dieses auch von der materiellen Situation der Menschen abhängt.

## 4.2. Das Individuum als Selbstzweck

Nehmen wir nun wieder die Frage auf, inwiefern sich Humboldt von Kants Geschichtsphilosophie abgrenzt und zugleich einen Gegenentwurf unterbreitet: Die teleologische Geschichtsauffassung kann aus zwei Gründen nicht richtungweisend für eine empirisch konzipierte Geschichtswissenschaft sein. Erstens hebt ihre Anthropologie zu sehr auf die Vernunftbegabung des Menschen ab und beschränkt den Fortschrittsgedanken dementsprechend auf die historische Entwicklung einer rationalen und gerechten Gesellschaft. Zweitens ist sie gezwungen, alles, was der Annahme einer kontinuierlichen Entwicklung hin zum geschichtlichen Telos zuwiderläuft, zu vernachlässigen oder »gewaltsam zu behandeln«, d. h. eine dem Menschen übergeordnete Vernunft zu postulieren oder - wieder mit einem Ausdruck Humboldts - »auszugrübeln«. Eine Geschichtswissenschaft dagegen, die den Gedanken der Einheit des menschlichen Daseins nicht aufgeben, aber an der Erfahrung als Maßstab der Erkenntnis festhalten will, muß die teleologische Perspektive umkehren: Die historischen Ereignisse werden kausal, nicht final interpretiert. Die kausal wirksamen Kräfte sind »oft physisch und animalisch«<sup>85</sup>, dann wieder geistiger Natur, denn »an alles dies chaotische Fluthen [der Weltgeschichte] knüpft sich, da der Mensch einmal eine intellektuelle Natur ist, Geist und Idee an«<sup>86</sup> und wirkt seinerseits, wie man ergänzen darf, wieder auf den Gang der Geschichte ein.

Die naturgeschichtliche Betrachtungsweise ist insbesondere für die Frühzeit der Geschichte angemessen. »Die Trennungen und Verbindungen, die Ansiedelungen und Wanderungen, welche in den ersten Uranfängen unsrer Geschichte, und noch über sie hinaus, Stämme gebildet und geschieden haben, gehören wohl grösstentheils geographischen, klimatischen und physischen Ursachen an.«<sup>87</sup> Doch mit zunehmender geschichtlicher Entwicklung schwindet der Einfluß der den Menschen *umgebenden* Natur, seine *innere* Natur wird geschichtsbestimmend. Die innere Natur des Menschen ist gekennzeichnet durch das Wechselspiel von Triebhaftigkeit (»Trägheit«) und Vernunft, wobei sich dieses Mit- und Gegeneinander auf individueller wie auch gesellschaftlicher Ebene beobachten läßt. Deshalb verlagert die Geschichte ihren Blick auf die »einzelne und gesellschaftliche Natur«<sup>88</sup> des Menschen - die naturgeschichtliche Perspektive wird zugunsten der gesellschaftsgeschichtlichen aufgegeben.

Man kann Humboldts Geschichtsphilosophie naturalistisch nennen, weil sie die ursprüngliche und nicht abreißende Naturgebundenheit des Men-

schen, seine Abhängigkeit von der natürlichen Umwelt hervorhebt. In dem Maße jedoch, in dem sie sich dem eigentlichen Gegenstand jeder Geschichtsphilosophie, dem Menschen und der Frage nach seiner Entwicklungsfähigkeit, nähert, entfernt sie sich von ihrer zu Beginn aufgestellten Forderung einer naturgeschichtlich orientierten Historie. Wenn dementsprechend der Bildungsgedanke ins Zentrum geschichtsphilosophischer Reflexion rückt, bedeutet das keine Rückkehr zu Kants Intellektualismus. Die Kritik, »dass man die Geschlechter der Menschen zu sehr als Vernunft und Verstandeswesen, zu wenig als Naturproducte betrachtet«<sup>89</sup>, wird nicht zurückgenommen. Denn Bildung wurde ja bestimmt als ein Prozeß produktiver Aneignung von Welt, in dem die intellektuelle *und* die psychische Seite des Menschen zu einer harmonischen Einheit verschmolzen werden. Bildung ist auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene eine ständige Auseinandersetzung mit der Natur - Bildung wird der - inneren - Natur abgerungen. Das bedeutet aber auch: Bildung macht frei.

Hiermit ist der Aspekt an Humboldts Geschichtsphilosophie angesprochen, der in bezug auf das Verständnis seiner politischen Theorie vielleicht am meisten interessiert, nämlich die Frage, worin ihr Beitrag zur Explikation des Freiheitsbegriffs besteht. Oder allgemeiner: Was hat Geschichtsphilosophie mit politischer Theorie zu tun? Das Problem der Funktion des Staats kann ohne eine zumindest implizite Anthropologie nicht angegangen werden. Der Staat ist sich ja nicht selbst Zweck, sondern hat seine Tätigkeit in bezug auf die Gesellschaft zu legitimieren. In Abhängigkeit davon, ob der Mensch nun für gut oder schlecht, egoistisch oder soziabel, statisch-natürlich oder dynamisch-geschichtlich gehalten wird, ist die Aufgabe des Staats zu bestimmen. (Seine Notwendigkeit an sich ist im Liberalismus jedenfalls unumstritten.) Jede Rekonstruktion einer beliebigen Staatstheorie hat deshalb die ihr zugrundeliegende Anthropologie transparent zu machen. Ob der Staat liberal oder autoritär verfaßt sein soll, ob er seinen Einflußbereich bis in die Privatsphäre ausdehnen oder erst im Konfliktfall tätig werden soll, dies zu beantworten setzt eine Vorstellung darüber voraus, ob die Individuen ihre Freiheitsrechte mißbrauchen oder sich vernünftig im ihnen zugestandenen Raum bewegen werden. Sieht man mit Humboldt den Menschen als ein sich veränderndes, lernfähiges Wesen an, wird es notwendig, die

---

<sup>89</sup> »Und nicht empfangen die Späteren das von den Früheren Gewonnene mühelos und ohne weiteres, sondern sie müssen das schon Durchlebte lernend gleichsam neuschaffen, arbeitend auch für sich gewinnen« (Droysen 1977, S. 27).

politikwissenschaftliche Frage nach dem Staat geschichtsphilosophisch zu fundieren. Wenn die historische Chance besteht, daß die Individuen aus Einsicht und nicht aufgrund staatlichen Zwangs die Rechte ihrer Mitbürger achten, kann der Aufgabenbereich des Staats in dem Maß eingeschränkt werden, in dem ebendiese Einsicht das allgemeine Verhalten bestimmt. Die Staatsfunktion wäre also historisch variabel zu bestimmen.

Jedes Individuum hat das Recht auf Selbstentfaltung, denn es ist »Zweck in sich«. <sup>90</sup> Dieses Recht ist beschnitten durch eben dasselbe Recht des Mitmenschen. Ein solchermaßen beschränktes Recht macht die Freiheit aus - des Menschen, sofern man ihn gattungsmäßig betrachtet, des Bürgers, sofern man ihn als gesellschaftlich organisiert nimmt. Wäre die Freiheit eines einzelnen unumschränkt, kollidierte dies mit dem Recht auf Selbstentfaltung eines anderen.

Woraus erwächst nun die Garantie, daß die Bürger den ihnen als Menschen zustehenden und seitens des Staats zugestandenen Freiheitsspielraum nicht überschreiten? Oder anders gefragt, was ist die Bedingung einer freiheitlichen Verfassung, was ist die Bedingung politischer Freiheit? Es ist die *freiwillige* »Achtung des fremden Rechts«. <sup>91</sup> Zwar ist die staatliche Androhung von Sanktionen für den Fall des Rechtsbruchs unentbehrlich, doch »einmal sind schon Gesetze nicht der Ort, Tugenden zu empfehlen, sondern nur erzwingbare Pflichten vorzuschreiben, und nicht selten wird nur die Tugend, die jeder Mensch nur *freiwillig* auszuüben sich freut, dadurch verlieren.« <sup>92</sup> Es ist die allgemeine Einsicht in die Notwendigkeit, die Sphäre des Mitbürgers zu respektieren, die den Zusammenhalt einer liberalen Ordnung gewährleistet. Wem diese Einsicht in den Charakter übergegangen ist - das meint »Tugend« -, der benötigt im Grunde kein Gesetz mehr. Und umgekehrt sind das Gesetz und die Sanktionen seiner Nichtbeachtung eigentlich nur für diejenigen gedacht, die nicht über diese Einsicht verfügen.

So wie der Bildungsbegriff bislang erläutert wurde, kann geschlossen werden, daß die freiwillige Achtung fremden Rechts eine Folge von Bildung ist bzw. auf ihr beruht. Wenn Bildung eine Gegenbewegung zum Prinzip der Trägheit oder - damit fast eins - der Triebhaftigkeit ist, dann ist der gebildete Mensch der, der seine Triebe beherrscht und in diesem Sinn *frei* zu nennen ist. Einer dieser Triebe ist »die Begierde der Menschen, immer über die,

---

\* Es muß darüber Klarheit bestehen, daß es hier nicht um tatsächliches Verhalten der Bürger geht. Humboldts Staatstheorie, auf die hier vorgegriffen wird, ist ein idealtypisches Konstrukt, das rationales - »gebildetes« - Verhalten der Bürger voraussetzt.



ihnen rechtmässig gezogenen Schranken in das Gebiet anderer einzugreifen.«<sup>93</sup> Was anderes als Bildung ist es, das diese Begierde eindämmt? Denn der gebildete Mensch weiß, daß er sich nur im Austausch mit anderen, sich ebenfalls frei - d. h. nur durch das Recht der anderen begrenzt - bildenden Individuen entfalten kann.

Jedes Individuum ist »Zweck in sich« - aus dieser Maxime wurde ein Bezug zum politischen Freiheitsbegriff hergestellt; der philosophische Freiheitsbegriff, wie er in der Rekonstruktion des Bildungsbegriffs sichtbar wurde, fungierte als Zwischenglied. Wie weit aber politische Freiheit auf die Freiheit des Willens zurückstrahlt, werden wir noch sehen.<sup>94</sup> Dieser Argumentzusammenhang bietet sich als Nachweis dafür an, wie sehr Humboldts Denken trotz aller bisher zutagegetretenen Differenzen der Philosophie Kants verpflichtet ist: »In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß* als *Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*.«<sup>95</sup> Der Mensch als Zweck an sich selbst benötigt zu seiner gattungsmäßigen wie individuellen Entwicklung Freiheit, und zwar Freiheit im oben genannten doppelten Sinne. Voraussetzung der Freiheit des Willens wie der politischen ist die Vernunft. Im Verhältnis zur historischen Durchsetzung der Vernunft kann die politische Ordnung freier verfaßt sein: Nur mündige Bürger sind der politischen Freiheit fähig. Insofern nun Bildung eine Leistung der Vernunft ist, sind die Freiheitsbegriffe Humboldts und Kants deckungsgleich. Nicht so akzentuiert wie bei Humboldt, doch immerhin angedeutet, findet sich auch bei Kant die Auffassung, daß die sukzessive Entwicklung der Rationalität sich in der gesamten mentalen Disposition der Individuen niederschlägt. Der »Hang und Beruf zum *freien Denken*« wirkt »allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird).«<sup>96</sup>

Betrachtet man jedoch Vernunft und Bildung hinsichtlich ihrer geschichtskonstituierenden Funktion, zeigt sich die Unterschiedlichkeit der bei-

---

Es hängt letztlich von der Untersuchungsperspektive ab, ob man das Trennende oder das Gemeinsame bei Kant und Humboldt für überwiegend hält. Gegenüber der englischen Liberalismustheorie - dieser Vergleich wird noch durchzuführen sein, gerade auch in bezug auf den Freiheitsbegriff - ist das unterschiedliche Verständnis von Freiheit seitens Kants und Humboldts unerheblich. Dagegen ist im Rahmen der Analyse von Humboldts Philosophie das Interesse auf deren spezifische Argumentation gerichtet. Deren Besonderheit wiederum wird nur durch die Betonung des - trotz aller sonstigen Übereinstimmungen - Differierenden erkennbar.

den Prinzipien. Die Vernunft ist eine »Naturanlage« des Menschen, die sich »nur in der Gattung, nicht aber im Menschen vollständig entwickeln«<sup>97</sup> kann. Sie ist das Mittel der Natur, die Menschheit an ihr historisches Telos heranzuführen, das »in nichts als im *Fortschreiten* zur Vollkommenheit besteht.«<sup>98</sup> Kant sagt allerdings *heran*führen, nicht *hin*führen, denn »nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.«<sup>99</sup>

Wird Geschichte in dieser Weise auf ein Ziel hin entworfen, relativiert sich der Grundsatz vom Menschen als Zweck an sich: Das Individuum erfährt zwar seinen Sinn darin, »so viel in seinen Kräften steht, [zum Fortschritt] beizutragen«<sup>100</sup>, doch es ist das historische Unglück der zu früh geborenen, nicht »selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können.«<sup>101</sup> Teleologisches Denken stellt das Individuum in einen Sinnbezug außerhalb seiner selbst; das Individuum wird hauptsächlich unter dem Aspekt seines Beitrags zur Annäherung der Gattung an die nach Vernunftprinzipien organisierte Gesellschaft gewürdigt. So gerät das Individuum als Selbstwert außerhalb des Blickfelds der Geschichtsphilosophie.

Demgegenüber hält Humboldt konsequent am Gedanken des Selbstzwecks der Individuen fest. Der Begriff der Menschheit als Bezugspunkt seines geschichtsphilosophischen Denkens enthält zwar die Vorstellung von Vollkommenheit, die Menschheit ist durchaus »als ein Ganzes zu höherer Vollkommenheit fortschreitend [zu] denken.«<sup>102</sup> Doch diese Vollkommenheit ist kein Ziel, das am Ende der Geschichte erreicht wird, auch nicht annäherungsweise, wie bei Kant. Das hätte in der Tat zur Folge, frühere Zeitalter und untergegangene Völker - auf unterer begrifflicher Ebene Individuen, überhaupt alle Individualitäten, die sich nicht einem solchen linearen Geschichtsbild fügen - für weniger vollkommen und damit für weniger wertvoll halten zu müssen. Die menschliche Geschichte nähert sich der Idee des Vollkommenen vielmehr insofern, als sie mit jeder Individualität, ob Volk oder einzelner, eine eigentümliche Variante der Idee des Menschlichen hervorbringt, die für sich, so sie das für sie Charakteristische, das in ihr verborgen ist, entfaltet, eine Vollkommenheit darstellt. Das gebildete Individuum als harmonisches Ganzes von Geist und Natur verweist auf die Idee der Vollkommenheit überhaupt, doch es kann immer nur eine

---

\* Mit dieser Idee ist im Kontext des Zitats die Vorstellung von wahrhaft gerechter Herrschaft gemeint; überhaupt gilt allgemein für die Geschichtsphilosophie Kants, daß jegliche Vollkommenheit, sei es der Kultur, der Vernunft etc., nur gedacht, nicht real erreicht werden kann.

Facette des Begriffs der Menschheit zur Vollendung bringen. »Der Einzelne kann das Ideal menschlicher Vollkommenheit nur von Einer Seite, nur nach Maassgabe seiner Eigenthümlichkeit darstellen.«<sup>103</sup>

Das Prinzip, jeden Menschen als einen Wert in sich anzusehen, hat selbstverständlich nichts mit moralischer Indifferenz zu tun, in praxi ist »nicht jede Varietät empfehlungswürdig, ja viele [sind] sogar tadelhaft.«<sup>104</sup> So kann man die Gesetze als Versuch des Staats interpretieren, die Entstehung neuer Varietäten des Verbrechens zu verhindern. Der Begriff der Menschheit schließt nicht kriterienlos jede neu auftretende Individualität ein, was immer den anderen in der Entfaltung seiner Eigentümlichkeit einschränkt, ist sittlich verwerflich und staatlich zu sanktionieren. »Wenn wir jemanden die Gesetze der Sittlichkeit übertreten, oder gegen die Richtigkeit der Begriffe auffallend anstossen, oder offenbar einen falschen Geschmack verrathen sehen, so sprechen wir ohne Anstand unser Verwerfungsurtheil aus, und arbeiten, soviel wir können, diesen Fehlern entgegen. Die Richtigkeit des moralischen Gefühls, des gesunden Verstandes und des Geschmacks erlassen wir schlechterdings niemanden.«<sup>105</sup>

Die Geschichte kommt durch das Prinzip Bildung zu ihrem Sinn, nicht durch ihre Orientierung auf ein Ziel. Bildung führt die Individuen nicht zu einem außerhalb ihrer selbst liegenden Ziel, sondern zu sich selbst. Wenn es nur sein Selbst entwickelt, ist das Individuum von jedem historischen Standort aus dem Sinn der Geschichte gleich nah. Denn der Sinn der Geschichte liegt darin, möglichst viele unterschiedliche, in sich ausgewogene Abwandlungen der Idee des Menschlichen hervorzubringen. Diese Individualitäten schließen sich vor dem geistigen Auge des Philosophen zum »Ideal der Menschheit« zusammen. »Das Ideal der Menschheit aber stellt so viele und mannigfaltige Formen dar, als nur immer mit einander verträglich sind. Daher kann es nie anders, als in der Totalität der Individuen erscheinen.«<sup>106</sup> Unter dem »Ideal der Menschheit« darf also nicht eine Norm oder ein vorbildlicher Zustand verstanden werden, an denen sich die einzelnen auszurichten hätten. Das Ideal der Menschheit ist vielmehr die oberste begriffliche Einheit, in der die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen der Idee des Menschlichen zusammengefaßt werden können.

Obwohl sich die Geschichte nicht einem Ziel entgegen bewegt, ist der Begriff des Fortschritts nicht obsolet. Denn zweifellos sind nicht alle gesellschaftlichen Verhältnisse der Bildung der Individuen gleichermaßen förderlich. Jede Veränderung der gesellschaftlichen Umwelt, die die Entfaltungsbedingungen des einzelnen erweitert, d. h. seinen Freiheitsspielraum

vergrößert, ist dementsprechend als Fortschritt zu interpretieren. Oder, wenn es der Wissenschaft gelingt, die Natur immer umfassender in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang zu erklären, ist das als Fortschritt der Erkenntnis zu bewerten. Oder, wenn die Individuen einander immer mehr in ihrer Andersartigkeit zu achten lernen, ist das ein Fortschritt der allgemeinen Moral. Die Geschichtsphilosophie Humboldts enthält durchaus lineare Momente. Ausdrücke wie »höhere Vollkommenheit«<sup>107</sup>, »Veredlung des Menschengeschlechts«<sup>108</sup>, »[Wissenschaft als] Stufe zum Letzten und Höchsten [des Menschen]«<sup>109</sup>, »höchster Gipfel [der Menschheit]«<sup>110</sup> und natürlich »Fortschritt« und »Fortschreiten« verwendet Humboldt immer wieder. Doch nirgends findet man eine materiale Explikation dessen, wie man sich den »Gipfel der Menschheit« denken muß. Das »Ideal reiner Menschheit«, eine andere Wendung, kann nur abstrakt bestimmt werden: »Da der Mensch als ein gemischtes Wesen Freiheit mit Naturnothwendigkeit verknüpft, so erreicht er nur durch das vollkommenste Gleichgewicht beider das Ideal reiner Menschheit. Zwar müsste, wenn die moralische Würde behauptet werden sollte, der Wille herrschen, aber nicht über eine widerstrebende, sondern mit ihm übereinstimmende Natur.«<sup>111</sup> Diesem Ideal kann sich jedes Individuum annähern, unabhängig von seiner spezifischen geschichtlichen Situation. Die »älteren Generationen« haben nicht allein gelebt, »um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben«<sup>112</sup>, wie Kant meinte.

Die Einheit von Geist und Natur haben die Griechen paradigmatisch verwirklicht. »Die Griechische Vorwelt dient uns zu einem Ideal,«<sup>113</sup> oder - weniger mißverständlich - als »Muster.«<sup>114</sup> Indem Humboldt vom »Muster«, das uns die »Alten« gegeben haben, spricht, schließt er die Vorstellung aus, man solle sie in direkter Weise zum Vorbild nehmen. »Man hat gefühlt, dass die Alten nicht eigentlich bestimmt sind, belehrend, sondern begeisternd zu wirken.«<sup>115</sup> Nicht die Lebensverhältnisse der Griechen sind Ideal, sondern die Form, in die sie ihr Leben brachten. Die begeisternde - d. h. die den Geist anregende - Wirkung dieses Ideals besteht darin, daß es dazu anspornt, unter veränderten historischen Umständen zu ähnlicher Harmonie zu gelangen. »Die Empfindungen, mit welchen wir auf die Alten zurücksehen, sind denjenigen ähnlich, welche der Anblick der schönen Natur überhaupt, [...], oder der aufblühenden Jugend in uns erweckt. Es ist eine vollendete *Form*, die sich uns zur Nachbildung darbietet, und wir empfinden es lebhaft, dass der Werth alles Gehalts, den wir zu erwerben oder besitzen vermöchten, nur auf der Möglichkeit beruht, ihn zu einer ähnlichen zu vereinen.«<sup>116</sup>

Das »Ideal der Menschheit« ist also einmal die begriffliche Einheit all ihrer charakteristischen Ausformungen, in seiner zweiten Bedeutung die von der historischen Situation prinzipiell unabhängige und damit jederzeit erreichbare Vollkommenheit eines bestimmten Charakters. Vom »Fortschritt der Menschheit« zu sprechen ist auch ohne finalen Bezug möglich. Es gibt einen »baaren Gewinn«<sup>117</sup> der Geschichte, und der besteht im Zuwachs an Werken des menschlichen Geistes, die geeignet sind, befruchtend auf die Bildung der Individuen zu wirken. Was die Entfaltung der Individuen begünstigt, fördert zugleich den Fortschritt der Menschheit insgesamt.

Hier ist ein Schnittpunkt der Probleme von Geschichtsphilosophie und politischer Wissenschaft erreicht. Doch bevor wir die Frage behandeln können, wie die politische Ordnung beschaffen sein muß, die dem Individuum als Selbstzweck entspricht, muß der Begriff des Individuums aus geschichtsphilosophischer Perspektive entwickelt werden: Das Individuum ist ja nicht einfach ein numerisch einzelnes, sondern ein einzigartiges. Dies läßt sich auch sprachphilosophisch begründen, ist erst jede individuelle Sprache ihrer Möglichkeit nach als eine unverwechselbare Weltansicht erkannt. Es postuliert aber auch die Geschichtsphilosophie, indem sie die Möglichkeit des Verstehens historischer Individualitäten grundsätzlich beschränkt sieht: *individuum est ineffabile*. »Bis auf einen gewissen Punkt lassen sich alle Plane und Raisonsnements eines Menschen ohne grosse Schwierigkeit entwickeln und auseinanderlegen; kommt man aber dahin, wo der Gedanke oder der Entschluss zuerst entstand, so befindet man sich auf einmal wie an den Grenzen einer unbekanntem Welt, aus der nur einzelne und abgerissene Erscheinungen plötzlich hervorspringen, indess sie selbst in undurchdringlichem Dunkel verhüllt liegt. Und doch sind es gerade diese ersten Triebfedern, diese innern Kräfte, die das eigentliche Wesen des Individuums ausmachen und ursprünglich alles in Bewegung setzen.«<sup>118</sup> Auch die Variation dieses Gedankens sei zitiert, denn sie gipfelt in einer entscheidenden These: »Es ist daher ein schlechterdings vergebliches Bemühen, das Wesen eines Menschen vollständig aus den Umständen, die auf

---

<sup>117</sup> Im Grunde sind die Grenzen zwischen Sprach- und Geschichtsphilosophie bei Humboldt fließend, das Problem des Verstehens historischer, überhaupt fremder Individualitäten läßt sich auch als sprachphilosophisches interpretieren: »Historisches Verstehen ist mithin nicht von grundsätzlich anderer Art als sprachliches Verstehen« (Gadamer 1975, S. 200). Aus Gründen der Darstellung, nicht aus systematischen, sind die Begriffe des Individuums, der Gesellschaft, des Menschen, der Freiheit etc. aus wechselnden Perspektiven zu untersuchen.

ihn eingewirkt haben, herleiten und durchaus begreifen und darstellen zu wollen. Wie tief man eindringen, wie nah man zur Wahrheit gelangen möchte, so bleibt immer doch Eine unbekannte Grösse zurück: die primitive Kraft, das ursprüngliche Ich, die mit dem Leben zugleich gegebne Persönlichkeit. Auf ihr beruht die Freiheit des Menschen, und sie ist daher sein eigentlicher Charakter.«<sup>119</sup>

Ziehen wir nun einige Folgerungen und fragen zunächst, was Humboldts Begriff des Individuums für das Verständnis der Formel vom Menschen als Zweck an sich bedeutet: Den Menschen als Selbstzweck zu betrachten, ist ursprünglich auf spekulativem Wege gewonnenes moralisches Gebot. Nun aber muß die Moralphilosophie nicht mehr den Individuen ihren Zweck *verleihen*, denn die Geschichtsphilosophie bzw. die ihr zuarbeitende Anthropologie postuliert, daß den Individuen ihr Zweck schon *innewohnt*. Nicht allein das »moralische Gesetz«<sup>120</sup>, sondern schon »die ewig unveränderliche Vernunft«<sup>121</sup> bestimmt deren Zweck. Und der Zweck des Individuums kann nur darin liegen, daß die »primitive Kraft« seines »ursprünglichen«, noch unverbildeten Ichs zur Wirkung kommt. Ebenso wie die Geschichte ihren Zweck in sich birgt, trägt auch das Individuum den seinen in sich, der freilich geschichtlich realisiert werden muß. Gerade weil das Individuum nur bis zu einer gewissen - vom Stand der Humanwissenschaften abhängigen - Grenze erkannt werden kann, ist es als autonome Vernunft zu denken. Und als autonome Vernunft setzt es seine Zwecke selbst oder - in toto - sich selbst zum Zweck. Damit hat Humboldt das chiliastische Denken, das Kant noch nicht zu einer teleologiefreien *Philosophie der Geschichte* finden ließ, definitiv der *Geschichte der Philosophie* überstellt.

Den empirischen Wissenschaften kommt die Aufgabe zu, die These, das Individuum sei autonom und singulär, zu untermauern.\* Die Erkenntnis der Singularität des Individuums beruht auf einer Paradoxie: Gerade weil es empirisch nicht restlos hintergebar ist, muß sie als empirisches Phänomen begriffen und das Individuum als selbständige Entität aufgefaßt werden. Wäre es in seinen Handlungen, in seinem Denken und Fühlen gesetzmäßig zu erklären, wäre es keine Besonderheit mehr. Was sich aber gesetzmäßiger Erkenntnis entzieht, ist frei. Die Freiheit des Individuums, die Freiheit des

---

\* Beide Bestimmungen für den Zweck der Individuen hat Humboldt vertreten, die zweite ist aber die relevantere, die erste entspringt noch dem Einfluß Kants.

\* Ironischerweise ob sie wollen oder nicht. Jedes Scheitern einer behavioristisch inspirierten Untersuchung erhärtet indirekt die These vom nur eingeschränkt zugänglichen und damit nur bedingt erklärbaren Individuum.

Menschen als sein eigentlicher Charakter ist nicht zu postulieren, weil dies das Sittengesetz so vorschreibt. Es ist die Wissenschaft, die in ihrer Absicht, das Individuum in Analogie zur Natur zu *erklären*, an die »Grenzen einer unbekanntem Welt« stößt, die ihren eigenen Gesetzen gehorcht und mithin frei ist. Der Erkenntnisfortschritt mag es mit sich bringen, daß die Grenzen verschoben werden, doch überwunden werden können sie nicht.

Das Individuum birgt zwar in sich eine Welt, ist aber nicht in dieser gefangen - Autismus ist der pathologische Ausnahmefall, der die Notwendigkeit des Aus-Sich-Treten-Könnens, der Entäußerung bestätigt. Die elementare Kraft, die dem Individuum innewohnt, drängt nach außen, zur Tat. »Da jedoch die bloss Kraft einen Gegenstand braucht, an dem sie sich üben, und die bloss Form, der reine Gedanke, einen Stoff, in dem sie, sich darin ausprägend, fort dauern könne, so bedarf auch der Mensch einer Welt ausser sich.«<sup>122</sup> Die »Welt«, um diesen allgemeinsten Ausdruck für das dem Individuum Gegenüberstehende hier noch beizubehalten, muß also nicht nur im üblichen Sinn »bewältigt« werden, sei es durch Arbeit, die der Selbsterhaltung dient, sei es durch Wissenschaft, die mittels Erkenntnis Orientierung ermöglicht. Die Welt ist vor allem das Medium, in dem sich die Kraft des Ich entfaltet; Arbeit, Wissenschaft, Kunst - alle Formen der Auseinandersetzung mit der Welt haben nur die eine Funktion, dem Individuum zum Bewußtsein seiner selbst, zur Identität zu verhelfen. »Rein und in seiner Endabsicht betrachtet, ist sein [des Menschen] Denken immer nur ein Versuch seines Geistes, vor sich selbst verständlich, sein Handeln ein Versuch seines Willens, in sich frei und unabhängig zu werden, seine ganze äussere Geschäftigkeit überhaupt aber nur ein Streben, nicht in sich müßig zu bleiben. Bloss weil beides, sein Denken und sein Handeln nicht anders, als nur vermöge eines Dritten, nur vermöge des Vorstellens und Bearbeitens von etwas möglich ist, dessen eigentlich unterscheidendes Merkmal es ist, NichtMensch, d. i. Welt zu seyn, sucht er, soviel Welt, als möglich zu ergreifen, und so eng, als er nur kann, mit sich zu verbinden.«<sup>123</sup> Inwiefern Sprache dem Menschen die Welt zuführt, inwiefern er sich der Welt sprachlich bemächtigt, wurde bereits gezeigt. Deshalb ist die eben zitierte Passage nicht erkenntnistheoretisch auszuweiten, sondern gesellschaftstheoretisch zu präzisieren. Hier genügt es, daran zu erinnern, daß die Welt unabhängig vom Bewußtsein des Individuums existiert - Humboldts Philosophie ist zwar individualistisch, aber nicht solipsistisch. Gleichwohl ist die Welt aus der Perspektive des Individuums nicht Selbstzweck, sondern

Mittel der Entfaltung seines Selbst. Was bedeutet diese Aussage für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft?

»Das höchste Ideal des Zusammenexistirens menschlicher Wesen wäre mir dasjenige, in dem jedes nur aus sich selbst, und um seiner selbst willen sich entwickelte.«<sup>124</sup> Es wäre verfehlt, hieraus zu schließen, Humboldts Gesellschaftsbegriff sei atomistisch, das Individuum »vereinzelt Atom«.<sup>125</sup> Der Mensch bedarf ja der Welt außer sich, die ihm vor allem als Gesellschaft begegnet, und trachtet deshalb danach, sich mit ihr, »so eng, als er nur kann«, zu verbinden. Wenn der Mensch idealiter nur »um seiner selbst willen« in der Gesellschaft leben soll, dann deshalb, damit er sich nicht selbst entfremde. Nun ist der Entfremdungsbegriff Humboldts noch nicht - wie später bei Marx - ökonomisch gefaßt. Er schließt jedoch in derselben Weise wie der ihm entgegengesetzte Bildungsbegriff die Dimension der Ökonomie ein. Das Implikationsverhältnis von Bildung und Arbeit möchte ich hier voraussetzen<sup>126</sup>, inwiefern aber Bildung und Entfremdung die beiden grundsätzlichen Möglichkeiten des gesellschaftlichen Seins des Individuums darstellen, ist schon hier zu klären. Denn wiewohl das gesellschaftliche Zusammenleben der Individuen Voraussetzung ihrer Bildung ist, müssen zusätzlich bestimmte soziale, ökonomische und politische Bedingungen erfüllt sein. (Jedenfalls dann, wenn Bildung als *allgemeine* Chance der Individuen gedacht ist. Bildung als Selbstverwirklichung *Weniger* hat es immer gegeben.)

Stellt man sich das Individuum im oben ausgeführten Sinne als unverwechselbares, ursprüngliches Ich, das der historischen Entfaltung bedarf, bei seinem Eintritt in die Gesellschaft vor, so ist zweierlei möglich: Es kommt zu einem Prozeß der Bildung, das Individuum schöpft die Möglichkeiten seines Charakters aus und realisiert sein Selbst in jeder seiner Handlungen. Im andern Fall wird das Leben des Individuums zu einer Geschichte der Entfremdung von sich, der Mensch wird zur »Maschine. Man bewundert, was er thut; man verachtet, was er ist.«<sup>127</sup> Indes läßt sich Humboldts Entfremdungsbegriff nur konstruieren, und zwar, indem man ihn als Antithese der Bildungskonzeption denkt: Die Bildung des Menschen vollzieht sich als Austausch mit der Außenwelt, »und hier kommt es nun darauf an, dass er sich in dieser Entfremdung [i. e. Entäußerung] nicht sich selbst verliere, sondern vielmehr von allem, was er ausser sich vornimmt, immer

---

<sup>124</sup> Was der Mensch »ausser sich vornimmt«, dafür kann man, ohne den Text zu überdehnen, auch »Arbeit« sagen. Wenn Arbeit nicht selbst gewählt ist, gilt folgendes: »Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er



das erhellende Licht und die wohltätige Wärme in sein Innres zurückstrale. Zu dieser Absicht aber muss er die Masse der Gegenstände sich selbst näher bringen, diesem Stoff die Gestalt seines Geistes aufdrücken und beide einander ähnlicher machen.«<sup>128</sup>

Humboldts Ideal einer Gesellschaft ist also eine, in der sich alle nur um ihrer selbst willen bilden. Diese Gesellschaft ist, wie gesagt, nicht in ausschließlich auf sich selbst bezogene Individuen atomisiert, sie ist aber auch keine, in der sich die Einzelegoismen, von »unsichtbarer Hand« gelenkt, also aufgrund eines ihnen selbst unergründbaren Mechanismus, zu einem harmonischen Ganzen fügen.“

Werden die wirtschaftenden Individuen des englischen Liberalismus - an welche ja im Zusammenhang mit dem Stichwort »Egoismus« zu denken ist - nur mit Hilfe des Gesetzes von der Übervorteilung ihrer Mitbürger abgehalten, so respektiert in Humboldts Gesellschaftsmodell der einzelne die legitimen Interessen des anderen aus Einsicht. »Das freie Spiel der Kräfte«<sup>129</sup> - diesen Ausdruck verwendet auch Humboldt - ist zwar eine Bedingung des geschichtlichen Fortschritts, doch entscheidend ist, daß die ökonomischen Chancen gleich verteilt sind, ansonsten das Konkurrenzprinzip sich selbst aufhebt. Der »durchgängige Antagonismus« der Glieder einer Gesellschaft<sup>130</sup>, wie Kant das Prinzip der freien Konkurrenz umschreibt, ist eine fragile soziale Konstruktion, weshalb die »Natur« oder die »invisible hand« gelegentlich als deus ex machina fungieren müssen. Demgegenüber ist Humboldts Geschichtsphilosophie wegen ihrer ausschließlichen Konzentration auf die »wirkenden Kräfte«, d. h. ihrer kausalen Orientierung, nicht auf eine aussermenschliche gesellschaftsstabilisierende Vernunft angewiesen. »Mannigfaltigkeit« - auch diesen Begriff kann man ökonomisch interpretieren - »reizt die Kräfte zum Kampf und zum Wetteifer, hindert das verderbliche Stocken der Thätigkeit, das immer sehr leicht die Folge einer ermüdenden

---

sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen.« Und: »So ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der *Verlust seiner selbst*« (Marx 1981, S. 512 u. 514, Hervorhebung vom Verf.). Vgl. hierzu auch die Kritik der liberalen Ökonomie aus der Perspektive des Bildungsgedankens in Kap. 5.3.

\*\* Schon aus methodologischen Gründen scheidet eine solche Gesellschaftskonzeption aus. »Es bedarf übrigens kaum der Bemerkung, dass der Begriff einer die Weltbegebenheiten lenkenden Vorsehung hier nur darum bei Seite gesetzt wird, weil er, zum Erklärungsgrund angenommen, alle fernere Untersuchung abschneidet« (W 1, Nr. 16, S. 579). Ob »Vorsehung« oder »unsichtbare Hand« der schottischen Moralphilosophie, beides verstößt gegen das Prüfbarkeitsgebot.

Gleichförmigkeit ist, und vermehrt unmittelbar und mittelbar, [...], Bewegung und Leben.«<sup>131</sup> Doch indem das Bildungsprinzip zum Tragen kommt, geht die Konkurrenz in Kooperation über: »Denn anstatt dass die contrastierenden Seiten sonst mit einander kämpfen, greifen sie vielmehr hier in einander ein, und die Verschiedenheit, die sonst nur trennt und zerstört, verbindet hier mehrere für sich mangelhafte Theile zu einem vollkommenen Ganzen.«<sup>132</sup>

Geschichte, wie sie Humboldt versteht, ist ein kollektiver, sich in der Zeit vollziehender Akt der Entfaltung der Idee des Humanen. Die geschichtliche Möglichkeit der Bildung des Menschengeschlechts ist an die äußere - politische - Freiheit der Individuen geknüpft. Diese bringt ihrerseits die innere Freiheit der Individuen hervor, die sich darin zeigt, daß sie sich aus Einsicht innerhalb der ihnen rechtmäßig gesetzten Grenzen bewegen. Die Bildung der Menschheit als geschichtliche Möglichkeit ist auf die Bildung der Individuen gegründet. Ihr Zweck besteht darin, die in ihnen verborgenen Kräfte zur Wirkung zu bringen und das ihnen Eigentümliche zu entfalten. Dazu bedürfen sie eines Außen, der Gesellschaft, denn isoliert kommen sie nicht zu ihrer Identität. »Nur gesellschaftlich kann die Menschheit ihren höchsten Gipfel erreichen, und sie bedarf der Vereinigung vieler nicht bloss um durch blosse Vermehrung der Kräfte grössere und dauerhaftere Werke hervorzubringen\*, sondern auch vorzüglich um durch grössere Mannigfaltigkeit der Anlagen ihre Natur in ihrem wahren Reichthum und ihrer ganzen Ausdehnung zu zeigen.«<sup>133</sup> Die gesellschaftstheoretische Dimension der Geschichtsphilosophie Humboldts ist im Wesen des Individuums begründet: Zweck an sich, kann es diesen doch nur in der Gesellschaft verwirklichen -

---

\* Viele Untersuchungen der Gesellschaftstheorie Humboldts kulminieren in der immer wieder zitierten Geistreichelei: »His state is only possible in a community of Humboldts« (G. P. Gooch: *Germany and the French Revolution*, London 1920, S. 112, zit. nach Schulze 1986, S. 148; vgl. auch S. 49 dieser Arbeit). Autor und Multiplikatoren dieser Sottise hätten gut daran getan, den für Humboldts Gesellschaftslehre zentralen Begriff der Mannigfaltigkeit zur Kenntnis zu nehmen. Man mag die Gesellschaftslehre Humboldts für empirisch unangemessen halten, aber schon die immanente Interpretation erhellt, daß das Individuum nicht in die Gesellschaft »eintritt«, um dann nur seinesgleichen vorzufinden.

\* Hierauf ist die Perspektive des englischen Liberalismus eingeeengt: »Wenn wir uns alle diese Gegenstände vor Augen halten und bedenken, welche eine Vielfalt von Arbeit auf jeden einzelnen von ihnen verwandt ist, wird uns bewußt, daß ohne die Mithilfe und Zusammenwirken Tausender von Menschen in einem zivilisierten Land nicht einmal der allereinfachste Mann selbst mit jenen Gütern versorgt werden könnte, die wir gewöhnlich, fälschlicherweise, grob und anspruchslos nennen« (Smith 1978, S. 15).

der *Mensch* wird zum *Bürger*. Welche Aufgabe dem *Staat* zukommt, sofern er die Bildung der Individuen im gesellschaftlichen Miteinander ermöglichen soll, werden wir im folgenden zu klären haben.

## 5. Der Staat als Garant der Freiheit des Individuums

### 5.1. Die Grundfrage der politischen Philosophie

Im Mittelpunkt des politikwissenschaftlichen Interesses stehen für Humboldt die zwei Fragen, »zu welchem Zweck die ganze Staatseinrichtung hin arbeiten, und welche Schranken sie ihrer Wirksamkeit setzen soll?«<sup>1</sup> Beides steht in engem Zusammenhang. Die »Grenzen der Wirksamkeit des Staats«, die zu bestimmen der Titel von Humboldts zentraler politiktheoretischer Schrift ankündigt, lassen sich in jedem einzelnen Punkt in Abhängigkeit von dem einmal ermittelten Staatszweck festsetzen. Die Probleme der »Staatseinrichtung«, mit einem heutigen Begriff eine Verfassungs- und Institutionenlehre, können erst behandelt werden, wenn der Staatszweck, seine Funktion, feststeht. »Den verschiedenen Antheil, welcher der Nation, oder einzelnen ihrer Theile, an der Regierung gebührt, zu bestimmen, die mannigfaltigen Zweige der Staatsverwaltung gehörig zu vertheilen, und die nöthigen Vorkehrungen zu treffen, dass nicht ein Theil die Rechte des andern an sich reiße; damit allein haben sich fast alle beschäftigt, welche selbst Staaten umgeformt, oder Vorschläge zu politischen Reformationen gemacht haben.«<sup>2</sup> Doch die Frage nach der bestmöglichen Herrschaftsform, die Aufgabe, eine effektive Staatsorganisation zu entwerfen und die Theorie der Gewaltenteilung, die Humboldt hier anspricht, sind nachgeordnete Problemstellungen. Sie machen zwar den Gegenstand einer »Theorie der eigentlichen Politik«<sup>3</sup> aus, müssen aber *zurückgestellt* werden. Denn die »Unter-

---

<sup>1</sup> »Zweck« ist in diesem Zusammenhang keine Kategorie aus der Begriffswelt des teleologischen Denkens. Zwecke, wie sie geschichtsphilosophische Teleologien zu entdecken meinen, sind dem Menschen von der Natur oder einer »die Weltbegebenheiten lenkenden Vorsehung« (W 1, Nr. 16, S. 579) vorgegeben, der Zweck des Staats dagegen ist vom Menschen selbst gesetzt. Da der Staat bei Humboldt sich nicht selbst Zweck ist, sondern seinen Zweck in bezug auf einen anderen Zweck - das Individuum - zu erfüllen hat, ist »Zweck« hier synonym zu »Funktion« zu verstehen.

suchung des Zwecks und der Schranken der Wirksamkeit des Staats« hat »vielleicht eine grössere [Wichtigkeit], als irgend eine andre politische [Frage].«<sup>4</sup> Grundsätzlich kann der Staatszweck unter jeder Regierungsform verfolgt werden, desgleichen die Aufgaben, die sich hieraus ableiten. »Die Gränzen der Wirksamkeit mehr ausdehnen, oder einschränken kann jeder Regent - sei es in demokratischen, aristokratischen, oder monarchischen Staaten.«<sup>5</sup> Humboldts Absicht ist es also nicht, eine »Theorie der eigentlichen Politik« aufzustellen, sondern deren grundlegende Voraussetzung zu klären, die Funktion des Staats überhaupt.<sup>6</sup>

## 5.2. Die Natur des Menschen und die Funktion des Staats in der liberalen Theorie vor Humboldt

Wie lassen sich nun Funktion und Aufgabenbereich des Staats ermitteln? Sehen wir zunächst, wie dies in der Staatstheorie vor Humboldt\*<sup>\*</sup> geschehen ist. Locke hatte die Notwendigkeit der Einrichtung des Staats daraus abgeleitet, daß im Naturzustand Leben und Eigentum der Menschen gefährdet seien. (Ob der Naturzustand für Locke eine reale vor-historische Situation der Menschheit ist oder eine zur Begründung des Staats notwendige Fiktion, interessiert hier nicht.) Erst im Staat seien die Individuen vor Anschlägen auf ihr Eigentum geschützt, weshalb es im Interesse eines jeden liegen müsse, gewisse Freiheiten des Naturzustands - wie z. B. die Befugnis zur Bestrafung erlittenen Unrechts - im Rahmen des Gesellschaftsvertrags zugunsten allgemeiner Sicherheit aufzugeben, die nur im Staat zu erlangen sei. »Das große und *hauptsächliche* Ziel, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, ist

---

\* Daß sich Humboldts politische Theorie nicht direkt genuin politikwissenschaftlichen Problemen zuwendet, sondern hauptsächlich das Grundlagenproblem der Funktion des Staats aufgreift, erweist sich auch im Lichte seiner Anthropologie als notwendig. Das Menschenbild der traditionellen liberalen Theorie war für Humboldt nicht mehr verbindlich, insofern konnte er nicht die Legitimation des Staats, wie sie vor ihm nach Maßgabe ebenderen Sicht des Menschen begründet worden war, übernehmen.

\*<sup>\*</sup> Humboldts politisches Denken ist auf die überlieferten Theorien zu beziehen, weil andernfalls sein spezifischer und zugleich innovativer Beitrag zur Liberalismustheorie nicht deutlich würde. Daß Humboldt die englische Tradition erst nach Abfassung seiner »Ideen« aus dem Jahre 1792 rezipiert hat (vgl. GS 7/2, Nr. 9, Exzerpte zu Sydney, Harrington und Locke), ist unter diesem Gesichtspunkt unerheblich.

also *die Erhaltung ihres Eigentums.*«<sup>7</sup> Der Schutz des Eigentums setzt eine stabile Rechtsordnung voraus, sie zu entwerfen und durch Gesetze zu konkretisieren, ist Aufgabe der Legislative, der »*höchste[n] Gewalt* des Staates«.<sup>8</sup> Es fügt sich der Anthropologie Lockes, der im Menschen nur ein auf Eigentumserwerb ausgerichtetes und zu diesem Zweck Waren tauschendes Wesen erblickt, daß der Übergang vom Natur- zum Staatszustand nach Art eines Geschäftsvorgangs vertraglich besiegelt wird und dem Staat überwiegend die Funktion des Garanten eines störungsfreien Geschäftslebens zukommt.

In seiner Kritik an Locke zeigt Hume, daß die Lehre vom Gesellschaftsvertrag historisch unwahrscheinlich ist. Auch als bloßes Konstrukt betrachtet, ließe sich aus ihr nicht die Pflicht der Bürger zur Loyalität gegenüber dem Staat ableiten, da die Frage offen bliebe, weshalb sie sich an Verträge gebunden fühlen sollten.<sup>9</sup> Andererseits ist es für Hume offensichtlich, daß der gesellschaftliche Frieden und die öffentliche Ordnung ohne die Staatsgewalt keinen Bestand hätten, weshalb jeder im eigenen Interesse einem Leben im Staat den Vorzug geben müsse. Wie bei Hume die Funktionsbestimmung des Staats als Garant von Sicherheit und Eigentum aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur hervorgeht, ist charakteristisch für die liberale Staatstheorie überhaupt: »Würden alle Menschen von einem so unbeirrbar gerechten Gerechtigkeitssinn geleitet, daß sie von sich aus das Eigentum anderer uneingeschränkt respektieren würden, so wären sie für alle Zeit vollkommen frei geblieben und ohne Obrigkeit oder eine Form politischer Vereinigung ausgekommen. Aber dies setzt einen Grad an Vollkommenheit voraus, dessen man die menschliche Natur mit Recht für unfähig erachtet.«<sup>10</sup>

Die These von der egoistischen Natur des Menschen wird am eindringlichsten von Hobbes vertreten. Der Krieg aller gegen alle, wie er den Naturzustand kennzeichnet, resultiert aus den angeborenen menschlichen Leidenschaften und kann nur durch die Errichtung der Staatsgewalt beendet werden. »Denn die natürlichen Gesetze wie *Gerechtigkeit, Billigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit*, kurz, das Gesetz, *andere so zu behandeln wie wir selbst behandelt werden wollen*, sind an sich, ohne die Furcht vor einer Macht, die ihre Befolgung veranlaßt, unseren natürlichen Leidenschaften entgegengesetzt, die uns zu Parteilichkeit, Hochmut, Rachsucht und Ähnlichem verleiten.«<sup>11</sup>

Bei Hobbes ist die Triebnatur des Menschen noch durch bloße Gewaltandrohung zu bändigen, dem Trieb, andere zu übervorteilen, wird ein anderer entgegengesetzt - die Furcht vor Bestrafung, eine Folge des Selbster-

haltungstrieb. Bei Mandeville hingegen ist es unmöglich, dem Menschen »mit Gewalt allein beizukommen«, denn er ist nicht nur ein »außerordentlich selbstüchtiges und widerspenstiges«, sondern auch ein »schlaues Tier«<sup>12</sup>. Wird es im späteren Liberalismus für möglich gehalten, daß der Mensch kraft seiner Vernunft die Gebote der Sittlichkeit internalisiert, muß bei Mandeville die Vernunft überlistet werden. Es bedarf deshalb nicht nur des Staats, um die Menschen zu friedlichem Zusammenleben zu zwingen, sondern darüber hinaus noch einer Moral, die - auf ihre Eitelkeit abzielend - vorgibt, es liege in ihrem Interesse, ihre Begierden zugunsten des Allgemeinwohls zurückzustellen.<sup>13</sup> Moralisches Verhalten ist Verleugnung der eigenen Interessen und oft genug nichts anderes als Heuchelei, - kein Totengräber wird ernsthaft das Ableben eines Menschen bedauern, gleichwohl er seine Freude darüber nicht öffentlich kundzutun wagt.<sup>14</sup>

Es ist also der »*amor sceleratus habendi*«, die verbrecherische Habsucht<sup>15</sup> (Locke), die ein friedliches Zusammenleben der Bürger verunmöglicht, solange keine Staatsgewalt Rechtsbrüche ahndet. Dabei ist es unerheblich, ob der Mensch von Natur aus ungesellig ist (Hobbes) oder erst nach einem historischen Sündenfall, der »*Erfindung des Geldes*«<sup>16</sup> zum potentiellen Gegner seines Mitmenschen wird. Gegenüber Hobbes zeichnet es Locke aus, daß er mit der These vom Sündenfall den Topos von der boshafte menschlichen Natur historisch relativiert, ohne allerdings eine Theorie des sozialen Wandels zu entwickeln. Das Streben nach Besitz als Funktion des Selbsterhaltungstrieb kann sich unter den Bedingungen der Geldwirtschaft besser entfalten als auf der Basis des Naturaltauschs: Es wird möglich, mehr zu besitzen, als man zum persönlichen Bedarf benötigt. Die Verformung der ursprünglich friedlichen menschlichen Natur, die damit verbunden ist, kann allerdings nicht mehr rückgängig gemacht werden. So ist in der englischen liberalen Staatsphilosophie die Asozialität des Menschen eine Konstante, mit der jeder zu rechnen hat, der theoretisch - als Philosoph - oder praktisch - als Herrscher - mit dem Staat befaßt ist. Aufgrund der Unveränderlichkeit der menschlichen Natur wird der Staat als dauerhafte, unwandelbare Rechtsordnung konzipiert, in der die Einzelinteressen austariert sind. Was sich kein einzelner verschaffen kann, erlangt er im Staat: die Sicherheit seines Lebens und Eigentums. Dabei bedeutet Sicherheit nicht nur Schutz des einzelnen vor seinen Mitbürgern, sondern auch vor ungesetzlichen Eingriffen des Staats in die Privatsphäre. Voraussetzung hierfür ist, daß alle das Recht, ihnen zugefügten Schaden selbst zu rächen, auf den Staat übertragen.

Vor allem aber ist Sicherheit eine Bedingung der Freiheit, denn der Mangel an Sicherheit ist es, der die ursprüngliche, ungeschützte Freiheit des *Naturzustands* wertlos macht. Im *Staat* hingegen ist jeder dem Gesetz unterworfen, das zum einen den Umfang der Freiheit der einzelnen für alle gleich definiert und zum andern, weil von der Staatsgewalt ausnahmslos durchgesetzt, allen denselben Freiheitsspielraum garantiert. »*Wo es kein Gesetz gibt, da gibt es auch keine Freiheit. Freiheit* nämlich heißt frei sein von dem Zwang und der Gewalttätigkeit anderer. [...] Freiheit heißt aber nicht [...] *eine Freiheit für jeden, zu tun, was ihm gefällt* - (denn wer könnte schon frei sein, wenn ihn die Laune jedes anderen tyrannisieren dürfte?) -; sondern eine *Freiheit*, innerhalb der erlaubten Grenzen jener Gesetze, denen er untersteht, über seine Person, seine Handlungsweise, seinen Besitz und sein ganzes Eigentum zu verfügen und damit zu tun, was ihm gefällt, ohne dabei dem eigenmächtigen Willen eines anderen unterworfen zu sein, sondern frei dem eigenen zu folgen.«<sup>17</sup>

Die These, daß Freiheit nur als eine durch Gesetze begrenzte möglich sei, beherrscht das gesamte liberale Denken.<sup>18</sup> Montesquieu formuliert einprägsam: »Freiheit ist das Recht, all das zu machen, was die Gesetze gestatten.«<sup>19</sup> Humboldt verdichtet den Zusammenhang von Freiheit und Gesetz zu der Formel »gesezmässige Freiheit«.<sup>20</sup> Erlaubt ist, was nicht verboten ist. Aus der Analyse des Gesetzes geht der Freiheitsspielraum der Bürger eines Staats hervor.

Neben der Sicherheit ist die zweite Voraussetzung aller Freiheit ihr vernünftiger Gebrauch. Wer nicht im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist, wird nicht der Selbstbestimmung für fähig erachtet. Hiervon sind zwei Gruppen betroffen: Kinder und Geistesranke bzw. Schwachsinnige. Beide sind nicht in der Lage, sich innerhalb der vom Gesetz errichteten Grenzen ihrer Handlungsfreiheit zu bewegen, denn sie verstehen das Gesetz nicht.<sup>21</sup> Aus diesem Grund müssen Kinder bis zum Erreichen geistiger Reife und Geistesschwache dauerhaft unter der Obhut ihrer Eltern bzw. eines vom Staat eingesetzten Vormunds stehen. »Die *Unabhängigkeit* des Menschen wie auch seine Freiheit, nach seinem eigenen Willen zu handeln, [beruht also] auf *seiner Vernunft*. Sie vermag ihn in dem Gesetz, nach dem er sich zu richten hat, zu unterweisen und zur Erkenntnis zu bringen, wie weit er der Freiheit seines eigenen Willens überlassen ist.«<sup>22</sup> Indes ist es auch Menschen mit »dem bescheidensten Verstande« möglich, das Gesetz einzuhalten, ohne dabei alle Gesetze zu kennen, denn es kann zu »einer leicht einsehbaren



Maxime zusammengefaßt« werden: »Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, daß man dir zufüge.«<sup>23</sup>

Alle Freiheitsrechte, die der Liberalismus für das Individuum reklamiert, beruhen also auf der Voraussetzung, daß die Menschen kraft ihrer Vernunft imstande sind, ihre Interessen selbst wahrzunehmen und die der anderen zu respektieren. Ohne daß hier schon auf die Freiheitsrechte näher eingegangen werden muß, läßt sich folgern, daß ihre gesetzlichen Einschränkungen in Abhängigkeit davon getroffen werden, welchen Ausmaßes vernünftigen Handelns der Mensch für fähig gehalten wird. Gerade die Ausnahme der Kinder und Geisteskranken, deren Freiheitsspielraum stark begrenzt ist, unterstreicht diese These. Insofern ist die Frage, ob die Anthropologie des Liberalismus den Menschen für gut oder böse hält, sekundär. Anstelle des *moralischen* Problems von Gut und Böse schiebt sich die *psychologische* Frage nach dem Verhältnis von rationalen und irrationalen Momenten menschlichen Handelns in den Vordergrund: Die Freiheit des Menschen wird nicht im Vertrauen darauf gefordert, daß er sie aufgrund seiner guten Eigenschaften nicht mißbrauchen werde, sondern in der Überzeugung, daß er als vernunftbegabtes Wesen wisse, wo sie ende. Umgekehrt werden die notwendigen Einschränkungen der Freiheit nicht mit der Boshaftigkeit der menschlichen Natur begründet, sondern mit der These, daß der Mensch von seinen Leidenschaften beherrscht werde. So erklärt Mandeville lapidar, er wolle nicht entscheiden, ob die Eigenschaften des Menschen gut oder schlecht seien<sup>24</sup>, und nimmt stattdessen eine psychologische These zum Ausgangspunkt seiner Gesellschaftstheorie: Der Mensch ist »ein Gemisch von verschiedenen Neigungen und Gefühlen [...], die ihn alle [...] abwechselnd und unabhängig von seinem Willen beherrschen.«<sup>25</sup>

Sittliches Verhalten ist mit rationalem Verhalten gleichzusetzen. Es ist nicht nur gut, sondern auch vernünftig, das Gesetz der Natur, an erster Stelle das Friedensgebot<sup>26</sup>, einzuhalten. Für Hobbes bedeutet gerecht bzw. ungerecht »Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Sitten mit der Vernunft.«<sup>27</sup> Doch stärker als die Vernunft sind seine Leidenschaften, die sich in Konkurrenz, Mißtrauen und Ruhmsucht äußern.<sup>28</sup> Deshalb bedarf es der Kodifizierung des *natürlichen* Gesetzes durch den Staat, der über die Einhaltung der erlassenen *bürgerlichen* Gesetze wacht. Andernfalls droht Anarchie, der Rückfall in den Kriegszustand: »Beseitige in jeder Staatsform den Gehorsam und folglich die Eintracht des Volkes - und es wird nicht nur nicht gedeihen, sondern sich binnen kurzem auflösen.«<sup>29</sup>

Die für den gesellschaftlichen Frieden gefährlichste Leidenschaft des Menschen ist sein Machttrieb, für Hobbes »ein fortwährendes und rastloses Verlangen, [...] nur mit dem Tode endet.«<sup>30</sup> Mit Montesquieu ist zu ergänzen: »Eine ewige Erfahrung lehrt jedoch, daß jeder Mensch, der Macht hat, dazu getrieben wird, sie zu mißbrauchen.«<sup>31</sup> Wir können im gegenwärtigen Zusammenhang davon absehen, daß Hobbes und Montesquieu hieraus völlig gegensätzliche politische Konsequenzen gezogen haben, entscheidend ist, daß beide im Machtstreben eine *konstante* menschliche Eigenschaft erblicken. Die »Schwäche der menschlichen Natur, die stets bereit ist, nach der Macht zu greifen«<sup>32</sup> (Locke), setzt die Vernunft, die friedliebend ist, außer Kraft. Kein Mensch begnügt sich also mit dem Freiheitsspielraum, den er legitim beanspruchen darf, sondern trachtet danach, von Machtgier getrieben, seinen Einflußbereich immer mehr auf Kosten der Freiheit seiner Mitmenschen auszudehnen.

Die liberale Theorie vor Humboldt - mit der Ausnahme Kants - vertritt übereinstimmend die Auffassung, daß die menschlichen Leidenschaften und Triebe von der Vernunft allein nicht zu kontrollieren sind, - nur unter dem Zwang des Staats kann die aggressive Natur des Menschen befriedet werden.\* Die spezifische Formulierung der Aufgaben des Staats und der seinem Zweck entsprechenden Organisation einerseits, andererseits der gesetzlich definierte Freiheitsspielraum der Bürger im Verkehr miteinander wie ihre politischen Partizipationsmöglichkeiten als Mitglieder einer staatlich verfaßten Gesellschaft leiten sich also aus der Grundthese von der egoistischen Natur des Menschen ab. Sämtliche Maßnahmen des Staats, die er als Inhaber des Gewaltmonopols ergreift, - und darauf reduziert sich nach liberaler Auffassung seine Funktion - zielen letztlich darauf ab, die Einzelegismen in mit dem gesellschaftlichen Frieden vereinbare Bahnen zu lenken bzw. die Folgen egoistischen Handelns zu korrigieren. Was es im einzelnen bedeutet, den Egoismus der Menschen zu kanalisieren, wird in der liberalen Theorie unterschiedlich interpretiert: Dem frühen Liberalismus stellte sich beispielsweise noch nicht einmal die *Frage* einer Sozialgesetzgebung. Als weiteres Beispiel wäre das kontrovers diskutierte Problem der Kontrolle der

---

\* Für Hobbes ist es zwingend erforderlich, zum Schutz des einzelnen die souveräne Gewalt ungeteilt zu belassen, für Montesquieu bedeutet die Konzentration der Macht das Ende der Freiheit.

\* Smith modifiziert diesen Gedanken: Die Aufgaben des Staats können sich auf ein Minimum beschränken, weil der *Markt* vernünftiges, gesetzeskonformes Verhalten der Individuen erzwingt.

Staatsmacht anzuführen, das sich aus folgendem - von Kant<sup>33</sup> erörtertem - Dilemma ergibt: Gerechte Verhältnisse können angesichts der Selbstsucht der Menschen nur zustande kommen, wenn sie ein Herrscher zur Einhaltung der Gesetze zwingt. Doch ist der Herrscher als Schützer des Gesetzes immer auch ein Mensch, der ebenso wie jeder andere seine Macht mißbrauchen wird. Damit wird die Hobbessche These, daß die Staatsgewalt zentralisiert sein müsse, um den zentrifugalen Tendenzen in der Gesellschaft entgegensteuern zu können, unhaltbar. Aber auch Lockes und Montesquiues Gewaltenteilungslehren verlieren an Überzeugungskraft, wenn die Befriedung der Gesellschaft, die der Staat bzw. der Herrscher hervorbringt, nicht nur Ruhe und Ordnung, sondern auch Gerechtigkeit einschließen soll. Der Übergang des staatlichen Gewaltmonopols vom absoluten Herrscher auf ein Machtkartell, das aufgrund des Wahlrechts die Besitzlosen von politischer Einflußnahme ausschließt, verbürgt nur Freiheit und Wohlstand des Bürgertums, nicht aber des gesamten Volks.

Alle Konflikte des gesellschaftlichen Zusammenlebens resultieren für den Liberalismus aus der Natur des Menschen - seine gesellschaftstheoretische Reflexion vollzieht sich auf der Basis anthropologischer Prämissen, die als unveränderlich angesehen werden. Die zentrale Frage der liberalen Theorie lautet demzufolge: Wie ist trotz Machtgier und unersättlichen Besitzstrebens des Menschen eine gerechte Gesellschaft möglich, in der jeder seine legitime Freiheit genießen kann? Die aufgrund ihrer Prämisse problematische Fragestellung führt zu einer nicht minder problematischen Theorie, denn die Ahistorizität der anthropologischen Prämisse des Liberalismus schlägt sich in einer ungeschichtlichen Staatstheorie nieder. So unveränderlich der Mensch in seiner Grundstruktur ist, so unveränderlich fällt auch die Konzeption des Staats aus.

Montesquieu erklärt, charakteristisch für die liberale Argumentation überhaupt: »Ich habe meine Prinzipien nicht aus meinen Vorurteilen, sondern aus der Natur der Dinge abgeleitet.«<sup>34</sup> Politische Prinzipien können nicht absolut begründet werden, sondern müssen sich in Übereinstimmung mit der natürlichen Einrichtung der Welt befinden. Hierbei ist insbesondere die Beschaffenheit des Menschen von Bedeutung. Ob sich eine »Schönwetter-Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft«<sup>35</sup> wie diejenige Lockes und seiner Nachfolger oder eine »Schlechtwetter-Philosophie« Hobbes'scher Provenienz

---

<sup>34</sup> In idealtypischer Weise läßt sich von »der« liberalen Theorie sprechen. Vgl. hierzu den Exkurs S. 186 ff.

herausbildet, hängt davon ab, ob ihre zugrundeliegende Anthropologie eher optimistisch oder pessimistisch getönt ist.<sup>7</sup>

Autoritäre Konzeptionen des Staats berufen sich darauf, daß der Mensch aufgrund der Dominanz der Leidenschaften über die Vernunft nur stark eingeschränkter Freiheit fähig sei, und lehnen deshalb die Teilhabe der Bürger an der Staatsmacht ab; die liberale Staatstheorie dagegen setzt darauf, daß es im Rahmen einer zweckmäßigen Organisation des Staats möglich sei, die Bürger an der Herrschaft zu beteiligen bzw. über das Parlament mit der Kontrolle der Herrschaft auszustatten. Im Gesetz findet die Vernunft - im Sinne eines rationalen Interessenausgleichs - ihren objektiven Ausdruck, das Parlament ist ihr institutionalisiertes Forum, das Wahlsystem garantiert, daß nur die Vernünftigsten am Diskurs teilnehmen.\*

---

<sup>7</sup> Aus ideologiekritischer Sicht wäre diese These ergänzungsbedürftig: Mit anthropologischen Argumenten läßt sich die politische Theorie des Liberalismus zwar *theoretisch begründen*, aber nicht *historisch motivieren*. »Es gibt keine Theorie der Gesellschaft, auch nicht die des generalisierenden Soziologen, die nicht politische Interessen mit einschließt« (Horkheimer 1937, S. 275). Anthropologie wie politische Theorie des Liberalismus sind nicht allein wissenschaftlichen Intentionen verpflichtet, sondern auch partikularen gesellschaftlichen Interessen, nämlich denen des Bürgertums. Die Frage *cui bono?* bestreitet den Wahrheitsanspruch von Gesellschaftstheorien, gleichwohl der Nachweis der Interessengebundenheit einer Theorie nicht mit ihrer Widerlegung zu verwechseln ist. Das affirmative oder kritische Interesse von Gesellschaftstheorien zu untersuchen, ist nicht zuletzt deshalb angebracht, weil diese in aller Regel nicht nur Erklärung, sondern auch Programm der Gesellschaft sind. Dessenungeachtet setzt die ideologiekritische Analyse die Rekonstruktion der ideologieverdächtigen Theorie voraus, allerdings erörtere ich der Aufgabenstellung dieser Arbeit zufolge nicht detailliert, welche theorieexogenen Faktoren die Entstehung der liberalen Theorie bestimmt und ihr zur allgemeinen Durchsetzung verholfen haben. Die ideologiekritische - theorietranszendierende - Analyse ist indes keine Alternative zur immanenten Prüfung einer Theorie, sondern deren Ergänzung: Wenn z. B. die liberale Theorie das Besitzstreben für eine universelle Eigenschaft des Menschen hält, formuliert sie nichts anderes als einen Allsatz. Mit der Enthüllung des ideologischen Charakters der These »Alle Menschen streben nach Besitz« wird offensichtlich zugleich ihr empirischer Gehalt eingeschränkt; und zwar nicht aufgrund einiger Gegenbeispiele, sondern durch begriffliche Spezifizierung der These (unter dem Menschen ist der Besitzbürger zu verstehen, unter Besitz Kapital) und damit einhergehend durch deren historische Relativierung (das Konstrukt »Mensch« der liberalen Theorie kann nur unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt werden).

\* »Alle Bürger [müssen] bei der Wahl der Repräsentanten das Recht zur Stimmabgabe besitzen, diejenigen ausgenommen, die in solch einem Elend leben, daß man ihnen keinen eigenen Willen zutraut« (Montesquieu 1976, S. 216). Diese These Montesquieus ist repräsentativ für den frühen Liberalismus. So sind auch in der Theorie Lockes nur die Besitzenden und damit Steuerzahlenden Vollbürger mit aktivem und passivem Wahl-

Die Ahistorizität des klassischen liberalen Denkens beruht also auf einer Auffassung vom Menschen, derzufolge seine wesentlichen Verhaltensdispositionen - Besitzgier, Aggressivität und Machtstreben - invariant sind. Geschichte wird noch nicht als kollektiver Prozeß der Menschheit begriffen, in dem die ursprüngliche Triebgebundenheit - unter bestimmten Umständen - überwunden werden kann und die Vernunft immer mehr die Kontrolle über die Affekte erlangt. Soweit überhaupt die Vorstellung einer Entwicklung der Menschheit im Denken der frühen Liberalen präsent und argumentationsrelevant ist, unterscheidet diese sich dennoch grundlegend von späteren, vor allem deutschen geschichtsphilosophischen Entwürfen. Die Entwicklungslinie, die von den primitiven Formen der Vergesellschaftung des Menschen bis zur Gegenwart gezogen wird, wird nicht über diese hinaus verlängert: So erschien z. B. Smith die Handelsgesellschaft als das letzte Stadium der Menschheit.<sup>36</sup> Die Geschichte ist an ihrem Ziel angelangt, wenn das »System der natürlichen Freiheit«<sup>37</sup> errichtet ist, mit welchem Smith die liberale Staats- und Wirtschaftsverfassung gleichsetzt. Diese Auffassung entbehrt nicht einer gewissen Logik: Der Konzeption des Menschen als *homo oeconomicus* korrespondiert exakt eine auf das Tauschprinzip gegründete Konzeption der Gesellschaft, die den Staat nur noch zu ihrer Sicherung, nicht als gestaltende Kraft benötigt. Wenn der primäre Antrieb des Menschen sein Erwerbstreben ist, dann ist tatsächlich die Gesellschaft naturgemäß, die die volle Entfaltung ökonomischen Einfallsreichtums zuläßt. Mit der Befreiung des einzelnen von staatlicher Bevormundung und traditionellen, z. B. ständischen, Bindungen geht die Eigenverantwortlichkeit eines jeden für sein Tun wie dessen Erfolg einher - der Markt prämiert Findigkeit und Fleiß der Konkurrenten. Insoweit die liberale Theorie beanspruchen zu können glaubte, die Bedingungen der Emanzipation des Menschen geklärt zu haben und im Prinzip bereits zu ihrer Zeit gegeben sah, entfielen zugleich Anlaß und Notwendigkeit, die Gegenwart kritisch zu transzendieren und die geschichtliche Perspektive einer weiteren Humanisierung der Gesellschaft ins Auge zu fassen. Der Mensch in seiner ursprünglichen Beschaffenheit wird zwar für selbstsüchtig gehalten, doch

---

recht. Reichtum ist eine Folge vernünftigen Umgangs mit Besitz und insofern Ausdruck tugendhaften Verhaltens, Armut ist Zeichen sittlicher Verkommenheit und der Unfähigkeit zur rationalen Lebensplanung (vgl. Macpherson 1973, S. 279 f.). Theologisch überhöht wurde diese Auffassung in der calvinistischen Gnadenwahllehre vertreten, wie Weber in der Ausarbeitung seiner Protestantismusthese gezeigt hat: Besitz ist sichtbares Attribut gottgefälligen Lebens, Armut zeugt von Verworfenheit.

unter staatlichem Zwang (Hobbes) und dem Druck der Marktgesetze (Smith) gelingt es, aus ihm ein friedfertiges Wesen zu formen.

### 5.3. Die liberale Ökonomie und ihre sozialen Kosten

Nun kann freilich bezweifelt werden, daß der frühe Liberalismus die Natur des Menschen adäquat beurteilt hat, womit zugleich seine politische Theorie fragwürdig wird (diese leitet sich ja aus anthropologischen Erkenntnissen ab): Daß der Mensch bei Hobbes im Grunde ein »bourgeois aus London oder Paris«<sup>38</sup> ist, vermutete bereits Rousseau. Ähnlich fällt auch die Kritik Montesquieus aus: »Es ist nicht venünftig, wenn Hobbes den Menschen von Anfang an die Begierde nach gegenseitiger Unterjochung beilegt. [...] Merkt man denn nicht, daß hier den Menschen vor Einrichtung der Gesellschaften etwas zugeschrieben wird, was ihnen erst nach dieser Einrichtung begegnen kann?«<sup>39</sup> Der Mensch ist demzufolge nicht an sich feindselig zu seinen Mitmenschen, sondern wird es erst unter den Bedingungen der Gesellschaft.

Montesquieus Kritik an Hobbes' unzulässiger Generalisierung des Menschen zum Bürger bleibt jedoch konsequenzenlos, so vielversprechend sie auch auf den ersten Blick erscheint: Es macht in bezug auf Begründung und Aufgabenstellung des Staats keinen prinzipiellen Unterschied aus, ob die Asozialität des Menschen angeboren oder erst im Zuge seiner Vergesellschaftung erworben ist, solange anderes als konkurrenzorientiertes Verhalten im gesellschaftlichen Miteinander nicht für möglich gehalten wird. »Der Wunsch nach Zusammenleben in Gesellschaftsform ist ein viertes natürliches Gesetz. [Doch:] Sobald die Menschen vergesellschaftet sind, verlieren sie das Gefühl ihrer Schwäche. Die Gleichheit zwischen ihnen hört auf, und der Kriegszustand hebt an. [...] Innerhalb jeder Gesellschaft fangen die einzelnen an, ihre Stärke zu fühlen. Sie versuchen, die Hauptvorteile dieser Vergesellschaftung zu ihren Gunsten auszunutzen. Das schafft zwischen den einzelnen einen Kriegszustand.«<sup>40</sup> Gesellschaftliche Ungleichheit ist also ein quasinatürliches Phänomen, weil sie notwendige Folge der Vergesellschaftung des Menschen ist. Asozialität wird dem Menschen zur zweiten Natur. Der Kriegszustand kann zwar durch die Einführung der bürgerlichen Gesetze beendet werden, doch die Ungleichheit von Besitz und Einfluß ist nicht mehr rückgängig zu machen.

Der Mensch, mit dem Montesquieus politische Theorie argumentiert, ist sowenig moralischentwicklungsfähig wie derjenige von Hobbes, denn er kann nicht anders als seinen Vorteil auf Kosten anderer zu suchen. Das Problem des Machtmißbrauchs wird nur teilweise gelöst: Die Gewaltenteilung schützt nur vor der Konzentration politischer, nicht aber wirtschaftlicher Macht. Indem die Besitzlosen von der Legislative ausgeschlossen bleiben, wird die asymmetrische Eigentumsordnung zementiert. Damit bleibt die Frage nach einer gerechten Gesellschaft, in der jeder nach seinen Fähigkeiten und legitimen Bedürfnissen leben kann, ungeklärt. Montesquieus Theorie reklamiert für das Bürgertum den Anteil an der Macht, der ihm seiner wirtschaftlichen Bedeutung zufolge zukommt, das bürgerliche Gesetz fungiert als »Palladium des Eigentums«<sup>41</sup>. Die liberale These, daß aus dem Nutzen des einzelnen das Allgemeinwohl hervorgehe, ist bereits formuliert: »Das öffentliche Wohl besteht immer darin, daß jedermann das Eigentum unabänderlich bewahrt, das ihm die bürgerlichen Gesetze verleihen.«<sup>42</sup> Die wirtschaftliche Mechanik, die einzelnes und allgemeines Wohl zusammenführt, ist freilich noch nicht aufgedeckt - dies erfolgt erst in Smith' »Wohlstand der Nationen«.

Beleuchtet Montesquieus Theorie das Problem der Gerechtigkeit in seiner politischen Dimension, so gibt Smith hierauf eine Antwort aus wirtschaftstheoretischer Perspektive. Einer Zentralthese seiner Theorie zufolge führt der freie Markt den Ausgleich der Interessen der am wirtschaftlichen Geschehen Beteiligten herbei. Die Wechselwirkung von Angebot und Nachfrage sorgt nicht nur für die dem tatsächlichen Bedarf entsprechende Produktion von Gütern, sondern auch, was hier mehr interessiert, für deren gerechte Verteilung. Der Lohn des Arbeiters, der Gewinn des Unternehmers und die Grundrente des Landbesitzers werden nicht willkürlich festgelegt, sondern ermitteln sich nach dem objektiven Kriterium des Preismechanismus. Somit erhält jeder genau das, was seinem Beitrag zur Güterproduktion entspricht. Die freie Konkurrenz gewährleistet, daß sich jeder im Rahmen der vom Staat - mittels des Privatrechts - geschützten Marktordnung seinen Absichten gemäß entfalten kann. Das Wohl des einzelnen korrespondiert dem

---

\* Das eigentliche Interesse Smith' ist die Analyse der Funktionsgesetze des Marktes, mithin eine ökonomische Theorie. Trotzdem ist es möglich und auch sinnvoll, seine Theorie auf ihre sozialen Implikationen bzw. Konsequenzen hin zu untersuchen. Zum einen ist die »Wirtschaft« kein separater Bereich der Gesellschaft, zum andern verläßt Smith selbst oft genug den Bereich der Ökonomie im strengen Sinn und äußert sich zu den sozialen Kosten seines Modells.

der Allgemeinheit: Wer ein hohes Einkommen erreicht, zahlt mehr Steuern als ein Schlechtverdienender und trägt dadurch mehr als dieser zum allgemeinen Wohlstand bei; wer eine Erfindung macht, erzielt dadurch zwar persönlichen Gewinn, verbessert aber zugleich auch die Arbeits- oder Lebensbedingungen der Allgemeinheit.

Egoismus und Gemeinwohl sind aussöhnbar, das ist die weit über ihren ökonomischen Zusammenhang hinaus bedeutsame gesellschaftstheoretische These Smith'. Marktbeziehungen werden zum Modell für gesellschaftliche Beziehungen überhaupt. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, daß die vorgeblich so segensreichen Wirkungen des Marktes sich keinesfalls auf die gesamte Gesellschaft erstrecken. Nicht erst mit dem Manchester-Liberalismus des 19. Jahrhunderts als adäquater praktischer Umsetzung Smithscher Prinzipien werden deren Mängel offenkundig, bereits aus der Theorie sind die sozialen Kosten der liberalen Konkurrenzgesellschaft abzulesen. Der »Wohlstand der Nationen«, den der freie Markt hervorbringt, manifestiert sich nur im Bruttosozialprodukt bzw. als nichtssagende Ansammlung von Durchschnittswerten (Einkommen, Sparquote, Lebenshaltungskosten etc.), nicht aber in der Verbesserung der konkreten Lebenswirklichkeit eines *jeden* Individuums. Dieser Befund verschärft sich, wenn wir nicht nur nach den materiellen Auswirkungen des liberalen Wirtschaftssystems auf die Masse des Volks fragen, sondern generell nach den Entfaltungsmöglichkeiten menschlicher Individualität unter den Bedingungen des unumschränkten Privateigentums.

Die Arbeitsteilung, das Prinzip, das für Smith die elementare Voraussetzung für Wirtschaftswachstum und damit zugleich zunehmenden Wohlstand ist', bringt die nachteiligsten Folgen für die mentale Verfassung der Mehrheit der Bevölkerung hervor. (Dies ist keine These seiner späteren sozialistischen Kritiker, sondern wird vielmehr von Smith selbst freimütig eingeräumt.) »Mit fortschreitender Arbeitsteilung wird die Tätigkeit der überwiegenden Mehrheit derjenigen, die von ihrer Tätigkeit leben, also der Masse des Volkes, nach und nach auf einige wenige Arbeitsgänge eingeengt. [...] Nun formt aber die Alltagsbeschäftigung ganz zwangsläufig das Verständnis der meisten Menschen. [...] So ist es ganz natürlich, daß er [der einfache Arbeiter] verlernt, seinen Verstand zu gebrauchen, und so stumpfsinnig und

---

\* »Und dieses ungeheure Anwachsen der Produktion in allen Gewerben, als Folge der Arbeitsteilung, führt in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand« (Smith 1978, S. 14).



einfältig wird, wie ein menschliches Wesen nur eben werden kann. Solch geistige Trägheit [...] stumpft ihn auch gegenüber differenzierten Empfindungen, wie Selbstlosigkeit, Großmut oder Güte, ab, so daß er auch vielen Dingen gegenüber, selbst jenen des täglichen Lebens, seine gesunde Urteilsfähigkeit verliert. Die wichtigen und weitreichenden Interessen seines Landes kann er überhaupt nicht beurteilen. [...] Seine spezifisch berufliche Fertigkeit, so scheint es, hat er sich auf Kosten seiner geistigen, sozialen und soldatischen Tauglichkeit erworben. Dies aber ist die Lage, in welche die Schicht der Arbeiter, also die Masse des Volkes, in jeder entwickelten und zivilisierten Gesellschaft unweigerlich gerät, wenn der Staat nichts unternimmt, sie zu verhindern.«<sup>43</sup> Der Diagnose der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft - intellektuelle und psychische Verarmung der breiten Mehrheit der Bevölkerung - folgt freilich nur ein völlig unzureichendes Therapiekonzept: Zwar erkennt Smith durchaus, daß an der Lage der »Masse des Volks« erst aufgrund staatlicher Maßnahmen etwas zu ändern sei, doch mehr als für die elementare Schulbildung zu sorgen - und das hieß im 18. Jahrhundert lediglich das Erlernen von Lesen, Schreiben und Grundrechenarten -, fällt nicht in die Zuständigkeit des Staats.<sup>44</sup> Da dies offensichtlich unzulänglich ist, die sozialen Mißstände hienieden zu beheben, kommt den Religionsgemeinschaften die Aufgabe zu, die Massen »für eine andere und bessere Welt in einem künftigen Leben vorzubereiten.«<sup>45</sup>

Höhere Bildung ist nur den Begüterten möglich: »Einfache Leute [können] in einem zivilisierten Gemeinwesen niemals so gut ausgebildet sein, wie angesehene mit etwas Vermögen.«<sup>46</sup> Die Freisetzung intellektuellen und kreativen Potentials, die die Arbeitsteilung bewirkt, ist auf die wohlhabenden Schichten beschränkt, der Preis kultureller Entwicklung unter den Bedingungen des liberalen Wirtschaftssystems ist der, daß »bei der breiten Masse des Volkes die höheren menschlichen Anlagen weitgehend verkümmern und verschwinden.«<sup>47</sup> Angesichts des engen Zusammenhangs von Ausbildung und wirtschaftlichem Erfolg ist zu schließen, daß die freie Konkurrenz verzerrt ist. Die sich aus der Theorie ergebende wirtschaftspolitische Untätigkeit des Staats, insbesondere sein Verzicht auf die Beeinflussung der Einkommensverteilung - diese regelt der Arbeitsmarkt -, bedingt wiederum die Ungleichheit der sozialen wie wirtschaftlichen Chancen in der bürgerlichen Gesellschaft.

Indem sich das Modell der liberalen Marktwirtschaft auf einen bestimmten historischen status quo gründet und dessen soziale wie wirtschaftliche

Gegebenheiten als Prämissen übernimmt, erweist sich sein oberstes Prinzip - die freie Konkurrenz - als Farce. Denn freie Konkurrenz erfordert nicht nur Freigabe der Preise, Aufhebung von Zollschränken, Auflösung der staatlichen Monopole etc., sondern vor allem das wirtschaftliche und soziale Gleichgewicht der Marktteilnehmer. Und hiervon kann weder in der Theorie noch der Praxis des Liberalismus die Rede sein. Der in der Landwirtschaft tätige Tagelöhner auf der einen Seite, der adlige Grundbesitzer auf der anderen, der Arbeiter einerseits, der Unternehmer andererseits, kurz, Arbeitnehmer und -geber finden unterschiedliche Startbedingungen vor. Die Kräfteverhältnisse am Arbeitsmarkt sind von vornherein unausgewogen: hier der Arbeiter, der nur seine Arbeitskraft, auf deren Verkauf er dringend angewiesen ist, anzubieten hat und für die er selten mehr als das für seine Reproduktion Nötige erhält, dort der mit Kapital ausgestattete Unternehmer, der nur so viele Arbeitssuchende beschäftigt, wie es seine konjunkturell bedingten Absatzchancen erforderlich machen.

Das freie Spiel der Kräfte führt zu nichts weniger als zu gesellschaftlicher Harmonie, sondern verschärft den ohnehin unüberwindlichen Gegensatz von Kapital und Arbeit. Versuche der Lohnabhängigen, höhere Einkünfte durchzusetzen, sind nur bei Arbeitskräftemangel erfolgreich, ansonsten ist ihre Verhandlungsposition schwach: »Der Arbeiter möchte soviel wie möglich bekommen, der Unternehmer sowenig wie möglich geben. [...] Es läßt sich indes leicht vorhersehen, welche der beiden Parteien unter normalen Umständen einen Vorteil in dem Konflikt haben muß und die andere zur Einwilligung in ihre Bedingungen zwingen wird. Die Unternehmer, der Zahl nach weniger, können sich viel leichter zusammenschließen. Außerdem billigt das Gesetz ihre Vereinigungen, zumindest verbietet es sie nicht wie die der Arbeiter. Wir haben keine Parlamentsbeschlüsse gegen Vereinigungen, die das Ziel verfolgen, den Lohn zu senken, wohl aber zahlreiche gegen Zusammenschlüsse, die ihn erhöhen wollen. In allen Lohnkonflikten können zudem die Unternehmer viel länger durchhalten. [...] Unter Unternehmern besteht immer und überall eine Art stillschweigendes, aber dauerhaftes und gleichbleibendes Einverständnis, den Lohn nicht über den jeweils geltenden Satz zu erhöhen.«<sup>48</sup>

Die liberale Wirtschaftsordnung beruht also auf dem permanenten und infolge der Garantie des Privateigentums systemkonstitutiven Konflikt zwischen Kapital und Arbeit. Die Aussöhnbarkeit von Einzel- und Allgemeinwohl erscheint unter dieser Prämisse als Fiktion. Gewiß, noch der elendste Tagelöhner partizipiert am steigenden Wohlstand und »kann sich mehr zum

Leben notwendige und angenehme Dinge leisten, als es irgendeinem Angehörigen eines primitiven Volkes möglich ist«<sup>49</sup>, doch seine Lage ist alles andere als gesichert, solange konjunkturelle Schwankungen oder auch Krankheit ihn seinen Arbeitsplatz kosten können.

Die moralische Bewertung einer gesellschaftlichen Situation, in der »ein großer Teil der Bevölkerung überhaupt nicht arbeitet und viele davon den Ertrag aus zehn-, häufig sogar hundertmal mehr Arbeit verbrauchen als die meisten Erwerbstätigen«<sup>50</sup>, ist für Smith unproblematisch: Das Existenzminimum, auf das die Löhne durchaus zurückfallen können, ist »eben noch mit unserer Vorstellung von Humanität vereinbar.«<sup>51</sup> Angesichts der systembedingt desolaten Lage der Lohnabhängigen erweist sich die Erwartung Smith', daß sich das nur auf den eigenen Vorteil bedachte wirtschaftliche Handeln der Individuen zum Wohl des Ganzen auswirke, als Illusion, gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz. »Gerade dadurch, daß er [der einzelne Unternehmer] das eigene Interesse verfolgt, fördert er häufig das der Gesellschaft nachhaltiger, als wenn er wirklich beabsichtigt, es zu tun.«<sup>52</sup> Sofern sich Smith im Kontext dieser These gegen wirtschaftspolitische Eingriffe des Staats wie Investitionslenkung, Monopolvergabe, Zölle und dergleichen ausspricht und dies mit der wirtschaftlichen Sachkompetenz des einzelnen Unternehmers oder auch niedrigen Preisen, die allen Verbrauchern zugute kommen, begründet, läßt sich ihm nicht widersprechen. Soweit marktwirtschaftliche Prinzipien die optimale Versorgung mit Gütern bei niedrigen Preisen bewirken, ist das Interesse des einzelnen Unternehmers mit dem der Allgemeinheit deckungsgleich. Unvereinbar aber bleibt dennoch das Interesse des Unternehmers mit dem seines Beschäftigten in bezug auf den Preis der Arbeit, den Lohn, denn jede Lohnerhöhung mindert den Gewinn des Unternehmers. Selbst wenn ein einzelner Unternehmer sich entschlösse, freiwillig höhere Löhne als marktüblich zu bezahlen, wären seiner Mildtätigkeit Grenzen gesetzt: Er riskierte zunächst Boykottmaßnahmen seitens der anderen Unternehmer, die seine Freigiebigkeit als »äußerst unfreundlichen Akt«<sup>53</sup> auffaßten, schließlich seinen Ruin, denn die höheren Löhne verteuerten seine Produkte so sehr, daß er nicht mehr konkurrenzfähig wäre: Auf individueller Ebene läßt sich nur in geringem Masse der systemnotwendigen Tendenz zu niedrigen Löhnen entgegensteuern.

---

<sup>50</sup> Bei freier Konkurrenz bildet sich stets der niedrigst mögliche Preis heraus (vgl. Smith 1978, S. 54), das gilt auch für den Preis der Arbeit.

Wofern der Liberalismus das Eigeninteresse als zentrale Triebkraft menschlichen Handelns auffaßt, wird der Tausch zur eigentlich vermittelnden Instanz zwischen den Menschen. Im Gegensatz zum Tier, das »völlig unabhängig und selbständig [ist], sobald es ausgewachsen ist, [...], ist der Mensch fast immer auf Hilfe angewiesen, wobei er jedoch kaum erwarten kann, daß er sie allein durch das Wohlwollen der Mitmenschen erhalten wird.«<sup>54</sup> Es etabliert sich ein System wechselseitiger Hilfsleistungen gemäß der Devise: »Gib mir, was ich wünsche, und Du bekommst, was Du benötigst.«<sup>55</sup> Dieses Prinzip liegt den privaten Beziehungen ebenso wie den anonymen des Markts zugrunde. Daß Hilfe grundsätzlich nur im eigenen Interesse des Helfenden erfolgt, wirft keine Probleme auf, denn jeder ist hilfsbedürftig und dadurch zur Hilfeleistung gezwungen.

Wenn nun der Tausch die vorherrschende Verkehrsform der Menschen ist, dann hat die Humanisierung der Gesellschaft nur soweit eine Chance, als sie wirtschaftlichen Nutzen verspricht. Folgerichtig spricht sich Smith beispielsweise nicht gegen die Sklaverei aus, weil sie dem Selbstbestimmungsrecht des Individuums zuwiderläuft, sondern teurer ist als die Beschäftigung freier Lohnarbeiter und damit natürlich die Produktionskosten unnötig hochtreibt. »Die Erfahrung zu allen Zeiten und in allen Völkern beweist, wie ich glaube, daß die Arbeit eines Sklaven am Ende die teuerste ist, obwohl sie offenbar lediglich seinen Unterhalt kostet. Jemand, der kein Eigentum erwerben kann, kann auch kein anderes Interesse haben, als möglichst viel zu essen und sowenig wie möglich zu arbeiten.«<sup>56</sup> Die Arbeitsproduktivität kann nur dann gesteigert werden, wenn jeder für seinen Unterhalt selbst verantwortlich ist und durch die Möglichkeit des Eigentumserwerbs Leistungsanreize erhält. Erlangt der Sklave, der Leibeigene oder anderweitig in seiner Freiheit Beschränkte seine persönliche Freiheit nicht aus humanitären, sondern aus ökonomischen Gründen, so gilt dies auch für die Verbesserung seiner materiellen Lage als Lohnabhängiger, zu dem er nun wird. Neben einer guten Konjunktur bewirkt auch das Bestreben der Unternehmer, die Produktivität zu erhöhen, die Anhebung des Lohns. »Reichlicher Unterhalt erhöht den körperlichen Einsatz des Arbeiters. Er wird sich bis zum äußersten anstrengen, wenn er wirklich hoffen kann, daß sich seine Lage verbessert. [...] Dort, wo die Löhne hoch sind, finden wir daher die Arbeiter immer fleißiger, gewissenhafter und auch schneller bei der Hand als dort, wo sie niedrig sind.«<sup>57</sup> Ein Widerspruch zu dem Interesse des Unternehmers, die Lohnkosten zu minimieren, entsteht hierdurch nicht: Der Lohn muß zwar hoch sein, damit der Arbeiter zu maximaler Leistung

motiviert wird; er darf aber eine gewisse Höhe nicht überschreiten, damit einerseits der Gewinn des Unternehmers, den er aus der gesteigerten Produktivität schöpft, nicht wesentlich geschmälert wird, andererseits um seine Konkurrenzfähigkeit nicht zu gefährden. So ist tatsächlich gewährleistet, daß im Normalfall der Lohn nicht auf das Existenzminimum zurückfällt und auch der Arbeiter aus der gesteigerten Produktivität Nutzen ziehen kann. Aber um welchen Preis! »Gut bezahlte Akkordarbeiter neigen häufig sehr dazu, sich zu überanstrengen und ruinieren dadurch ihre Gesundheit in wenigen Jahren. [...] Fast jeder Handwerker [und natürlich auch Arbeiter] ist einer spezifischen Krankheit ausgesetzt, eine Folge übermäßiger Anstrengung bei ganz bestimmten Arbeiten.«<sup>58</sup> Und da im Rahmen der liberalen politischen Ökonomie Humanität nur als Abfallprodukt des übergeordneten gesellschaftlichen Ziels der Wohlstandsmaximierung anfällt, die sich zudem bei genauerer Betrachtung als Gewinnmaximierung der besitzenden Schichten erweist, ist eine Änderung der Nebenwirkungen kapitalistischen Wirtschaftens wie z. B. der gesundheitszerstörenden Arbeitsbedingungen nicht zu erwarten, solange sie allein in die Zuständigkeit des Arbeitgebers fällt. »Würden die Unternehmer stets die Gesetze der Vernunft und der Menschlichkeit beachten [sie tun es nicht!], müßten sie oftmals den Einsatz ihrer Arbeiter eher mäßigen als animieren.«<sup>59</sup>

Humanität muß sich lohnen: In einem Gesellschaftsmodell, das mit nur auf ihren eigenen Vorteil bedachten Individuen operiert, kommt Menschlichkeit, das Interesse am Wohlergehen des Anderen, allenfalls dann als handlungsleitende Maxime in Betracht, wenn sie sich dem eigenen Nutzen dienstbar machen läßt. Freie und gut bezahlte Lohnarbeit erbringt höhere Gewinne als Sklaverei oder Leibeigenschaft, die Bildung der Besitzlosen wird befürwortet, aber nur soweit, als es der Bedarf an qualifizierten Arbeitskräften erforderlich macht.

Die Behauptung eines Apologeten der Marktwirtschaft wie Recktenwald, Smith habe gezeigt, daß und wie es möglich sei, »persönliche Freiheit und wirtschaftliche Leistung mit sozialer Koexistenz auf einem weiten Feld menschlichen Lebens auf friedliche Weise in Einklang zu bringen, ja, sie zum Wohle des Gemeinwesens miteinander zu versöhnen«<sup>60</sup>, ist angesichts der von Smith selbst beschriebenen sozialen Folgen der liberalen Ökonomie frei phantasiert. Hier liegt auch kein Modell idealer gesellschaftlicher Verhältnisse vor, das nur deshalb nicht umsetzbar ist, weil es z. B. den Individuen mit der menschlichen Natur unvereinbare Verhaltensweisen wie Selbstlosigkeit oder Beherrschung ihrer Leidenschaften abverlangt. Und

zwar schon deshalb nicht, weil Smith (ähnlich wie Hobbes) von einer äußerst nüchternen anthropologischen Prämisse ausgeht und sein System keine wie auch immer geartete moralische Läuterung der Menschen erfordert. Der Egoismus der Menschen ist ja nicht ein möglicher störender Faktor innerhalb des liberalen Wirtschaftsmodells, sondern geradezu sein konstitutives Element. Daraus folgt jedoch, wie schon anhand von Smith' »Wohlstand der Nationen«, nicht erst aufgrund des historischen Phänomens Liberalismus, gezeigt werden kann, daß am Interesse des einzelnen Mitmenschen wie dem der Gesellschaft überhaupt orientiertes Handeln nur dann zu erwarten ist, wenn es mit dem Eigeninteresse zusammenfällt. Dies mag tatsächlich in manchen Fällen eintreffen - hierin wurzelt die These der Aussöhnbarkeit von Egoismus und Gemeinwohl -, doch im Grunde ist die Humanisierung der Gesellschaft zufällige, nicht notwendige Folge einer Wirtschaftsweise, in der das Eigeninteresse der Marktteilnehmer weder durch den Staat noch durch eine allgemein verbindliche Moral dem öffentlichen Wohl verpflichtet wird.<sup>7</sup>

Gewiß, der Handlungsspielraum des einzelnen ist auch für die liberale Gesellschaftstheorie nicht unbegrenzt: Doch soweit der Staat nach liberaler Auffassung dazu berechtigt ist, die Freiheit der Individuen einzuschränken, dient dies vorwiegend dem Schutz des Eigentums, nicht aber dem Schutz derer, die infolge der Eigentumsverteilung schutzbedürftig sind. In dieser Hinsicht hat sich die Funktion des Staats nach dem Verständnis der bürgerlichen Gesellschaftstheorie von ihren Anfängen bei Hobbes bis hin zu Smith nicht verändert.

Sehen wir nun, inwiefern sich mit Humboldts politischer Theorie die im englischen Liberalismus zutage tretende Kollision von individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit beheben läßt. Hinsichtlich der dieser Fragestellung zugrundeliegenden These, daß Humboldts Theorie eine Alternative zu den Gesellschaftsmodellen seiner Vorgänger anbietet und damit den von Kant eingeleiteten - allerdings auf Deutschland beschränkten - Bruch in der liberalen Tradition vertieft, ist folgendes zu bemerken: Humboldt setzt sich

---

<sup>7</sup> Wenn eine moderne Verfassung wie das Grundgesetz der Bundesrepublik in Art. 14 formuliert: »Eigentum verpflichtet«, so kann das als eine historische Bestätigung der These aufgefaßt werden, daß unter den Bedingungen der freien Marktwirtschaft keineswegs naturwüchsig ein Gleichgewicht von individuellem und allgemeinem Wohl zustandekommt. Daß andererseits das GG den Zielkonflikt von Eigentum und öffentlichem Interesse immer noch unzureichend geregelt hat, liegt auf der Hand: So verweist etwa der Kampf um die Mitbestimmung in den Betrieben, der auch mit der Mitbestimmungsgesetzgebung nicht erledigt ist, auf ebendieses Defizit des Grundgesetzes.

selten explizit mit anderen Autoren und deren Theorien auseinander. Daß sich seine Philosophie in antithetischem Verhältnis zur liberalen Tradition befindet, geht also nicht unmittelbar aus Humboldts Texten hervor, sondern läßt sich nur zeigen, wenn die Interpretation deren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen vergegenwärtigt. Was den Vergleich von Humboldt mit z. B. Locke angeht, dürfte dies einleuchtend sein, denn hier werden zwei politische Theorien einschließlich ihrer anthropologischen Prämissen einander gegenübergestellt. Läßt sich aber der Vergleich Humboldts mit dem englischen Liberalismus auf Smith ausdehnen? Dieses wird man zunächst wohl verneinen, denn Humboldts Aussagen zur Ökonomie sind so spärlich wie diejenigen Smith' zur politischen Theorie. Sowie sich aber der Blick auf die anthropologischen Prämissen richtet, die beide Autoren ihren Theorien zugrundelegen, und zudem deren soziale Implikationen für die Individuen bedacht werden, ist eine Vergleichsebene gefunden. Unter dieser Perspektive wird es möglich, mit Humboldt den klassischen Liberalismus auch in den Bereichen zu kritisieren, zu denen er sich nur wenig geäußert hat.

Im Zentrum der Philosophie Wilhelm von Humboldts steht der Mensch, sei es als Individuum, sei es als Gattung. Deshalb können wir auch nicht die zu Beginn dieses Kapitels gestellte Frage nach der Funktion des Staats - für Humboldt die Hauptfrage der Politikwissenschaft - direkt aufgreifen, sondern müssen - sofern wir Humboldts Argumentation folgen wollen - den weiteren Überlegungen zunächst folgende Maxime zugrundelegen: »Der wahre Zweck des Menschen - nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt - ist die höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.«<sup>61</sup> Daß es sich hierbei nicht um eine normative Aussage handelt, wird schon in den nächsten beiden Sätzen deutlich, in denen Humboldt auf die politischen und sozialen Verhältnisse hinweist, die gegeben sein müssen, damit der Mensch seinen Möglichkeiten entsprechend leben kann: »Zu dieser Bildung ist Freiheit [im vorliegenden Kontext ist die politische Freiheit des Menschen, nicht seine metaphysische, gemeint] die erste, und unerlassliche Bedingung. Allein ausser der Freiheit erfordert die Entwicklung der menschlichen Kräfte noch etwas andres, obgleich mit der Freiheit eng verbundenes, Mannigfaltigkeit der Situationen.«<sup>62</sup>

Würden diese Sätze allein im Kontext der »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen« betrachtet, wären sie nur bedingt akzeptabel. Wohl wäre auf den Zusammenhang von einerseits politischer Freiheit und der Vielfalt der Lebensverhältnisse, andererseits der

Aufgabe eines jeden Individuums, sich seinen Möglichkeiten gemäß zu entwickeln, verwiesen, doch ungeklärt bliebe, worin diese Möglichkeiten bestehen und worauf die Entwicklungsfähigkeit des Menschen beruht. Aus diesem Grund ist ein kurzer Rückblick auf die Ergebnisse der letzten beiden Kapitel erforderlich.

#### 5.4. Rückblick und Vorschau

Im Sprachvermögen des Menschen liegt der Schlüssel zum Verständnis seiner Natur. Durch die Sprache befreit er sich von der Beschränktheit tierischer Verhaltensmuster und erlangt die *Möglichkeit* selbstbestimmten Handelns. Durch die Sprache bildet sich der einzelne Mensch in seiner Individualität heraus und erkennt sich als singuläres Wesen. Freilich beruht seine Individualität auf dem ständigen Austausch mit seinen Mitmenschen: Das Individuum ist nicht atomisiert, sondern vergesellschaftet. Durch die Sprache wird der Mensch zum lernfähigen Wesen. Als einzelner wie als Gattung befindet er sich in einem historischen Prozeß, in dem sich seine Anlagen, insbesondere seine Fähigkeit zu Vernunft und Freiheit, entfalten *können*. Allerdings ist der historische Prozeß nicht finalen, sondern offenen Charakters. Die geschichtliche Entwicklung ist keine Bewegung hin auf einen wie auch immer gearteten »Endzustand« der Gesellschaft, sondern ein Ablauf, in dem der menschliche Geist - durch die Individuen vermittelt - sich in immer neuer Weise äußert. Ob dies gelingt, hängt wesentlich von den gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen menschlicher Existenz ab, womit sich die Frage nach der Funktion des Staats als direkt aus anthropologischer Reflexion ableitbar erweist. Zugleich ergibt sich aus der erfahrungswissenschaftlichen Validierbarkeit der Anthropologie Humboldts die Möglichkeit der Formulierung einer nicht-normativen politischen Theorie: Freiheit und Selbstverwirklichung des Menschen sind keine sittlichen Postulate, sondern resultieren aus der natürlichen Bestimmung des Menschen. Die Aufgabe des Staats geht nicht aus naturrechtlichen Normen hervor, sondern wird aus dem natürlichen Charakter des Menschen und seinem im Gang der Geschichte je aktuell erreichten Reifegrad ermittelt.

Dieser Skizze des Humboldtschen Gedankengangs soll nun - auch wieder nur in seinen Grundlinien - das Verhältnis von Anthropologie und Staatstheorie innerhalb des klassischen Liberalismus gegenüber gestellt



werden: Die menschliche Natur ist invariant, sie bleibt vom zivilisatorischen Fortschritt unberührt. Die Notwendigkeit des Staats wird aus den menschlichen Unzulänglichkeiten und seinen Leidenschaften wie Macht- und Besitzgier abgeleitet. Der Invariabilität der menschlichen Natur korrespondiert die Ahistorizität der Staatstheorie: Das Verhältnis von Staat und Individuum, seine persönlichen Freiheiten und politischen Partizipationsrechte sind unveränderlich - die Möglichkeit einer moralischen Höherentwicklung des Menschen bleibt unreflektiert. Das Eigeninteresse ist die eigentliche Triebfeder menschlichen Handelns; wieweit dieses moralischen Maximen genügt, hängt entweder davon ab, daß es persönlichen Vorteil verspricht oder daß es eine Instanz gibt, die moralisches Verhalten erzwingt. Da sich das Eigeninteresse des Individuums wesentlich ökonomisch definiert, ist der Tausch das eigentlich vergesellschaftende Moment. Die Funktion des Staats ist es deshalb hauptsächlich, das Institut des Eigentums zu schützen sowie den störungsfreien Ablauf des Wirtschaftslebens zu gewährleisten.

Betrachten wir nun vor dem Hintergrund dieser beiden Skizzen Humboldts politische Theorie in ihren Umrissen, so ergibt sich folgendes Bild:

1. Jeder Mensch ist ein Zweck in sich und hat das Recht, sich frei von Bevormundung seinen Möglichkeiten entsprechend in seiner Individualität zu entfalten.
2. Die Bildung des Individuums bedarf des gesellschaftlichen Miteinanders, Individualität entwickelt sich nur im Austausch mit anderen Individuen.
3. Die Freiheit des Individuums ist durch das (zunächst noch moralische) Recht des Mitmenschen auf freie Entfaltung begrenzt.
4. Das menschliche Zusammenleben ist konfliktreich: Es gibt Verletzungen des Rechts, d. h., manche Menschen behindern andere in der Ausübung ihrer Rechte.
5. Die menschliche Gesellschaft benötigt eine friedensstiftende Instanz, den Staat.
6. Der Staat ist das Instrument der Gesellschaft, das den Individuen das verschafft, was sie als einzelne nicht erlangen können - die Sicherheit von Freiheit und Eigentum.

---

\* In erster Linie ist hierbei an den Staat zu denken, doch auch die verhaltenssteuernde Funktion der Religion wird von fast allen liberalen Staatstheoretikern für unentbehrlich erachtet.

7. Bedingung der Funktionsfähigkeit des Staats ist der Verzicht der Individuen auf Selbstjustiz und die Anerkennung des staatlich gesetzten Rechts wie des dem Staat zukommenden Gewaltmonopols.
8. Die vom Staat garantierten Freiheits- und Eigentumsrechte der Bürger sind einerseits durch diejenigen ihrer Mitbürger begrenzt, andererseits durch die Sicherheitsinteressen des Staats und die Notwendigkeit von Staatseinkünften.
9. Jedem Bürger stehen dieselben Rechte zu, das Gesetz gilt für alle gleichermaßen.
10. Die Gesetze definieren den Freiheitsspielraum der Individuen. Sie sind allgemein bekannt und verständlich. Jeder kennt die Folgen der Mißachtung fremden Rechts.
11. Der Staat allein verfolgt Rechtsbrüche, wobei die Strafe äquivalent zum entstandenen Schaden ist.
12. In Rechtsstreitigkeiten übt der Staat die Rolle eines unparteiischen »Schiedsrichters«<sup>63</sup> aus.
13. In bezug auf die abstrakt ermittelten Grundsätze eines liberalen Staats muß sich der tatsächliche Umfang der Aufgaben des Staats dem Mündigkeitsgrad der Bürger anpassen: Voraussetzung der Selbstregulierung der Gesellschaft ist ihre Reife zur Freiheit.

In der thesenhaften Komprimierung seiner politischen Theorie tritt eine weitgehende Übereinstimmung der Position Humboldts mit der des englischen Liberalismus deutlich hervor, und zwar insbesondere dann, wenn man mit Humboldt die Funktion des Staats in den Mittelpunkt politiktheoretischer Reflexion stellt (Thesen 4-12). Diese Übereinstimmung ist zu konstatieren, obwohl Humboldt typische Problemfelder der liberalen Theorie wie politische Ökonomie, Gewaltenteilung oder Wahlrecht nicht behandelt oder nur streift. Allerdings kann aus demokratietheoretischer Sicht eingewendet werden, daß Humboldts politische Theorie infolge ihrer Ausblendung der genannten Probleme defizitär sei. Gerade die Gewaltenteilungslehre sei so konstitutiv für eine liberale politische Theorie, daß Humboldts Theorie im Grunde gar nicht »liberal« genannt werden könne.<sup>7</sup>

Dieser Kritik ist folgendes entgegenzuhalten: Humboldts »Ideen« sind im Grenzbereich von politischer *Philosophie* und politischer *Theorie* angesiedelt. Setzt die politische Theorie üblicherweise ihren Gegenstand voraus, um

---

<sup>7</sup> Auf diese mögliche Kritik an Humboldt hat mich Frank R. Pfetsch aufmerksam gemacht.

sich *in medias res* zu begeben, so ist es die Aufgabe der politischen Philosophie, ihren Gegenstand zu konstituieren und die Leitfragen seiner Untersuchung zu entwickeln. Und ebendies versuchen die »Ideen« zu leisten, wie Humboldt immer wieder betont: »Weit entfernt nun in alle, hier genannte, so weitläufige und schwierige Materien irgend tief eindringen zu wollen, werde ich mich begnügen, bei einer jeden, so kurz als möglich, die höchsten Grundsätze [...] zu entwickeln.«<sup>64</sup> Und: »Ich bin jetzt alle Gegenstände durchgegangen, auf welche der Staat seine Geschäftigkeit ausdehnen muss; ich habe bei jedem die höchsten Principien aufzustellen versucht.«<sup>65</sup> Sofern es also Ziel der »Ideen« ist, nur die »höchsten Grundsätze« eines freiheitlich verfaßten Staats und mit diesen zugleich seinen *Zweck* zu entwickeln, kann von seinen *Mitteln* abgesehen werden. Gewaltenteilung ist beispielsweise nicht der Zweck des Staats, sondern ein Mittel, das gewährleisten soll, daß der Staatszweck erreicht wird. Die Frage, ob Humboldt genuin liberales Gedankengut artikuliert, ist also allein mit Blick auf dessen Kernsubstanz anzugehen.

## 5.5. Freiheit und Eigentum - Grundbegriffe der liberalen Theorie

Was aber macht den Kern des Liberalismus aus? »Alle Versuche einer allgemeingültigen, umfassenden begrifflichen Bestimmung dessen, was Liberalismus sei, sind gescheitert«<sup>66</sup>, sogar prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Insbesondere der Versuch, im Rahmen einer Klassifikation die *politischen* Aspekte von Theorie und Praxis des Liberalismus auf einen Nenner zu bringen und damit den Liberalismus allein in seiner politischen Dimension zu begreifen, wird der Vielfalt der historischen Erscheinungsformen des Liberalismus nicht gerecht: »Das Kernstück - das innerste Kernstück - des liberalen Staates besteht aus zwei fundamentalen Prinzipien: (1) Regierung durch eine frei gewählte und dem Volk verantwortliche Versammlung und (2) in der Verfassung verankerte Garantien der bürgerlichen Rechte, um den einzelnen Bürger vor willkürlichen Handlungen der Regierung zu schützen. Solange ein Staat sich an diese Prinzipien hält [bzw. ein Theoretiker diese

---

<sup>66</sup> Dies gilt freilich nicht für die idealtypische Begriffsbildung, die von vornherein nicht den Anspruch erhebt, ein Klassifikationsschema des Liberalismus zu erarbeiten, innerhalb dessen jede der historischen liberalen Theorien einzuordnen wäre.

Prinzipien vertritt], ist er ein liberaler Staat [formuliert er eine liberale Theorie].«<sup>67</sup> Hieraus folgt, daß frühe Vertreter des Liberalismus wie Locke und Montesquieu infolge ihrer Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts nicht mehr dem Liberalismus zuzurechnen wären.

Ungeachtet solcher definitorischer Sackgassen ist es dennoch sinnvoll, am Begriff des Liberalismus als Theorie der bürgerlichen Gesellschaft festzuhalten: In bezug auf ihre normative Orientierung stimmen sämtliche Theorien, die gewöhnlich als liberal etikettiert werden, darin überein, daß sie die Handlungsfreiheit des Individuums als höchsten Wert ansehen. An dieser Zielvorstellung hat der Staat sein Handeln auszurichten, die Freiheit des Individuums zu garantieren, ist ihm vom Volk die Herrschaftsgewalt anvertraut. Dem Staat kommt also gemäß der liberalen Auffassung kein Selbstzweck zu, er ist vielmehr funktional in Hinsicht auf die (Eigentums)-Interessen der in der Gesellschaft vereinigten Individuen.

Die Begründungen der liberalen Theoretiker für dieses Staatsverständnis sind unterschiedlich: Locke zieht noch die Argumente des Naturrechts zur Begründung der Freiheitsrechte des Individuums heran und leitet die Legitimität des Staats aus einem Gesellschaftsvertrag ab. Hume hält den Gesellschaftsvertrag für eine überflüssige Fiktion und argumentiert, daß es schon im Eigeninteresse der Individuen liege, die Staatsgewalt anzuerkennen. Humboldt begründet die Freiheit des Menschen nicht naturrechtlich, also mit Bezug auf vorstaatliche Normen menschlichen Zusammenlebens, sondern anthropologisch: Zum einen liege Freiheit - im Sinne einer Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten - bereits in der menschlichen Natur, zum andern sei sie - im Sinne der Abwesenheit von Zwang jeglicher Art - Bedingung der Entfaltung seines Wesens. Die verschiedenen liberalen Staatstheorien speisen sich also aus den verschiedensten Prämissen und kommen doch in einem Punkt immer zu demselben Schluß, daß es nämlich oberster Zweck des Staats sei, die Freiheit des Individuums zu schützen.

Doch darin erschöpfen sich noch nicht die Gemeinsamkeiten liberaler Staatstheorien. Zudem wäre hiermit der Begriff des Liberalismus noch nicht hinreichend spezifiziert: Die Freiheit des Individuums ist auch zentrale Kategorie beispielsweise der sozialistischen Gesellschaftstheorie. Sowie aber der Begriff der Freiheit innerhalb der liberalen Theorien näher betrachtet wird, ergibt sich einerseits ein Abgrenzungskriterium gegenüber nicht-liberalen Theorien, deren Wertprämisse ebenfalls die Freiheit des Menschen ist, andererseits ein Konstituens des Liberalismus überhaupt. Was also bedeutet die Freiheit des Individuums für den Liberalismus? Ziehen wir bei

dieser Frage die bekannte Formel Montesquieus heran, nach der Freiheit darin bestehe, innerhalb vorgegebener gesetzlicher Grenzen das tun zu können, was man will.<sup>68</sup> Die Freiheit kann mithin niemals unbegrenzt sein, weil sie sonst die Freiheit des andern beeinträchtigen würde. Zudem muß der Umfang der den einzelnen zustehenden Freiheit für alle derselbe sein, was aus der Allgemeinverbindlichkeit des liberalen Gesetzesbegriffes folgt - Vorrechte sind mit der Freiheit unvereinbar. Gegenüber feudalständischen Gesellschaften ist hiermit ein entscheidendes Novum gegeben: Kommen in diesen dem Individuum gewisse Freiheiten aufgrund seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand zu, so stehen dem Individuum in der liberalen Theorie sämtliche Freiheitsrechte kraft seines Menschseins unmittelbar zu. Wenn nun Freiheit nur als gesetzmäßige denkbar ist, ist ihr Umfang in zweierlei Weise zu definieren: Negativ formuliert, ergibt sich ihr Rahmen aus dem Verbot bestimmter Handlungen - erlaubt ist, was nicht verboten ist - , positiv formuliert, drückt sich ihre Reichweite in konkretisierbaren Rechten aus.

Insofern läßt sich der Versuch, die Konstitutiva des liberalen Freiheitsbegriffs zu ermitteln, auch als Frage nach den unabdingbaren Freiheitsrechten auffassen, die das Individuum innehaben müsse. Diese - durch den Staat verbürgten - Freiheitsrechte wiederum sind nichts anderes als institutionalisierte Garantien dafür, daß das Individuum bestimmten *Interessen* nachgehen kann, die aus welchen Gründen auch immer für legitim gehalten werden. Freiheitsrechte - seien es verfassungsmäßig abgesicherte oder auch nur geforderte - sind also Ausdruck der Interessenlage des Individuums. Die Interessenlage des Individuums ist mithin ausschlaggebend dafür, welche Freiheitsrechte der Liberalismus für unabdingbar hält, anders ausgedrückt: Der Freiheitsbegriff des Liberalismus ist Spiegelbild der Interessen des Individuums. Und da der Liberalismus, auch wenn er vom »Individuum«, vom »Menschen« oder vom »Bürger« spricht, nur den *Besitzbürger* meint, ist sein Freiheitsbegriff mit der Interessenlage des Besitzbürgertums identisch.

In bezug auf die unabdingbaren Freiheitsrechte folgt daraus, daß dem Recht auf Eigentum und dessen Unantastbarkeit neben der Freiheit der Person und ihrer Unverletzlichkeit die größte Bedeutung zukommt. In bezug auf den Staat heißt dies, daß der Schutz der Person und ihres Eigentums seine wichtigste Aufgabe darstellt. Da unter Eigentum nicht Eigentum schlechthin, sondern insbesondere das Eigentum an Produktionsmitteln einerseits, der Arbeitskraft andererseits verstanden wird, verbindet sich mit dem Recht auf Eigentum eine bestimmte Gesellschaftsordnung, nämlich die bürgerlich-

kapitalistische. Insofern schützt der liberale Staat nicht nur das Individuum und seine Rechte, sondern zugleich auch die bürgerliche Eigentumsordnung.

Die Freiheit der Person und das Recht auf Eigentum bedingen sich gegenseitig. Locke argumentiert: »Jeder Mensch [hat] ein *Eigentum* an seiner eigenen *Person*. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die *Arbeit* seines Körpers und das *Werk* seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum.«<sup>69</sup> Der Mensch entreiße, indem er den naturgegebenen Zustand einer Sache durch seine Arbeit verändere (z. B. Boden urbar mache), dieselbe dem ursprünglich gemeinsamen Besitz der Menschen und erwerbe damit ein ausschließliches Recht - das Eigentum - an ihr. Mit diesem Argument läßt sich nicht nur das Recht auf Eigentum begründen - nur auf diesen Aspekt heben die Locke-Interpreten ab -, sondern auch das Recht auf Freiheit. Zum Verständnis des Zusammenhangs von Freiheit und Eigentum, der sich hierin ausdrückt, muß man sich nur vergegenwärtigen, daß mit »Eigentum« nicht der Besitz - die Nutzung - einer Sache, sondern die ausschließliche Verfügungsgewalt über eine Sache gemeint ist. (Gleichwohl können Eigentum und Besitz zusammenfallen bzw. Eigentümer und Besitzer identisch sein.) Wenn also der Mensch ein Eigentum an seiner Person hat, wie Locke sagt, so heißt das nichts anderes, als daß er über sich die alleinige Verfügungsgewalt hat, mithin frei ist. Der *Rechtsanspruch*, den jeder Mensch *auf das Eigentum an seiner Person* geltend machen kann - kürzer: die Souveränität der Person - ist denn auch die eigentliche Begründung der liberalen Freiheitsidee. Gehört aber das Individuum sich selbst, so schließt das auch seine Arbeitskraft und deren Ergebnis ein. Deshalb würde jede Einschränkung des Eigentumserwerbs zugleich seine Freiheit beschneiden.

Die für den Liberalismus typische Verknüpfung von persönlicher Freiheit und Eigentum findet sich auch bei Humboldt.<sup>7</sup> Über Locke hinausgehend führt Humboldt zwei weitere Argumente an, die diesen Zusammenhang unterstreichen. Das erste ist psychologischer Natur: »Auch wächst die Idee des Eigenthums nur mit der Idee der Freiheit, und gerade die am meisten

---

<sup>69</sup> Schon sprachlich ist dieser Zusammenhang gegeben. Immer wieder heißt es z. B.: »[Rechte, die die] *Person*, oder ihr *Eigenthum* betreffen« (W 1, Nr. 4, S. 147), »[der Bürger] *Freiheit* oder ihren *Besitz*« (ebd. S. 156) einschränken, »die *Freiheit* oder das *Eigenthum* des andren« (ebd. S. 159), »[was des Menschen] *Eigenthum* ist, *seine Hand-*

*lungen*, oder *seinen Besitz*« (ebd. S. 164), »[des Bürgers] *Handlungen* und sein *Vermö-*  
*gen*« (ebd. S. 202).

energische Tätigkeit danken wir dem Gefühle des Eigenthums.«<sup>70</sup> Die Möglichkeit des Eigentumserwerbs ist also stärkste Triebfeder menschlichen Handelns und spornt das selbstbestimmte Individuum zu immer neuen Leistungen an. Ist Eigentum das Ergebnis von »Selbstthätigkeit«, nicht »erzwungener Arbeit«<sup>71</sup>, wird es zum sichtbaren Ausdruck der Freiheit. Sehen wir zunächst von einer weiteren Erörterung des Eigentumsbegriffs bei Humboldt ab und wenden uns der zweiten These zu, mit der er Freiheit und Eigentum verbindet. »Die ersten Grundsätze des Rechts lehren von selbst, [...], dass niemand gültigerweise über etwas andres einen Vertrag schliessen, oder überhaupt seinen Willen erklären kann, als über das, was wirklich sein Eigentum ist, *seine* Handlungen, oder *seinen* Besiz.«<sup>72</sup> Daß eine Person Verträge nur über das zu ihrem Eigentum zählende schließen kann, ist nicht weiter überraschend, die Pointe der These liegt in ihrer Ausdehnung auf Willensäußerungen überhaupt. Hieraus ergibt sich eine entscheidende Präzisierung des liberalen Freiheitsbegriffs: Es wurde oben in Anschluß an Montesquieu gesagt, daß die Freiheit des einzelnen darin bestehe, innerhalb vorgegebener Grenzen tun zu können, was man wolle, der Freiheitsspielraum des einzelnen ende da, wo der des anderen beginne. Nun aber wird ersichtlich, daß die Grenzen der Freiheit *Eigentumsgrenzen* sind, daß der Freiheitsspielraum des einzelnen mit seinem Eigentum korreliert. Die politische Theorie wird zum Korrektiv der Philosophie: Postuliert diese die Freiheit des Willens, so schränkt jene ein, daß sich der Wille eines Menschen als Ausdruck seiner Personalität und Freiheit nur auf das erstrecken kann, was sein Eigentum ist.

Hierauf beruht der den Liberalismus kennzeichnende Zielkonflikt von Freiheit und Eigentum. Sind nach liberaler Rechtsauffassung alle Bürger vor dem Gesetz gleich - was auch für alle dieselben Rechte impliziert -, so ist doch infolge der Garantie des Privateigentums das Gleichheitsprinzip ausgehöhlt. Und dies gilt nicht nur in materieller Hinsicht, indem die Gesellschaft in arm und reich polarisiert ist: Im liberalen Staat ist zwar *de iure* niemandes Recht und Freiheit beschnitten, aufgrund von soziökonomischer Ungleichheit aber *de facto* die Möglichkeit, sie wahrzunehmen.

Wenn Montesquieu, wie schon zitiert, stellvertretend für die gesamte liberale Theorie sagt, das Gesetz sei das Palladium des Eigentums<sup>73</sup>, so heißt dies, daß der Zielkonflikt von Freiheit und Eigentum im Grunde bereits in der Theorie entschieden ist: Nicht die Freiheit, sondern das Eigentum ist das eigentlich gesellschaftsregulierende Prinzip. Inwiefern sich das Individuum entfalten kann, welche Freiräume es hat, welche Position es in der

Gesellschaft einnimmt, welche gesellschaftlichen Schichten sich herausbilden und deren Verhältnis zueinander, das Verhältnis von Staat und Individuum wie Gesellschaft, der Aufgabenbereich des Staats, schließlich die Verfassung des Staats und sein Regierungssystem - all dies ist ausgerichtet am Prinzip des Privateigentums. Die »Herrschaft des Gesetzes« ist in Wirklichkeit die Herrschaft des Eigentums.

Freiheit und Eigentum sind die beiden zentralen und auseinander hervorgehenden Kategorien liberalen Denkens. Aus ihnen leiten sich alle weiteren Inhalte des Liberalismus ab - konstante wie historisch variable. So wären z. B. das Rechtsstaatsprinzip und Grundrechte wie die Religions- und Meinungsfreiheit zu den Konstanten zu zählen. Die Regierungsform hingegen, für die sich die verschiedenen liberalen Theorien aussprechen, variiert historisch ebenso wie die politischen Rechte, die für unabdingbar gehalten wurden. Plädierte der frühe Liberalismus noch für die konstitutionelle Monarchie, so befürwortete der spätere das parlamentarische Regierungssystem. Damit verbunden ist das Ausmaß der politischen Freiheit und Partizipation, das jeweils gefordert wurde, wobei zuerst an den Wandel vom (einkommensabhängigen) Zensus- zum allgemeinen Wahlrecht zu denken wäre.

Trotz der Ableitbarkeit konstanter wie historisch variabler Inhalte des Liberalismus aus den Grundbegriffen von Freiheit und Eigentum kann selbstverständlich keine Rede davon sein, daß es überhaupt Elemente des Liberalismus gibt, die ungeschichtlicher Natur wären, d. h. in keinem Zusammenhang mit der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft stünden. Deswegen steht im Rahmen einer begrifflichen Explikation des Liberalismus zunächst die Ermittlung der zentralen Elemente auf rein theoretischer Ebene im Vordergrund. Daraufhin stellt sich die Frage nach den historisch konstanten Inhalten des Liberalismus, die aus den Grundbegriffen folgen. Schließlich wäre zu zeigen, inwiefern sich der Liberalismus in seinen Aussagen als flexibel, der geschichtlichen Entwicklung Rechnung tragend erwiesen hat, ohne dabei seine Grundprinzipien zu verlassen und seine Identität als Theorie der bürgerlichen Gesellschaft aufzugeben.

In diesem Sinne folgt etwa das Recht auf Meinungsfreiheit unmittelbar aus dem liberalen Grundprinzip der freien Entfaltung der Person. So entspricht das Rechtsstaatsprinzip - die unbedingte Gesetzlichkeit allen staatlichen Handelns - der grundsätzlichen Garantie des Privateigentums und damit zusammenhängend dem Bedürfnis der Marktteilnehmer nach Kalkulierbarkeit der ökonomischen Rahmenbedingungen. So ergibt sich auch das



Prinzip der freien Konkurrenz aus der Freiheit des Eigentums. So ist das Bestreben des Liberalismus - in Theorie und Geschichte -, die Ausdehnung staatlicher Tätigkeit auf ein Minimum zu beschränken (»Sowenig Staat wie möglich, soviel Staat wie nötig«) dem Freiheitsprinzip geschuldet und Folge der Auffassung, daß sich eine aufgeklärte Gesellschaft weitgehend selbst steuern könne.

Andere politische Prinzipien des Liberalismus dagegen erweisen sich als keineswegs begriffskonstitutiv, wenn auch begriffskompatibel - sie bringen seine historische Dynamik und Anpassungsfähigkeit zum Ausdruck. Wenn sich diese Prinzipien widersprechen, z. B. das der repräsentativen und das der direkten Demokratie oder das der konstitutionellen Monarchie und das der parlamentarischen Regierung, so könnte aus wissenschaftstheoretischer Sicht moniert werden, daß aus einem Satz nicht zwei sich widersprechende folgen dürfen. Mithin sei dem Liberalismus der Charakter einer Theorie abzuspochen. Sowenig diese Kritik zu widerlegen ist, haftet ihr doch ein Mangel an - sie geht ins Leere, denn der Liberalismus ist keine geschlossene Theorie. Muß an einzelne liberale Theorien durchaus das Kriterium Widerspruchsfreiheit angelegt werden, so gilt dies für den Liberalismus als historisches Ensemble all dieser Theorien nicht. Sofern aber dennoch sinnvoll von *der* »liberalen Theorie« zu sprechen ist, handelt es sich um einen Idealtypus. Und Ziel eines idealtypischen Konstrukts »Liberalismus« ist ja nicht, sämtliche in dessen Namen je getroffenen Aussagen unter Abschwächung der schroffsten Widersprüche zu amalgamieren, sondern unter Abspaltung minder bedeutender Details ein komplexes historisches Phänomen mittels einer widerspruchsfreien Begriffskonstruktion *verständlich* zu machen.

Mit der häufigen Verwendung eines Begriffs geht selten ein ebenso weit verbreitetes adäquates Verständnis dieses Begriffs einher, schon gar nicht Einigkeit darüber, was unter diesem Begriff zu verstehen sei. Dies gilt für den Begriff des Liberalismus, dies gilt aber auch für den Begriff des Idealtypus, der in dieser Arbeit mehrfach verwendet wurde. Und da von einem angemessenen Verständnis dessen, wie ein Idealtypus zu konstruieren und was er zu leisten imstande ist, ein angemessenes Verständnis *des Liberalismus* abhängt, zudem auch Humboldt immer wieder idealtypische Begriffe entwickelt bzw. Begriffe in ebendiesem Sinne gebraucht, haben wir doppelte Veranlassung, in einem Exkurs auf Webers Analyse idealtypischer Begriffsbildung einzugehen: zum einen, um das hier eingeschlagene Verfahren, den Begriff des Liberalismus zu explizieren, methodisch abzusichern, zum

ändern, um die Philosophie Humboldts auch in bezug auf die logische Struktur ihrer Begrifflichkeit zu erhellen.

## 5.6. Exkurs: Was ist und was leistet ein Idealtypus?

Sprechen wir zunächst davon, was ein Idealtypus *nicht* ist: Die größte Abweichung von Webers Begriff des Idealtypus treffen wir in der Umgangssprache an, die »Idealtypus« und »Vorbild« gleichsetzt. Daß sich auch der wissenschaftliche Sprachgebrauch von Webers Intentionen geradezu diametral unterscheidet, überrascht schon eher. So schreibt Albert: »Max Weber wollte offenbar mit idealtypischen Konstruktionen eine Erklärung [eben nicht, Weber sagt »Deutung«!] des sozialen Geschehens bewerkstelligen. [...] Demnach kann ein Idealtypus kein einfacher Grenzbegriff sein, er muß vielmehr nomologische Hypothesen enthalten und ist daher eher als ein Ausagenzusammenhang, eine Theorie oder doch eine nicht ganz durchkonstruierte Vorform einer solchen zu betrachten.«<sup>74</sup> In derselben Weise ignoriert Hempel die ausdrückliche Aufforderung Webers, zwischen Theorie und Idealtypus zu unterscheiden und behauptet, daß Idealtypen »Erklärungen liefern sollen« und »als theoretische Systeme aufgebaut sein müssen, die überprüfbare generelle Hypothesen enthalten.«<sup>75</sup> Idealtypen sind zudem auch keine die Wirklichkeit klassifizierende Begriffe; es entspricht ihnen nichts in der Wirklichkeit, gleichwohl sie nicht ohne Bezug zu ihr sind.

Klassifikatorische Begriffe werden nach dem Muster *genus proximum, differentia specifica*<sup>76</sup> gebildet; ein Idealtypus dagegen »wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines* oder *einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig hervorgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedankenbilde*.«<sup>77</sup> Aufgrund der Logizität seiner Konstruktion hat der Idealtypus in inhaltlicher Hinsicht den »Charakter einer *Utopie*«, als »Kosmos *gedachter Zusammenhänge*« ist er »keine ›Hypothese‹ [eine Hypothese müßte ja empirischen Gehalt aufweisen!], aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht eine *Darstellung* des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel leihen.«<sup>78</sup> Allerdings erörtert Weber, wie er selbst einräumt, »die Beziehungen der idealtypischen zur ›gesetzlichen‹ Erkenntnis«<sup>79</sup> nicht eingehend. Idealtypische Begriffe sind

für das Verständnis der sozialen Realität immer dann vonnöten, wenn eine Vielzahl von Einzelercheinungen als durch Sinn- und Bedeutungszusammenhänge strukturiertes Ensemble begriffen werden soll. »Je umfassender die Zusammenhänge sind, um deren Darstellung es sich handelt, und je vielseitiger ihre Kulturbedeutung gewesen ist, desto *mehr* nähert sich ihre zusammenfassende systematische Darstellung in einem Begriffs- und Gedankensystem dem Charakter des Idealtypus.«<sup>80</sup> Hierin unterscheiden sich übrigens Umgangs- und Wissenschaftssprache nicht, nur ist letztere dazu verpflichtet, die Realität nur *deutende* Funktion der verwendeten Idealtypen transparent zu machen und diese nicht mit der Realität selbst zu verwechseln bzw. sie als deren adäquate *Beschreibung* zu deklarieren.

Veranschaulichen wir uns Webers Konzeption der idealtypischen Methode am Beispiel des Liberalismus (im Sinne eines Theorienkomplexes, nicht einer geschichtlichen Epoche): Wenn die Vielzahl von Schriften, die die bürgerliche Gesellschaft zu erklären, zu rechtfertigen und auch verbessern suchen, gewöhnlich in dem Begriff »Liberalismus« vereinigt ist, so liegt hiermit ein idealtypischer Begriff vor. Unternimmt man es, diesen Begriff zu rekonstruieren - die Konstruktion liegt ja bereits vor-, formieren sich die bekannten Prinzipien wie Freiheit des Individuums, Schutz des Eigentums, Rechtsstaatlichkeit, Marktwirtschaft etc. zu einem mehr oder weniger komplexen und ausdifferenzierten »Gedankenbilde« Liberalismus. Diese Prinzipien konstituieren *nicht* - dies wurde bereits betont - als Merkmalsgruppe den *Gattungsbegriff* Liberalismus, denn keine der überlieferten Theorien könnte der Gattung Liberalismus - die in der *Familie* »Politische Theorien« ihren Platz hätte - als Exemplar zugeordnet werden. Nur mittels der *idealtypischen* Begriffsbildung läßt sich über ein geschichtliches *Ensemble* von Theorien wie diejenigen der bürgerlichen Gesellschaft sprechen. Ersetzen wir »Christentum« durch »Liberalismus«, liest sich das Argument bei Weber folgendermaßen: »Diejenigen Bestandteile des Geisteslebens der einzelnen Individuen in einer bestimmten Epoche, [...], die wir als den ›Liberalismus‹ der betreffenden Individuen ansprechen dürfen, würden, *wenn* wir sie vollständig zur Darstellung zu bringen vermöchten, natürlich ein Chaos unendlich differenzierter und höchst widerspruchsvoller Gedanken- und Gefühlszusammenhänge aller Art sein. [...] Wirft man nun die Frage auf, was denn in diesem Chaos *der* Liberalismus, mit dem man doch fortwährend als mit einem feststehenden Begriff operieren muß, gewesen sei, [...], so zeigt sich alsbald, daß auch hier in jedem einzelnen Fall ein von uns geschaffenes reines Gedankengebilde verwendet wird.«<sup>81</sup>

Ein »feststehender Begriff« Liberalismus, gewonnen aus »einseitiger Steigerung« einiger »Gesichtspunkte« wie Freiheit, Eigentum, Marktwirtschaft, Gewaltmonopol des Staats, Rechtsstaatlichkeit etc., die sich in den verschiedenen liberalen Theorien mehr oder weniger deutlich ausdrücken, erfüllt in bezug auf die Untersuchung einzelner historischer Theorien seinen Zweck, indem diese mit seiner Hilfe als einem bestimmten Theorienkomplex zugehörig identifiziert und doch in ihrer Eigenart erfaßt werden können. (Demgegenüber ist innerhalb eines Klassifikationsschemas kein Platz für die Individualität eines Exemplars). Daß die Konstruktion des Idealtypus nicht im strikten Sinn intersubjektiv nachvollziehbar ist und insofern nur eingeschränkt von einer idealtypischen Methode gesprochen werden kann, ist offensichtlich: Was die »in ihrer *Eigenart bedeutungsvolle[n]* Züge unserer Kultur« sind, die sich z. B. zu einem Idealtypus Liberalismus fügen lassen und inwiefern dieser »unserer *Phantasie* als zulänglich motiviert« und »unserem nomologischen Wissen als *adäquat* erscheinen«<sup>82</sup> muß, läßt sich schwerlich operationalisieren. Dieses ist freilich auch nicht erforderlich, denn ob ein Idealtypus zweckmäßig gebildet wurde und fruchtbar ist, zeigt sich an seinem »Erfolg für die Erkenntnis konkreter Kulturerscheinungen in ihrem Zusammenhang, ihrer ursächlichen Bedingtheit und ihrer *Bedeutung*. Nicht als *Ziel*, sondern als *Mittel* kommt mithin die Bildung abstrakter Idealtypen in Betracht.«<sup>83</sup>

Werden nun die historischen Theorien der bürgerlichen Gesellschaft, die üblicherweise »liberal« genannt werden, auf einen - nach Maßgabe der schon angedeuteten Elemente - als entwickelt vorausgesetzten Idealtypus Liberalismus bezogen und mit ihm verglichen, so ergibt sich folgendes Bild: In seiner Reinform erscheint der Liberalismus in keiner Theorie (1), zudem sind die liberalen Theorien untereinander (2), zum Teil sogar in sich (3), widersprüchlich. Ad 1: Beispielsweise wird das Prinzip der Marktwirtschaft in Humboldts Theorie nicht expliziert, wenn auch im Rahmen seiner Erörterung zivilrechtlicher Grundsätze, insbesondere des Vertragsrechts, vorausgesetzt. Ad 2: Beispielsweise ist die Funktion des Staats bei Humboldt historisch variabel, bei Locke hingegen konstant. Ad 3: Beispielsweise stehen sich in Lockes Theorie traditionelle und moderne Momente unvermittelt gegenüber, es gelingt ihm nicht, »das von ihm entworfene Bild einer dynamischen, aus egoistischen Individuen bestehenden Gesellschaft mit der klassischen naturrechtlichen Lehre vom guten und gerechten Zusammenleben der Menschen im Staate zu versöhnen.«<sup>84</sup>

Ungeachtet der Widersprüche zwischen den einzelnen liberalen Theorien erlaubt es ihre idealtypische Synthese, sie als verschiedene Facetten einer identischen Auffassung von der bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen. Wendet man sich - hiervon ausgehend - der Analyse einer einzelnen Theorie zu und vergleicht sie mit der idealtypischen Reinform des Liberalismus einerseits und weiteren liberalen Theorien andererseits, tritt ihre Eigenart hervor. Will man sich nicht damit begnügen, diese nur zu konstatieren, erhebt sich die Frage nach ihrer ursächlichen Bedingtheit. Und hierfür kommen hauptsächlich zwei Faktoren in Betracht, nämlich theorieexogene und theorieimmanente: Zum einen ist die empirische Basis, auf die sich die liberalen Theorien beziehen, in ständigem Wandel begriffen, zum andern verändern sich der erkenntnistheoretische Hintergrund und damit verbunden das methodische Instrumentarium wie auch überhaupt der allgemeine Stand der Erkenntnis, von dem die einzelnen Theoretiker ausgehen: In beidem drückt sich eine Dynamik innerhalb der liberalen Theoriebildung aus.

Bezieht man also den historischen wie geistesgeschichtlichen Kontext, in dem jede Theorie steht, in die Analyse ein, wird sichtbar, daß es sich bei dem, was vordergründig als logischer Widerspruch zwischen den unterschiedlichen Theorien erscheint, in Wirklichkeit um eine der historischen Ausgangslage des jeweiligen Theoretikers geschuldete Modifikation der Grundidee des Liberalismus handelt. Richtete man den Blick allein auf die Differenzen zwischen den liberalen Theorien, wären sie nicht nur nicht als *einem* Theorienkomplex zugehörig identifizierbar, auch der Erkenntnisfortschritt, den jede einzelne für sich markiert, würde nicht sichtbar.

## 5.7. Die Dynamik der liberalen Theorie - von Hobbes zu Smith

Versuchen wir im folgenden, anhand des Idealtypus Liberalismus, zentriert um die Begriffe Freiheit und Eigentum, und mit Blick auf den historischen Wandel, innerhalb dessen sich die liberale Theoriebildung vollzog, eine Linie von ihren Anfängen bei Hobbes bis hin zu Smith, der die für Humboldt aktuellste Variante der liberalen Theorie vorlegte, zu ziehen. Darüber, daß bereits bei Hobbes die Grundzüge der liberalen Theorie entwickelt sind, sollte eigentlich kein Zweifel bestehen. Wer allerdings mit einem auf die politische Dimension reduzierten Liberalismusbegriff argumentiert, wird Hobbes als geradezu anti-liberalen Philosophen interpretieren, und das nicht ohne Grund: Dabei fällt nach meiner Auffassung weniger ins Gewicht, daß Hobbes mit Bezug auf die Bürgerkriege seiner Zeit die Gewaltenteilungslehre ausdrücklich ablehnte.<sup>85</sup> Entscheidend ist vielmehr, daß der Souverän an keine Verfassung - nicht einmal im Sinne einer Selbstverpflichtung, den Zweck, zu dem er eingesetzt wurde, zu erfüllen - gebunden ist und nach seinem Ermessen das Gesetz ändern kann. »Der Souverän eines Staates, ob Versammlung oder Einzelperson, ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen. Denn da er die Macht besitzt, Gesetze zu erlassen und aufzuheben, so kann er auch nach Gutdünken sich von der Unterwerfung durch Aufhebung der ihm unangenehmen Gesetze und durch Erlaß neuer befreien.«<sup>85</sup> Sogar das Recht auf Eigentum, das zentrale Anliegen des Bürgertums, ist letztlich nicht staatlich garantiert, weil der Souverän allein über seinen Finanzbedarf entscheidet.<sup>86</sup> Der Souverän agiert also völlig unkontrolliert, seine Macht ist absolut. Da aber in Hobbes' Konzeption des

---

<sup>85</sup> »Die Rechte, die das Wesen der Souveränität ausmachen, [...] sind unübertragbar und untrennbar. [...] Wenn diese Teilung [der Gewalten] nicht vorausgeht, so kann es nie zu einer Teilung in gegnerische Heere kommen. Hätte der größte Teil *Englands* nicht zuerst die Meinung angenommen, diese Gewalten [Entscheidung über Krieg und Frieden, militärischer Oberbefehl, Gesetzgebung, Rechtsprechung, das Recht auf Steuererhebung] seien zwischen dem König, dem Adel und dem Unterhaus aufgeteilt, so wäre das Volk niemals geteilt und in diesen Bürgerkrieg gestürzt worden, zuerst zwischen denen, die in Fragen der Politik nicht übereinstimmten, und sodann zwischen denen, die in Fragen der Religionsfreiheit verschiedener Ansicht waren« (Hobbes 1984, S. 142). In empiristischer Manier generalisiert Hobbes diese historische Erfahrung und stellt die rhetorische Frage: »Denn heißt die souveräne Gewalt teilen etwas anderes als sie auflösen?«, um sogleich definitiv zu erklären: »Geteilte Gewalten zerstören sich nämlich gegenseitig« (ebd. S. 248). Wäre dem so, könnte der Staat in der Tat seinen Zweck - die Garantie der Sicherheit - nicht mehr erfüllen.

Staats die Interessen von Souverän und Bürgertum, Herrscher und Beherrschten identisch sind, nämlich in dem Sinne, daß der Staat gegenüber den Partikularinteressen einzelner Bevölkerungsgruppen das Allgemeininteresse wahrt, ist die politische Einflußlosigkeit des Volks zwar aus demokratietheoretischer Perspektive ein Manko, doch in bezug auf ihre konkreten Auswirkungen - natürlich nur innerhalb des Modells - ohne gravierende Folgen. Machtmißbrauch, d. h. die Ausübung politischer Macht im Gegensatz zu den ursprünglichen Gründen der Machtübertragung, ist im Rahmen der Staatstheorie Hobbes' die Ausnahme und nicht die Regel - absolute Gewalt ist nicht notwendig mit irrationaler Willkür verbunden. Zwar gibt es keinerlei institutionelle Garantie gegen Machtmißbrauch wie Verfassung, Gewaltenteilung, Wahlrecht oder gar ein Widerstandsrecht, doch es liegt in der Logik des Hobbesschen Systems, daß es hierzu nicht kommt, und zwar aus drei Gründen:

1. Das erste Argument Hobbes' ist weniger überzeugend. Die Behauptung, daß der Wille des Souveräns und der des Untertans eins seien, weil sich aufgrund der Staatsgründung *»jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem [zugunsten des Souveräns] zum Autor ihrer [der Regierung] Handlungen gemacht hat«*<sup>87</sup>, bedeutet lediglich, daß der Souverän eine Art Blanko-Vollmacht zum politischen Handeln innehat. Wenn die Menschen die Staatsgewalt autorisieren, zu handeln, *»wie sie es für zweckmäßig hält«*<sup>88</sup>, ist zwar formalrechtlich Mißbrauch der Macht ausgeschlossen, doch mit Sophismen dieser Art läßt sich vielleicht die Legitimation, nicht aber die Legitimität staatlichen Handelns begründen. 2. Für die Identität des Interesses von absolutem Herrscher und Beherrschten läßt sich ein viel stärkeres Argument anführen: Ein schwacher Staat kann seine Bürger nur unzulänglich schützen, z. B. im Kriegsfall, deshalb liegt es in deren eigenem Interesse, die für die Verteidigung erforderlichen Steuern nicht zu verweigern. Würde aber der Souverän übermäßig Steuern erheben, schwächte er nicht nur seine Untertanen, sondern auch sich selbst. »Reichtum, Macht und Ehre eines Monarchen ergeben sich allein aus dem Reichtum, der Stärke und dem Ansehen seiner Untertanen. Denn kein König kann reich, ruhmvoll und sicher sein, dessen Untertanen entweder arm oder

---

<sup>87</sup> In diesem Zusammenhang ist an die historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zu erinnern, die gezeigt haben, daß die institutionelle Absicherung einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung alleine noch nicht deren Bestand garantiert. Eine Bewegung wie der Nationalsozialismus ist mit rechtlichen Mitteln nicht zu verhindern, schon gar nicht, wenn sie sich im Rahmen der Legalität bewegt.

verachtenswert oder aus Not oder Uneinigkeit zu schwach sind, um einen Krieg gegen ihre Feinde durchhalten zu können.«<sup>89</sup> Und da die Prinzipien souveräner Herrschaft unabhängig von der Staatsform sind - »ob Monarch oder Versammlung«<sup>90</sup> ist eine immer wieder gebrauchte Wendung Hobbes' - gilt allgemein: »Das Wohl des Souveräns und des Volkes können nicht voneinander getrennt werden. Ein Souverän, der schwache Untertanen hat, ist schwach, ebenfalls ein Volk, das einen Souverän besitzt, dem die Macht fehlt, es nach seinem Willen zu regieren.«<sup>91</sup> 3. Der Souverän ist denselben Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen wie seine Untertanen; er wird von Leidenschaften wie Macht- und Geldgier beherrscht, über allem aber steht der Selbsterhaltungstrieb und die Furcht vor gewaltsamem Tod. »Die Leidenschaften, die die Menschen friedfertig machen, sind Todesfurcht«<sup>92</sup> und der Wunsch nach einem Leben in Wohlstand. Hierdurch erhält die Vernunft ihre Chance, und wenn nicht im Sinne von Einsicht, dann doch immerhin im Sinne des zweckrationalen Handelns: »Die Vernunft legt die geeigneten Grundsätze des Friedens nahe, auf Grund derer die Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden können.«<sup>93</sup>

Was nun die Chance angeht, daß der Souverän seine Macht nicht mißbrauchen und den Zweck, zu dem er eingesetzt wurde, verfolgen wird, so ist diese hauptsächlich in seinem Selbsterhaltungstrieb begründet. Würde der Souverän beispielsweise ein unkalkulierbares militärisches Risiko eingehen, hätte er den Verlust seiner Macht zu gewärtigen, sei es infolge einer Niederlage, sei es, daß er aus dem Krieg so geschwächt hervorginge, daß er nicht mehr in der Lage wäre, den inneren Frieden zu garantieren und die Bürger somit nicht mehr zum Gehorsam verpflichtet wären.<sup>94</sup> Würde der Souverän durch Ungleichbehandlung seiner Untertanen Zwietracht unter ihnen säen, hätte auch dies eine Gefährdung seiner Macht zur Folge, z. B. dadurch, daß sie den Überfall eines feindlichen Landes nach sich zöge. Würde schließlich der Souverän sein Land ausplündern, sei es durch ungerechtfertigte Enteignungen zur persönlichen Bereicherung oder durch unmäßige Steuern, behinderte er die Entfaltung allgemeinen Wohlstands, dessen Nutznießer er selbst ist. Sind solchermaßen die Interessen von Souverän und Volk übereinstimmend, stellt sich die Frage, welche Art des Wirtschaftens und damit zusammenhängend, welches Rechtssystem am zweckmäßigsten ist, um Wohlstand hervorzubringen. Dieses kann, weil unstrittiger als die Beurteilung der Staatskonzeption Hobbes', kürzer beantwortet werden. Es sind die Prinzipien der »Eigentumsmarktgesellschaft«<sup>95</sup>, wie sie Macpherson bei Hobbes nachgewiesen hat. Ohne institutionelle Absiche-



nung, aber im eigenen Interesse, garantiert der Souverän Freiheit und Gerechtigkeit - diese zu schaffen, ist sein Auftrag. Gerechtigkeit aber heißt »Erfüllung von Verträgen und jedem das Seine [zu] geben«<sup>96</sup> bzw. dafür zu sorgen, daß jeder das Seine erhält - in Sicherheit genutztes Eigentum kann es nur kraft der Autorität des Staats geben. Der Umfang der Freiheit ist durch das allgemeinverbindliche Gesetz definiert, sie ist »auf die Dinge beschränkt, die der Souverän bei der Regelung ihrer [der Untertanen] Handlungen freigestellt hat: so zum Beispiel die Freiheit des Kaufs und Verkaufs oder anderer gegenseitiger Verträge, der Wahl der eigenen Wohnung, der eigenen Ernährung, des eigenen Berufs, der Kindererziehung, die sie für geeignet halten, und dergleichen mehr.«<sup>97</sup> Absolute Herrschaft hat also nichts mit Staatsvergötzung zu tun, der absolute Staat erhebt - im Gegensatz zum totalitären - nicht den Anspruch, das Leben der Bürger in seiner Gesamtheit zu regeln. Insbesondere die wirtschaftlichen Beziehungen der Bürger, wie sie der ständige »Kauf und Verkauf« von Gütern hervorbringt, sind frei gestaltbar, darüber hinaus sind zwei weitere Voraussetzungen kapitalistischer Wirtschaft gewährleistet: die Befreiung des Individuums aus ständischen Bindungen - die freie Berufswahl -, und die Möglichkeit, seine Arbeitskraft als Ware auf dem Markt anzubieten: »Die menschliche Arbeit ist ebenso wie jedes andere Ding eine Ware, die mit Gewinn ausgetauscht werden kann.«<sup>98</sup>

Die wirtschaftlichen Interessen des Bürgertums können also durchaus auch unter absoluter Herrschaft realisiert werden. »Der ökonomische Liberalismus kann sich mit jeder politischen Theorie verheiraten«<sup>99</sup>, sofern diese sich funktional zu dessen Erfordernissen verhält. Natürlich korrespondiert idealiter der politische Liberalismus mit dem ökonomischen, denn das Selbstbestimmungsrecht des Individuums schließt politische Freiheit und Partizipation notwendig ein. Doch kann es sich unter gewissen Umständen als sinnvoll erweisen, Teile des Selbstbestimmungsrechts zu delegieren, dann nämlich, wenn kein Konsens zwischen den Individuen zustandekommt bzw. der gesellschaftliche Dissens so weitreichend ist, daß das Gesamtsystem in seiner Funktionsfähigkeit bedroht ist. Auf eine solche Situation ist Hobbes' politische Theorie bezogen. Zur Behebung einer gesellschaftlichen Krise, wie sie ein Bürgerkrieg darstellt, kommt eine pluralistische Konzeption der Organisation von Herrschaft, beruhend auf Gewaltenteilung, allgemeinem Wahlrecht und den anderen Möglichkeiten der Kontrolle politischer Macht, nicht in Betracht. So erweist sich Hobbes als »legitime[r] Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft«, insbesondere »dann nämlich, wenn man den Krieg als das Normale und den Frieden als Ausnahmesituation betrachtet.«<sup>100</sup>

Was historisch gesehen Ausnahme und was Regel ist, bleibe hier ungeklärt. Für Hobbes jedenfalls war der gesellschaftliche Frieden - die Sicherheit von Leben und Eigentum wie Freiheit im Rahmen der Gesetze - angesichts der menschlichen Natur, die er aufgrund seiner empiristischen Orientierung allein aus seiner Zeit ableiten zu können glaubte, die Ausnahme, die nur unter der Bedingung allgemeiner Unterwerfung unter den Willen des Souveräns zur Regel werden konnte.

Ist nun Locke wirklich der Antipode Hobbes'? Bei erster Betrachtung seiner politischen Theorie gewiß. Bei ihm finden sich all die Elemente, die zusammen das geläufige Verständnis von einer liberalen politischen Theorie ausmachen: das Selbstbestimmungsrecht des Individuums, sein Recht auf Eigentum, sein Schutz vor unberechtigten Eingriffen des Staats in seine Privatsphäre, sein Recht auf Beteiligung am politischen Handeln des Staats - insbesondere das aktive und passive, freilich auf die Besitzenden eingeschränkte, Wahlrecht -, die Teilung von legislativer und exekutiver Gewalt und schließlich das Widerstandsrecht für den Fall, daß der Herrscher trotz aller institutionellen Absicherungen der Freiheit »*Gewalt ohne Recht*«<sup>101</sup> ausübt. Trotz all dem sollten in Lockes politische Theorie nicht »moderne liberal-demokratische Annahmen«<sup>102</sup> hineingetragen werden, Locke war kein »Demokrat [im Sinne] des Mehrheitsprinzips.«<sup>103</sup> Ein zweites Mißverständnis der Theorie Lockes bestünde darin, in ihr die Konzeption eines »negativen« Staats zu erblicken, eines Staats, der den Interessen der Individuen untergeordnet ist, in seinem gesamten Handeln von ihnen kontrolliert wird und nur noch die Einhaltung des Gesetzes überwacht.<sup>104</sup> Daß es sich in beidem um Fehldeutungen handelt, wird klar, wenn man sich Lockes Gewaltenteilungslehre zuwendet. Die Behauptung, daß die Legislative, gestützt auf das Votum des Volks bzw. seiner wohlhabenden Schichten - eine Einschränkung, die ich im folgenden nicht mehr wiederholen werde -, die höchste Gewalt im Staat, mithin der eigentliche Souverän sei, wird entscheidend relativiert: Der Exekutive - für Locke der Monarch - wird nicht nur im seit Montesquieu gebräuchlichen Sinn die Vollstreckung der Gesetzesbeschlüsse zugeordnet, sondern darüber hinaus noch die Rechtsprechung, die föderative und die prärogative Gewalt. Mit anderen Worten, die Außenpolitik und die Entscheidung über Krieg und Frieden - darunter versteht Locke die föderative Gewalt -, sind der Kontrolle durch das Parlament entzogen, ebenso das Recht, den Notstand zu erklären und gegebenenfalls ohne gesetzliche Grundlage zu regieren, die Prärogative. »Diese Macht, ohne Vorschrift des Gesetzes, zuweilen sogar gegen das Gesetz, nach eigener

Entscheidung für das öffentliche Wohl zu handeln, *ist* das, was wir als *Prärogative* bezeichnen.«<sup>105</sup> Sie ist in all den Fällen auszuüben, »die von unvorhergesehenen und ungewissen Ereignissen abhängen und deshalb nicht nach bestimmten und unabänderlichen Gesetzen sicher geregelt werden können.«<sup>106</sup> Die Frage aber, ob der Monarch zu Recht von der Prärogativgewalt Gebrauch macht, ist von keinem weltlichen Richter zu entscheiden, im schlimmsten Fall bleibt dem Volk nur noch, »den Himmel an[zu]rufen«<sup>107</sup> - profan ausgedrückt, jeder muß es vor seinem Gewissen verantworten, wenn er auf sein Widerstandsrecht zurückgreift.

Wohl ist der Staat im Gegensatz zu Hobbes bei Locke durch und durch den Interessen der Individuen verpflichtet, auch in den Bereichen, die nicht ihrer Kontrolle unterliegen. Der Monarch darf seine föderative und prärogative Gewalt ausschließlich zum Wohl des Volks, nicht im eigenen Interesse oder gar gegen das Volk zur Aneignung unrechtmäßiger Macht oder auch dessen Eigentums einsetzen. Trotzdem sind die Unterschiede zu Hobbes nicht fundamental: Für die Masse des Volks gelten infolge seiner politischen Einflußlosigkeit die Prinzipien absoluter Herrschaft. Für die Besitzlosen ist es letztlich völlig bedeutungslos, ob die Staatsgewalt bei *einem* Herrscher liegt oder ob König, Adel und Bürgertum zusammen ein Machtkartell bilden. Selbst die Besitzenden aber, zu deren Nutzen der Staat Lockes konzipiert ist, sind nur bedingt an den Staatsgeschäften beteiligt. Da die föderative Gewalt in der Hand des Monarchen verbleibt, ragen noch unverkennbar absolutistische Prinzipien in die Theorie Lockes hinein. Von der Prärogativgewalt ist das Volk per definitionem ausgeschlossen, womit sich ein weiteres absolutistisches Moment zeigt. Symptomatisches Detail hierfür ist das Gnadenrecht, ein Bestandteil der Prärogative, das der Herrscher ausüben kann.

Insgesamt lassen sich mit dem Begriff der konstitutionellen Monarchie die Intentionen der politischen Theorie Lockes am adäquatesten umschreiben, so daß der Schritt von Hobbes zu Locke auf eine Abwägung der Vorzüge des konstitutionellen gegenüber dem absoluten System hinausläuft. (Die wirtschaftstheoretischen Unterschiede zwischen beiden Philosophen können hier vernachlässigt werden.) In gewisser Hinsicht erscheinen die Interessen des Bürgertums im Rahmen der Lockeschen Theorie wesentlich besser gesichert als bei Hobbes. Vor allem das Steuerbewilligungsrecht hat sich historisch als entscheidender Hebel zur Eindämmung monarchischer Macht wie auch zum Schutz des Eigentums erwiesen. Im Recht auf Widerstand drückt sich vielleicht am klarsten aus, daß die Untertanen nicht unter

allen Umständen zum Gehorsam verpflichtet sind, sondern nur solange, wie der Staat seinem Auftrag, Leben und Eigentum der Bürger zu schützen, nachkommt. Bei Hobbes dagegen endet die Pflicht zum Gehorsam erst dann, wenn der Staat seiner Machtmittel, die er zur Aufrechterhaltung des Friedens benötigt, verlustig gegangen ist.

Unter der Bedingung zweckrationalen Handelns seitens des Souveräns wie der Bürger funktioniert das System Hobbes' einwandfrei: Das Bürgertum wird Nutznießer der inneren Sicherheit, die der Souverän kraft seiner absoluten Macht und mittels der von ihm erlassenen Gesetze schafft, der Souverän profitiert vom Wohlstand, der aus dem sich selbst überlassenen Wirtschaften der Bürger erwächst. Daß absolute Macht durchaus vereinbar mit den Interessen des Bürgertums sein kann, räumt auch Locke ein. Die Prerogative ist ja nichts anderes als vom Gesetz losgelöste und vom Parlament unkontrollierte, mithin absolute Gewalt, die der Herrscher bisweilen auszuüben berechtigt ist. »Wer einen Blick in die *Geschichte Englands* wirft, wird daher auch sehen, daß die Prerogative in den Händen unserer weisesten und besten Fürsten immer *am größten* war. Denn wenn das Volk erkannte, daß ihr ganzes Streben dem öffentlichen Wohle galt, machte es nicht Streitig, was ohne Gesetz zu diesem Zweck geschah. [...] Das Volk hatte deshalb Grund, mit seinen Fürsten zufrieden zu sein, und sooft sie ohne Gesetz oder gegen den Buchstaben des Gesetzes handelten, gab es ihnen seine Einwilligung und ließ sie nach Belieben ihre *Prerogative* erweitern, [...], da sie in Übereinstimmung mit der Grundlage und dem Ziel aller Gesetze handelten, nämlich in Übereinstimmung mit dem öffentlichen Wohl.«<sup>108</sup> Die historische Erfahrung mit »schwachen« oder »schlechten« Fürsten dagegen macht es notwendig, die Prerogative des Königs einzuengen, was bedeutet, daß sich staatliches Handeln in gesetzlichen Bahnen bewegen muß und die Exekutive zumindest innenpolitisch der Kontrolle durch die Legislative unterstellt ist.<sup>109</sup> Mit der Idee der konstitutionellen Monarchie, wie sie Locke entwickelt, wird also die Gesellschaftstheorie Hobbes' in ihren politischen Aussagen korrigiert.

Mochte die politische Theorie Hobbes' vor dem Hintergrund der Bürgerkriege seiner Zeit angemessen sein in bezug auf die Garantie von innerer Ordnung, die für die Entfaltung der bürgerlichen Wirtschaftsweise essentiell war, so zeigte sich für Locke, die Stuart-Restauration vor Augen, daß die Praxis absoluter Herrschaft mit den Interessen des Bürgertums nicht übereinstimmte. Die »schwachen und schlechten« Herrscher, von denen Locke spricht, könnten somit als die historischen Falsifikatoren der

Hobbesschen Theorie begriffen werden, die deren Korrektur erforderlich machen. Die These Hobbes', daß die Furcht vor Strafe ausreichend sei, die Bürger zur Befolgung des Gesetzes und den Herrscher zu Gerechtigkeit anzuhalten, wurde, gemessen an der historischen Erfahrung, modifizierungsbedürftig. Hobbes und Locke gehen darin einher, den Staat als ein Instrument zum Wohle der Gesellschaft anzusehen - und »Allgemeinwohl« heißt in der liberalen Theorie immer Erhaltung des Privateigentums -, sie unterscheiden sich lediglich in den Mitteln, die sie empfehlen.\* Die Opposition von absoluter und konstitutioneller Herrschaft bzw. Hobbes und Locke ist also nur innerhalb eines auf die politische Dimension eingeeengten und zudem unhistorischen Liberalismusbegriffs fundamental. Aus einer Perspektive, die Politik und Ökonomie nicht als voneinander isolierte Bereiche behandelt, sondern in ihrem funktionellen Zusammenhang betrachtet, stellt Lockes Theorie eine historisch notwendig gewordene Verbesserung der Hobbesschen Konzeption dar, indem sie nicht bedingungslos auf die Zweckrationalität des Souveräns vertraut, sondern institutionelle Vorkehrungen gegen Machtmißbrauch, d. h. zweckfremdes Handeln des Herrschers, trifft.

Macpherson bemängelt an Hobbes, daß dieser nicht erkannte, »daß die Marktgesellschaft einen so starken Klassenzusammenhalt entwickelte, daß eine lebensfähige politische Autorität ohne einen sich selbst verewigenden souveränen Körper möglich wurde.«<sup>110</sup> Ich halte diese Kritik für falsch akzentuiert. Zwar benötigt das Bürgertum nach seiner Konsolidierung als einheitliche Klasse in der Tat keinen absoluten Herrscher mehr, der zentri-

---

<sup>\*</sup> Es sind nicht nur die Bürger, die durch Strafandrohung gefügig gemacht werden, auch unrechtmäßige Herrschaft des Souveräns hat mit Strafe zu rechnen, gleichwohl dieser keiner Gerichtsbarkeit untersteht. Hobbes argumentiert folgendermaßen: Alle menschlichen Handlungen sind miteinander verbunden und »in dieser Kette sind angenehme und unangenehme Ereignisse auf eine solche Weise miteinander verknüpft, daß derjenige, welcher etwas zu seinem Vergnügen [oder Vorteil] unternehmen will, alle damit verbundenen Unannehmlichkeiten mit in Kauf nehmen muß, und diese Unannehmlichkeiten sind die natürlichen Strafen für Handlungen, mit denen das Überwiegen des Schadens über den Nutzen beginnt. Und daher kommt es dazu, daß Unmäßigkeit von Natur aus mit Krankheiten, [...], die nachlässige Regierung von Fürsten mit Aufstand und Aufstand mit Metzelei bestraft werden« (Hobbes 1984, S. 280). Aufgrund der Naturgesetzlichkeit, mit der auf schlechte Herrschaft Rebellion folgt, benötigt das Hobbessche System keine institutionelle Kontrolle der Regierung.

<sup>\*\*</sup> »Auch der souveräne Monarch ist nicht ›von Gottes Gnaden‹, sondern um der utilitas der Bürger willen eingesetzt. Aus diesem Grunde kann sein Herrschaftsanspruch, so groß er auch sein mag, nicht absolut unbegrenzt sein« (Iring Fetscher: Einleitung zu Hobbes 1984, S. XXXI f.).

fugalen Tendenzen in der Gesellschaft entgegenwirkt und Frieden erzwingt - diese Funktion übernimmt weitgehend der Markt. Doch der eigentliche Anlaß für die Entwicklung einer neuen politischen Theorie durch Locke bestand nicht darin, daß der Souverän nach Hobbesschem Verständnis nicht mehr gebraucht wurde, sondern seinem Zweck zuwiderhandelte. Das problematische an absoluter Herrschaft ist nicht, daß sie notwendigerweise den Interessen des Bürgertums zuwiderlaufen muß, sondern daß sie die Möglichkeit des Machtmißbrauchs in sich birgt. Die Prärogative kann zweckmäßig, aber auch zweckwidrig gehandhabt werden, aus diesem Grund hielt es Locke für erforderlich, das Regierungshandeln innenpolitisch im Normalfall der Kontrolle des Volks zu unterstellen. Damit kommt seine politische Theorie der liberalen Idee einer sich selbst regulierenden Gesellschaft schon recht nahe. Zugleich korrigiert sie den Irrtum Hobbes', der allzu mechanistisch die Identität der Interessen von Souverän und Untertanen aus dem Zusammenwirken weniger elementarer Triebe abgeleitet hatte.

Locke wiederholt jedoch den erkenntnistheoretisch bedingten Fehler Hobbes', sein Modell politischer Herrschaft ebenfalls wie dieser nur aus Gegebenheiten und Erfordernissen seiner Zeit abzuleiten und damit historisch zu verabsolutieren. In dem Maße, in dem sich die lohnabhängigen Massen des Volks zu einem ernstzunehmenden, weil organisierten, gesellschaftlichen Faktor entwickelten, wurde eine Revision der Theorie Lockes erforderlich. Auch in der konstitutionellen Monarchie stellte sich das Problem der Kontrolle politischer Macht, der Gewaltenteilung - sogar in ihrer durch Montesquieu verbesserten Version - zum Trotz: Der Ausschluß der Mehrheit der Bevölkerung von der Partizipation am politischen Prozeß war ein Skandalon ersten Ranges. Für die liberale Theorie wurde somit die Adaption demokratischer Prinzipien erforderlich, wobei in erster Linie an die Wahlrechtsdiskussion zu denken ist. Nun aber den Prozeß der Demokratisierung der liberalen Theorie nachzuzeichnen, insbesondere darzustellen, wie sie ihn bei Wahrung ihrer Identität als Theorie der bürgerlichen Gesellschaft durchlaufen hat, liegt freilich außerhalb des Horizonts dieser Arbeit.

---

Vor allem für den parteipolitisch organisierten Liberalismus war die Einführung des allgemeinen Wahlrechts ein zweiseitiges Schwert. Einerseits lag sie ganz auf der Linie des liberalen Postulats der *Freiheit des Individuums*, andererseits drohte sie jenen

Kräften den Zugriff auf den Staatsapparat zu verschaffen, die eine Beschränkung der *Freiheit des bürgerlichen Eigentums* beabsichtigten.

Der Liberalismus versteht den Staat als ein Instrument zum Schutze der Freiheit des Individuums, seine Notwendigkeit ergibt sich aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur. Anthropologisch begründet wird jedoch nicht nur die Funktion des Staats, sondern auch die Art und Weise, in der er die ihm verliehene Macht ausüben soll. Ist es unzweifelhaft, daß die Menschen infolge von Besitz- und Machtgier einen Herrscher benötigen, so gilt es doch auch zu verhindern, daß dieser, der aus ebenso »krummem Holz«<sup>111</sup> geschnitzt ist wie alle anderen Menschen, seine Macht mißbraucht. Die im Rahmen des klassischen Liberalismus ausgearbeitete Gewaltenteilungslehre wie die spätere Demokratisierung der liberalen Theorie (»government of the people, by the people, for the people« - Lincoln) sind auf dieses Problem bezogen. Doch trägt die Eindämmung des Herrschaftsanspruchs des Staats, wie sie die liberale Theorie gegenüber der absolutistischen Staatstheorie verlangte, nicht nur möglichem oder auch tatsächlichem Machtmißbrauch Rechnung, sondern auch einem beobachtbaren Wandel im Sozialverhalten der Bürger. Hobbes war noch davon überzeugt, daß nur die in einem Monarchen oder einer Versammlung konzentrierte Gewalt den gesellschaftlichen Frieden garantiere. Der Egoismus der Menschen sei so massiv, daß jede Beschränkung der Macht des Souveräns zur Auflösung des Gemeinwesens führe. Die Befolgung des Gesetzes könne nur durch Zwang erreicht werden. Demgegenüber vertritt Smith die typisch liberale Staatsauffassung, und dies, obwohl er das Menschenbild Hobbes' in seinen Grundzügen übernimmt.

Auch für Smith ist der Mensch ein egoistisches Wesen, nur sich und seinem Vorteil verpflichtet. Trotzdem beurteilt er die Möglichkeit, daß sich aus dem Menschen ein friedfertiges Wesen formen ließe, recht optimistisch<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Ein hartnäckiges Vorurteil besagt, daß der Liberalismus die menschliche Natur positiv beurteile. »Im Gegensatz zu Hobbes hält Locke wie jeder liberale Staatstheoretiker den Menschen für gut« (Döhn 1978, S. 29; vgl. auch Neumann 1937, S. 543 und Schapiro 1980, S. 23). Davon abgesehen, daß dieser Ausdruck zu vage ist - »gut« heißt vernünftig und schlecht »irrational«, von Leidenschaften beherrscht (vgl. oben S. 161) -, trifft er auch sachlich nicht zu. Natürlich hat keiner der liberalen Theoretiker so kategorisch wie Hobbes erklärt: »Homo homini lupus.« Aber, um uns auf das fragwürdige Begriffspaar »gut - böse« einzulassen, zeugt es von besonderem Vertrauen in den Menschen, wenn in der liberalen Theorie durchweg die Gefahr des Machtmißbrauchs beschworen wird, wenn das Gesetz nur aus zweckrationalen Erwägungen, nicht aber aus zweckfreiem Interesse am Wohl des anderen befolgt wird, wenn etwa Mandeville Al-

truismus als Heuchelei denunziert? Alle Anstrengungen der liberalen Theorie gelten im Gegenteil der Frage, wie trotz der Boshaftigkeit der Menschen »private Laster öffentliche

(wenn auch nicht ohne eine wesentliche Einschränkung, wie wir noch sehen werden). Und zwar deshalb, weil sich ihm von seinem späteren geschichtlichen Standort aus ein Aspekt erschloß, der Hobbes noch verborgen bleiben mußte: die befriedende Wirkung des Markts.<sup>112</sup> Wozu gewaltsam nehmen, was mit friedlichen Mitteln ohne das Risiko der Vergeltung erlangt werden kann? »Der Tausch ist die spezifisch friedliche Form der Gewinnung ökonomischer Macht.«<sup>112</sup> In derselben Weise wie staatlicher Zwang kann auch das geschäftliche Interesse der durch den Markt miteinander verbundenen Individuen gesetzeskonformes Verhalten hervorbringen. Das Gesetz zu brechen, ist nicht nur wegen der zu erwartenden Bestrafung unvernünftig, ebenso schwer wiegen die wirtschaftlichen Folgen: Wer einen Vertragspartner betrügt, bezahlt seinen kurzfristigen Vorteil mit langfristigem Nachteil, weil niemand mehr mit ihm ein Geschäft eingehen wird. »Honesty is the best policy.«<sup>113</sup> Der Markt veranlaßt die Individuen zu rationaler Lebensführung, ihr Interesse an geregelten Tauschbeziehungen erfordert eine rationale, berechenbare politische Ordnung. »Außerdem erzieht die merkantile Tätigkeit den Kaufmann [im Gegensatz zum konsumorientierten adligen Gutsbesitzer] ständig zu Ordnung, Wirtschaftlichkeit und Aufmerksamkeit. Er ist deshalb weit besser geeignet, ein Investitionsprojekt mit Gewinn und Erfolg durchzuführen. [...] Handel und Gewerbe führten nach und nach zu Ordnung und guter Verwaltung, wodurch auch Freiheit und Sicherheit der Bürger untereinander im ganzen Lande zunahmen.«<sup>114</sup>

An ihrem Eigeninteresse an »Ordnung und guter Verwaltung« zeigt sich, daß die Bürger viel weniger als noch bei Hobbes staatlichen Zwangs bedürfen. Sie haben das Gesetz soweit internalisiert, daß sich staatliches Handeln auf seine Grundfunktion beschränken kann. Steht in Hobbes' Theorie der Souverän vor der Aufgabe, die kapitalistische Ordnung gegen widerstrebende Interessen durchzusetzen, so bedingt dies nicht nur die Vereinigung aller Machtmittel in seiner Person, sondern auch ein weites Spektrum staatlicher Tätigkeit - z. B. kontrolliert der Staat den Außenhandel.<sup>115</sup> Dagegen konnte Smith nicht nur staatliches Handeln auf ein Minimum begrenzen, wodurch zugleich der Freiheitsspielraum der Bürger erweitert wurde, sondern darüber hinaus den Bürgern eine Beteiligung an der Macht zugeste-

---

Vorteile« hervorbringen, wie »Gutes aus Üblem entspringt« (Mandeville 1980, S. 139). Optimistisch ist also nicht das Menschenbild des Liberalismus, sondern nur die Beurteilung der Möglichkeit, Egoismus und Allgemeinwohl in Einklang bringen zu können.

<sup>115</sup> Für das folgende verweise ich auf das Kapitel »Die Marktvergesellschaftung« in Webers »Wirtschaft und Gesellschaft«.



hen. Der Nutzen, den jeder von der inzwischen stabilisierten bürgerlichen Ordnung hatte, war so evident, daß von einer begrenzten politischen Partizipation keine Gefährdung des Systems mehr ausgehen konnte. Die Gewaltenteilung wird im Sinne Montesquieus als Garantie der Freiheit betrachtet. Exekutive und Judikative sind gegenüber Locke nunmehr geschieden, denn »liegen Rechtssprechung und vollziehende Gewalt in einer Hand, läßt es sich kaum vermeiden, daß die Gerechtigkeit allzu häufig der, wie man grob sagt, Politik geopfert wird.«<sup>116</sup> Nur eine unabhängige Rechtsprechung gewährleistet die für alle gleiche Anwendung des Gesetzes.

In dem Maße, in dem sich die kapitalistische Ordnung oder das »System der natürlichen Freiheit«, wie es Smith nennt, im Gleichgewicht befindet, kann der Staat die Rolle ihres Geburtshelfers, die er bei Hobbes noch einnimmt, aufgeben und sich auf seine nach liberaler Auffassung elementaren Aufgaben beschränken: »Im System der natürlichen Freiheit hat der Souverän lediglich drei Aufgaben zu erfüllen [...]: Erstens die Pflicht, das Land gegen Gewalttätigkeit und Angriff anderer unabhängiger Staaten zu schützen, zweitens die Aufgabe, jedes Mitglied der Gesellschaft soweit wie möglich vor Ungerechtigkeit oder Unterdrückung durch einen Mitbürger in Schutz zu nehmen oder ein zuverlässiges Justizwesen einzurichten, und drittens die Pflicht, bestimmte öffentliche Anstalten und Einrichtungen zu gründen und zu unterhalten, die ein einzelner oder eine kleine Gruppe aus eigenem Interesse nicht betreiben kann, weil der Gewinn ihre Kosten niemals decken könnte, obwohl er häufig höher sein mag als die Kosten für das ganze Gemeinwesen.«<sup>117</sup> Ist dies die Konzeption eines schwachen Staats? Von ihren praktischen Folgen her betrachtet jedenfalls nicht, auch in seiner Hochzeit im 19. Jahrhundert war der liberale Staat »immer so stark, wie die politische und soziale Situation und die bürgerlichen Interessen es erforderten. Er führte Kriege und schlug Streiks nieder, er schützte seine Investitionen [bzw. die seiner Bürger] mit starken Flotten, er verteidigte und erweiterte seine Grenzen mit starken Heeren, er stellte mit der Polizei ›Ruhe und Ordnung‹ her.«<sup>118</sup> Und gerade letzteres, »Ruhe und Ordnung« zu

---

\* Dieses System hat nur Modellcharakter, wenngleich es Smith als Richtschnur politischer Praxis empfiehlt. Die Grenze zwischen Modell und Realität ist allerdings im »Wohlstand der Nationen« nicht immer so leicht wie im folgendem Fall zu erkennen: Smith hält es für »ebenso absurd zu hoffen, Großbritannien werde jemals zum *vollkommenen* Freihandel zurückkehren [den das Modell der freien Marktwirtschaft erfordert], wie zu erwarten, es könne jemals ein *Ozeanien* oder *Utopia* errichtet werden« (Smith 1978, S. 582, Hervorhebung vom Verf.).

bewahren, ist in einer Klassengesellschaft, wie sie den Prämissen von Smith' Modell zufolge notwendig entsteht, die vordringlichste Aufgabe des Staats. Ungleiche Besitzverteilung stellt ein permanentes Konfliktpotential der bürgerlichen Gesellschaft dar. »Überall, wo es große Vermögen gibt, ist auch die Ungleichheit groß'. Auf einen sehr Reichen kommen dann wenigstens 500 Arme, denn der Überfluß weniger setzt Armut bei vielen voraus. Ein solcher Reichtum der Besitzenden reizt zur Empörung der Besitzlosen, die häufig, durch Not gezwungen und von Neid getrieben, sich deren Eigentum aneignen. Nur unter dem Schutz einer staatlichen Behörde kann der Besitzer eines wertvollen Vermögens [...] auch nur eine einzige Nacht ruhig und sicher schlafen. Er ist ständig von unbekanntem Feinden umgeben, die er nie besänftigen kann, obgleich er niemals sie selbst gereizt hat, und vor deren Unrecht ihn nur der mächtige Arm einer Zivilbehörde schützt, die stets zu einer Bestrafung bereit ist. Für den Erwerb wertvoller und großer Vermögen ist es daher unbedingt erforderlich, daß eine solche Verwaltung eingerichtet ist.«<sup>119</sup> Armut ist ein strukturelles Problem der bürgerlichen Gesellschaft, dem Reichen sind seine Feinde »unbekannt«, keinen Notleidenden hat er »selbst gereizt«, d. h. persönlich ins Elend gestürzt. »Die Freiheit eines *jeden*«<sup>120</sup>, die die Rechtsordnung schützt, kommt nicht allen gleichermaßen zugute, denn sie ist die Freiheit des Eigentümers. Als solche ist sie für die, die nur Eigentümer ihrer Person sind, geringer als für die, die darüber hinaus Eigentümer von Vermögen sind.

Die Smithsche Liberalismusvariante stellt gewiß eine Verbesserung des Hobbesschen Prototyps dar - mündige Bürger bedürfen nicht mehr des Staats als Vormund. Indirekt bzw. historisch langfristig hatten auch diejenigen, die von der Kontrolle des Staats ausgeschlossen blieben, ihren Nutzen von der politischen Partizipation, die mit der konstitutionellen Monarchie ansatzweise ermöglicht wurde. War der absolute Herrschaftsanspruch des Souveräns erst einmal in Frage gestellt, ließ sich die Dynamik des Freiheitsprinzips nicht mehr aufhalten. So setzte die liberale Theorie eine Bewegung in Gang, die ihrer eigentlichen Intention der Legitimation des bürgerlichen Staats als Garanten des Privateigentums zuwiderlief und nur unter erheblichen Konzessionen wie der Demokratisierung politischer Entscheidungsprozesse und sozialstaatlicher Kompensation kapitalistischen Wirt-

---

<sup>119</sup> Smith formuliert hier einen Allsatz. Tatsächlich ist die Diskrepanz von Arm und Reich nicht signifikant für die bürgerliche Gesellschaft, sie verschärft sich aber in ihr, weil ihre Wirtschaftsweise mehr Reichtum als jede andere hervorbringt.

schaftens unter Kontrolle gebracht werden konnte. Hiervon ist im Rahmen der Theorie Smith' freilich noch nichts zu erkennen. Der Wandel von der absoluten zur konstitutionellen Herrschaft wirkte sich nicht auf das Herrschaftsziel aus: Der Schutz des Instituts des bürgerlichen Eigentums ist unverwechselbares Kennzeichen der liberalen Theorie von ihren Anfängen bei Hobbes bis zu ihrem Höhepunkt bei Smith.'

Wir haben gesehen, daß die liberale Theorie, ihren Anspruch, Egoismus und Gemeinwohl in Einklang zu bringen, nicht einlöst. Gerechtigkeit bedeutet mit Hobbes lediglich jedem das Seine zukommen zu lassen<sup>121</sup>, d. h. ihm sein Eigentum zu garantieren. Die Freiheit des Menschen ist die des Bürgers; die Freiheit der Individuen realisiert sich in Abhängigkeit von ihren ökonomischen Möglichkeiten, nicht von ihrem ihnen eigentümlichen Potential an Kreativität und Begabung. Solidarisches Handeln wird als unglaubwürdig diskreditiert, die Humanisierung der Gesellschaft wird mit der Bedingung verknüpft, daß sie Gewinn abwirft. Die Befriedung der Gesellschaft gelingt nur mit Hilfe des staatlichen Zwangsapparats. An seiner Macht teilhaben können nur die, in deren Interesse er handelt. Faktisch ist die Souveränität des Volks die Souveränität der Besitzenden.

---

\* Aus politologischer Perspektive wäre es vielleicht zweckmäßiger gewesen, anstelle von Smith Montesquieu als Repräsentanten der klassischen Phase des Liberalismus heranzuziehen. Meines Erachtens tritt jedoch bei Smith die Funktion des liberalen Staats als Garant des Eigentums deutlicher hervor, insbesondere sind bei ihm die sozialen Folgen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung explizit benannt. Diese sind natürlich für eine Kritik des Liberalismus von höchstem Interesse, und zwar deshalb, weil sich an ihnen die soziale Relativität des liberalen Freiheitsbegriffs nachweisen läßt.

## 5.8. Humboldts politische Theorie

### 5.8.1. *Der absolutistische Wohlfahrtsstaat als Hemmnis menschlicher Bildung*

Wir können uns nun ausschließlich der Untersuchung von Humboldts politischer Theorie zuwenden und klären, in welcher Weise Humboldt eine freiheitliche politische Ordnung verstand; wie der Staat beschaffen sein mußte, der dem, was er für die Natur des Menschen hielt, entsprach; wie es ihm gelang, die Freiheit des *Menschen* mit den Prinzipien der *bürgerlichen Gesellschaft* zu vereinbaren. Es wurde oben in einer thesenhaften Zusammenfassung seiner politischen Theorie deutlich, daß Humboldt unverkennbar ein liberaler Denker ist. Die Idee des negativen Staats ist bei ihm ungleich schärfer entwickelt als sonst in der liberalen Theorie üblich, allenfalls Smith kommt ihm hierin nahe.<sup>\*</sup> Und doch ist Humboldt kein Theoretiker des *laissez-faire*. Dies ist freilich kein logischer Widerspruch, sondern der von Theorie und Praxis. Es ist also zu unterscheiden zwischen dem liberalen - negativen - Staat als theoretischem Modell und dem tatsächlich bestehenden, der, dieses Modell vor Augen, steuernd in die gesellschaftliche Wirklichkeit eingreifen muß. Betrachten wir zunächst das Modell und die Argumente, mit denen es Humboldt begründet:

Wie in allen liberalen Theorien erfüllt der Staat auch bei Humboldt den Zweck, Leben, Freiheit und Eigentum der Individuen zu schützen. »Die Staatsvereinigung ist bloss ein untergeordnetes Mittel, welchem der wahre Zweck, der Mensch<sup>\*\*</sup>, nicht aufgeopfert werden darf.«<sup>122</sup> Die Frage, *ob* die

---

<sup>\*</sup> Anders als bei Smith übernimmt bei Humboldt der Staat noch nicht einmal die »Verhütung oder Abwehrung grosser Unglücksfälle, Hungersnoth, Ueberschwemmungen usf.« (W 1, Nr. 4, S. 92), also all die Aufgaben, die Smith der öffentlichen Hand übertragen hatte, weil sie privat nicht rentabel zu bewältigen sind (vgl. das Smith-Zitat S. 201).

<sup>\*\*</sup> Ich nehme zunächst Humboldts Bildungsidee und die aus ihr erwachsende Forderung, daß der Staat dem Menschen zu dienen habe, wörtlich. Ob Humboldt am Ende nicht doch nur den Bürger meint, wo er vom Menschen spricht, ob das »selbsttätige«, »energisches« Individuum nicht doch nur der egoistische, Kapital akkumulierende Unternehmer ist, ob die Befreiung des Menschen aus feudaler Abhängigkeit nur zum Zwecke seiner freien Verfügbarkeit auf dem Arbeitsmarkt erfolgt, kurz, die Frage nach der Ideologieträchtigkeit der Humboldtschen Bildungsidee, all dies ist erst später zu erörtern. Wenn wir wie z. B. Döhn (vgl. Döhn 1978, S. 15) den emanzipatorischen Gehalt der Philosophie Humboldts von vornherein als ideologische Verklärung des Eigentumserwerbs abtun, begeben wir uns der Möglichkeit, die den Rahmen bürgerlicher Freiheits-

Individuen den Staat benötigen, verfolgt Humboldt im Gegensatz zu seinen Vorläufern nur knapp, zu klären ist für ihn hauptsächlich, *inwieweit*. Deshalb rekuriert er auch nicht - wie etwa Hobbes oder Locke - auf die Unzulänglichkeiten des Naturzustands, um aus ihnen die Notwendigkeit des Staats herzuleiten und dann den Herrscher qua Gesellschaftsvertrag zu inthronisieren. Bei Humboldt fungiert nicht die Fiktion des Naturzustands als die den bürgerlichen Staat legitimierende Antithese, sondern die aufgeklärt-absolutistische preußische Monarchie, diese freilich in idealtypischer Überzeichnung.

Die Möglichkeit des Machtmißbrauchs spielt in Humboldts Argumentation gegen den absoluten Staat, wie nun zu erwarten wäre, keine Rolle. Natürlich nicht deshalb, weil er sie nicht gesehen hätte, sondern weil sie in bezug auf die Bestimmung der Staatsaufgaben von minderer Bedeutung ist. Auch ausschließlich wohlwollend ausgeübte Macht ist abzulehnen, sofern sie über ihren eigentlichen Zweck hinausgehend ausgeübt wird. Gerade die aufgeklärte Monarchie mit ihrem »Princip, dass die Regierung für das Glück und das Wohl, das physische und moralische, der Nation sorgen muss«, ist der »ärgste und drückendste Despotismus.«<sup>123</sup> Ihre an sich positiv zu wertende Maxime, sich dem Wohl der Untertanen verpflichtet zu fühlen, wirkt sich negativ aus, indem die Eigeninitiative der Bürger unter der fürsorglichen Allgegenwärtigkeit des Staats erlahmt. Eigeninitiative ist aber die Grundlage, auf der sich die Bildung der Individuen vollzieht.

Unter der historisch gegebenen Voraussetzung der Selbstverpflichtung des Monarchen auf das Interesse seiner Untertanen - so verstand sich etwa Friedrich II. als erster Diener seines Staats - konnte Humboldt grundsätzlich zwei mögliche Staatszwecke annehmen: »Er [der Staat] kann Glück befördern, oder nur Uebel verhindern wollen.«<sup>124</sup> Die systematische und erschöpfende Klärung der Aufgaben des Staats, wie sie Humboldt intendiert, erfordert nun, die gesamte Bandbreite staatlichen Handelns, die »gewöhnliche«, d. h. tatsächliche, wie auch »mögliche Wirksamkeit der Staaten«<sup>125</sup> in ihren Auswirkungen auf die Freiheit der Individuen zu untersuchen. Indem er die »volle Wirkung des [allseitigen] Einmischens des Staats«<sup>126</sup> annimmt,

---

vorstellungen transzendierenden Thesen Humboldts, wie sie allein schon in den »Ideen« - in seiner Sprachphilosophie ohnehin - vorgetragen werden, in ihrer Tragweite zu erkennen.

Daß es sich um das Preußen Friedrich Wilhelms II. handelt, zeigt sich in manchen Details, wie z. B. den Anspielungen auf das Wöllnersche Religions- und Zensuredikt (vgl. Haym 1856, S. 48).

konstruiert Humboldt ein idealtypisches Modell.<sup>7</sup> Aus diesem Grund muß man seiner Aufforderung nachkommen, »bei allem, was diese Blätter Allgemeines enthalten, von Vergleichen mit der Wirklichkeit gänzlich zu abstrahiren.«<sup>127</sup> Denn in der Realität »findet man selten einen Fall *voll und rein*, und selbst dann sieht man nicht abgeschnitten und für sich die einzelnen Wirkungen einzelner Dinge.«<sup>128</sup> Ausgehend von dem theoretisch »voll und rein« entwickelten Fall des positiven Staats, der keinerlei Selbsttätigkeit, insbesondere in wirtschaftlicher Hinsicht, zuläßt, untersucht Humboldt seine »einzelnen Wirkungen« in bezug auf die Bildung der Individuen. »Zuerst [wird] die grösste mögliche Wirksamkeit des Staats angenommen, und nun nach und nach zu prüfen versucht, was davon abgeschnitten werden müsse.«<sup>129</sup> Im einzelnen wäre hierbei zu handeln »von dem ganzen Bemühen des Staats, den positiven Wohlstand der Nation zu erhöhen [merkantilistische Wirtschaftspolitik], von aller Sorgfalt für die Bevölkerung des Landes [Peuplierungspolitik], den Unterhalt der Einwohner, theils geradezu durch Armenanstalten, theils mittelbar durch Beförderung des Akkerbaues, der Industrie und des Handels, von allen Finanz- und Münzoperationen, Ein- und Ausfuhrverboten u. s. f. [...], endlich allen Veranstaltungen zu Verhütung oder Herstellung von Beschädigungen durch die Natur.«<sup>130</sup> Sämtliche hier aufgeführten Aktivitäten des Staats lehnt Humboldt ab, denn sie »sind einer wahren, von den höchsten, aber immer menschlichen Gesichtspunkten ausgehenden Politik unangemessen.«<sup>131</sup>

Mit dieser These, deren Begründung noch im einzelnen zu betrachten sein wird, geht Humboldt über die liberale Argumentation gegen merkantilistische Wirtschaftspolitik hinaus, bleibt er aber auch in gewisser Hinsicht hinter ihr zurück. Smith beispielsweise interessierte nur, ob der Wohlstand einer Gesellschaft besser mit oder ohne staatliche Lenkung der Wirtschaft zu erreichen sei. Deshalb spielen in seiner Auseinandersetzung mit dem Merkantilssystem »menschliche Gesichtspunkte« keine Rolle, davon abgesehen, daß er unter diesen etwas völlig anderes verstand als Humboldt. Andererseits entzieht sich Humboldt der im Grunde fälligen wirtschaftstheoretischen Diskussion. Er sah zwar durchaus die Begrenztheit oder »Einseitigkeit« einer Argumentation gegen den Wohlfahrtsstaat, welche »bloss die

---

<sup>7</sup> Die Funktion dieser Konstruktion eines »omnipotenten Staats« (Kaehler 1963, S. 142) besteht natürlich nicht, wie Kaehler meint, darin, eine gegnerische Position aufzubauen, die leicht zu kritisieren ist, vor allen Dingen leichter als die tatsächlichen preußischen oder auch französischen Verhältnisse, die so unerträglich gar nicht gewesen seien, weil es genügend Nischen der Freiheit gegeben habe.

Kraft des Menschen, als solchen, und seine innere Bildung zum Gegenstand«<sup>132</sup> hat. Denn neben diesem Aspekt wäre detailliert zu klären, »ob eben diese Dinge, von welchen hier die Sorgfalt des Staats entfernt wird, ohne ihn und für sich gedeihen können?« (Gemeint sind »die einzelnen Arten der Gewerbe, Akkerbau, Industrie, Handel und alles Uebrige, wovon ich hier zusammengekommen rede.«<sup>133</sup>) Doch ist die Kontroverse Merkantilsystem vs. Freihandelssystem peripher, sofern in ihr lediglich die unterschiedliche Leistungsfähigkeit der beiden Wirtschaftsordnungen erörtert wird. Humboldts Plädoyer für die Marktwirtschaft und das »freie Spiel der Kräfte«<sup>134</sup> ist nicht darin begründet, daß diese effektiver ist und daß die freie Konkurrenz eine optimale Güterversorgung gewährleistet, sondern darin, daß in einer gelenkten Wirtschaft die einzelnen in ihrer Entfaltung behindert werden - mithin ist nur eine freie mit dem Bildungsgedanken vereinbar. Da »die Resultate an sich nichts sind, alles nur die Kräfte, die sie hervorbringen, und die aus ihnen entspringen«<sup>135</sup>, steht primär nicht zur Frage, welches System dem andern in bezug auf Wohlstandsmaximierung überlegen ist, sondern welches den Menschen mehr zum kreativen Gebrauch seines geistigen Potentials herausfordert. Hieraus resultieren die wirtschaftstheoretischen Defizienzen der Gesellschaftstheorie Humboldts, gleichwohl es aus seiner Perspektive nicht erforderlich ist, diese zu beheben. Welches die günstigsten Bedingungen für die Bildung der Individuen sind, läßt sich schon unter Zugrundelegung eines verhältnismäßig undifferenzierten Modells des positiven Staats erörtern, weshalb Humboldt denn auch nur dessen allgemeinste Prinzipien aufgreift. Umgekehrt sind nur diejenigen Aspekte der liberalen Ökonomie für Humboldts Fragestellung relevant, die in unmittelbarem Bezug zu ihr stehen. Deshalb werden Eigentums- und Vertragsfreiheit angesprochen, nicht aber beispielsweise die Funktion des Preismechanismus in Hinblick auf eine ausgewogene Warenproduktion und -verteilung.

Wenn wir im einzelnen die Argumente betrachten, mit denen sich Humboldt gegen den Wohlfahrtsstaat ausspricht, so werden zugleich auch die Gründe sichtbar, aus denen er für die liberale Ökonomie eintritt. Zudem ergibt sich in diesem Zusammenhang eine Präzisierung von Humboldts

---

<sup>132</sup> Im Prinzip setzt Humboldt ebendies voraus, ohne allerdings den Nachweis hierfür zu erbringen: »Nun aber wird der Bürger da, wo er einer so grossen Freiheit genießt, als diese Blätter ihm zu sichren bemüht sind, auch in einem grösseren Wohlstande leben« (W 1, Nr. 4, S. 180).

Bildungsbegriff über seine bisherige geschichtsphilosophische Entwicklung hinaus. - Zunächst ist an das Grundaxiom des Bildungsgedankens zu erinnern, daß jedes Individuum ein Zweck in sich ist. Diesen Zweck können die Individuen freilich nicht voneinander isoliert verfolgen: »Durch Verbindungen also, die aus dem Innren der Wesen entspringen, muss einer den Reichthum des andren sich eigen machen. [...] Der bildende Nutzen solcher Verbindungen beruht immer auf dem Grade, in welchem sich die Selbständigkeit der Verbundenen zugleich mit der Innigkeit der Verbindung erhält.«<sup>136</sup> In welcher Weise immer das Individuum in die Gesellschaft eingebunden ist, es muß in dieser Bindung seine »Selbständigkeit« gewahrt bleiben, andernfalls die Beziehung, die es eingegangen ist, nicht mehr »bildend«, d. h. der Entfaltung des einzelnen in seiner Eigentümlichkeit förderlich, ist. Ein Beispiel für eine »solche charakterbildende Verbindung« wäre die Ehe<sup>137</sup>, doch läßt sich die Aussage auf soziale Beziehungen überhaupt ausdehnen: Der Begriff der Bildung ist nicht auf die Privatsphäre des einzelnen und das Netz intimer freundschaftlicher Kontakte, das er sich knüpft, beschränkt, sondern auf alle Fälle anwendbar, in denen das Individuum mit der Gesellschaft in interaktivem Verhältnis steht.

Nun ist der gesellschaftstheoretisch am meisten interessierende Anwendungsfall des Bildungsgedankens der wirtschaftliche Zusammenhang, in dem die Individuen untereinander verbunden sind. Das gängige Verständnis von Humboldts Bildungsbegriff faßt diesen enger auf: Als praktische Umsetzung der abstrakten philosophischen Maxime der Selbstvervollkommnung des Individuums wird lediglich die Reform des (Aus-)Bildungswesens gesehen, mit ihr verbunden die Herstellung von Chancengleichheit, die Aufhebung der Privilegien des Adels, insgesamt die Modernisierung und Mobilisierung der preußischen Gesellschaft.<sup>138</sup> So zutreffend diese Sicht ist - der Bildungsbegriff intendiert in seinen gesellschaftspolitischen Konsequenzen tatsächlich auch »Bildung als Medium des sozialen Aufstiegs«<sup>139</sup> -, sie erschöpft das kritische Potential der Argumentation Humboldts nicht völlig. Dieses erschließt sich erst umfassend, wenn man den Bildungsbegriff nicht allein funktional in bezug auf die Erfordernisse einer sich modernisierenden Gesellschaft interpretiert, die ihre intellektuellen Ressourcen aus allen Bevölkerungsteilen zu schöpfen gezwungen ist und sich nicht mehr mit dem Reservoir der traditionellen Eliten begnügen kann. Darüber hinausgehend muß man die Bildung(smöglichkeiten) der Individuen als allgemeinen Maßstab zur Beurteilung dessen begreifen, inwiefern sich eine Gesellschaft der Idee der Humanität angenähert hat. Würde Bildung nur funktional



aufgefaßt, so würde das Individuum für einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck instrumentalisiert. Der Nutzen, den die Gesellschaft von gebildeten Individuen hat, und das heißt in Humboldts Sinn mehr als hinsichtlich der Bedürfnisse der Wirtschaft in bestimmter Weise »qualifiziert«, ist innerhalb der Bildungskonzeption Humboldts Nebenergebnis, nicht Absicht - auch nicht eine »verschleierte«, die es ideologiekritisch zu enthüllen gälte. Ihr einen solchen Hintergrund zu unterstellen, verbietet sich jedenfalls mit Blick auf sein »Ideal des Zusammenexistirens menschlicher Wesen«, das er als einen Zustand ansieht, »in dem jedes nur aus sich selbst, und um seiner selbst willen sich entwickelte«<sup>140</sup>, aber dennoch, wie gesagt, in »charakterbildenden Verbindungen« mit anderen zusammengeschlossen ist.

Der Individualismus Humboldts ist im Gegensatz zu dem des englischen Liberalismus (»Besitzindividualismus«) frei von egoistischen Momenten. Daß sich ein Individuum »um seiner selbst willen« bildet, darf nicht zum Schaden eines anderen geschehen, Klassengesellschaften sind zu verurteilen, weil in ihnen Bildung zum Privileg wird. »Die Alten, vorzüglich die Griechen, hielten jede Beschäftigung, welche zunächst die körperliche Kraft angeht, oder Erwerbung äusserer Güter, nicht innere Bildung zur Absicht hat, für schädlich und entehrend. Ihre menschenfreundlichsten Philosophen billigten daher die Sklaverei, gleichsam um durch ein ungerechtes und barbarisches Mittel einem Theile der Menschheit durch Aufopferung eines andren die höchste Kraft und Schönheit zu sichern.«<sup>141</sup> Diese Kritik Humboldts ist in zweierlei Hinsicht aufschlußreich: Zum einen erweist sich in ihr der egalitäre Grundgedanke des Bildungsbegriffs, zum anderen tritt seine ökonomische Relevanz hervor. Bildung bedeutet nicht nur »innere Bildung«, etwa durch philosophische Reflexion, Beschäftigung mit den Künsten oder das Studium fremder Kulturen, sondern schließt durchaus auch »jede Beschäftigung« zum Zwecke »der Erwerbung äusserer Güter« ein. Anders wäre es Humboldt freilich auch nicht möglich gewesen, einen nicht-elitären Bildungsbegriff zu entwickeln. Die Bildung des Menschen ist nicht an bestimmte Tätigkeiten gebunden, sondern an die Art und Weise ihrer Ausübung. »Jede Beschäftigung vermag den Menschen zu adeln, ihm eine bestimmte, seiner würdige Gestalt zu geben. Nur auf die Art, wie sie betrieben wird, kommt es an.«<sup>142</sup> Der Arbeiter muß sich mit seiner Arbeit identifizieren können, dies ist nur möglich, wenn sie seinen Neigungen und Fähigkeiten entspricht. Andernfalls ist Arbeit nicht bildend. »Was nicht von dem Menschen selbst gewählt, worin er auch nur eingeschränkt und geleitet

wird, das geht nicht in sein Wesen über, das bleibt ihm ewig fremd, das verrichtet er nicht eigentlich mit menschlicher Kraft, sondern mit mechanischer Fertigkeit.«<sup>143</sup> Freiheit ist Bedingung der Bildung. Ist diese nicht gegeben, ist das Individuum nicht selbsttätig, sondern fremdbestimmt, wird der Mensch zur »Maschine«.<sup>144</sup>

Insbesondere aber findet das Individuum in der Arbeit zu sich, wenn das, worauf es seine Kraft richtet, sein eigen ist oder werden kann. »Alle Kraft setzt Enthusiasmus voraus, und nur wenige Dinge nähren diesen so sehr, als den Gegenstand desselben als ein gegenwärtiges, oder künftiges Eigentum anzusehn.«<sup>145</sup> Das Eigentum wird also auch von Humboldt als hauptsächliche Triebfeder menschlichen Handelns angesehen. Trotzdem ist der Eigentumserwerb kein Selbstzweck, seine eigentliche Bedeutung liegt in seiner die menschlichen Kräfte stimulierenden Wirkung; »weil dem Menschen Thätigkeit lieber ist, als Besiz, allein Thätigkeit nur, insofern sie Selbstthätigkeit ist«<sup>146</sup>, ist das Eigentum nicht Ziel, sondern Ausdruck menschlicher Kraftentfaltung. Das sich bildende Individuum findet in der bürgerlichen Eigentumsordnung das seinen Zwecken entsprechende gesellschaftliche Umfeld. Aufgabe des liberalen Staats ist es deshalb, dafür zu sorgen, daß das Eigentum an einer Sache dem zufällt, dem es gehören soll.

Wer ist das? »Der Arbeiter, welcher einen Garten *bestellt*, ist vielleicht in einem wahreren Sinne *Eigenthümer*, als der müssige Schwelger, der ihn genießt.«<sup>147</sup> Dieses Argument erinnert an Locke<sup>148</sup> - Arbeit begründet ein Recht auf Eigentum am Produkt der Arbeit. Es verbietet sich natürlich, die These aus sozialistischer Perspektive zu interpretieren, gleichwohl dies in ihrer Logik liegt. Es ließe sich ja durchaus analog formulieren: Der Arbeiter, der ein Produkt herstellt, ist eher Eigentümer desselben als der müssige Aktionär, der in Form seiner Dividende den Gewinn genießt, der sich aus dem Verkauf des Produkts erzielen läßt. Doch Humboldts These richtet sich nur gegen feudales Eigentum, gegen eine parasitäre Schicht von Grundeigentümern, deren Besitz ererbt und nicht erarbeitet war, nicht aber gegen bürgerliches Eigentum an Produktivvermögen. Der dynamische und kreative Unternehmer, der seinen Gewinn nicht »genießt«, sondern reinvestiert, entspricht hingegen sehr wohl Humboldts Ideal des selbsttätigen, sich in der Arbeit selbst verwirklichenden Menschen. Der Begriff des Unternehmers fehlt zwar bei Humboldt, ist aber der Sache nach vorhanden. Wenn nämlich Humboldt im Zusammenhang eines kurzen Überblicks über mögliche Arten der Steuererhebung von »der Kraft des Menschen« spricht, »welche, da sie in ihren Wirkungen, ihren Arbeiten, bei unsren Einrichtun-

gen mit zur Waare wird«<sup>149</sup>, so setzt dies jemanden voraus, der diese Ware kauft, und das ist der Unternehmer. Damit ist zugleich die bürgerlich-kapitalistische Wirtschaftsordnung eindeutig als diejenige bestimmbar, die mit dem Bildungskonzept Humboldts korrespondiert. Insofern ist es eine Fehlinterpretation, in seinem Plädoyer für den selbstbestimmten Menschen, der sich arbeitend bildet, eine »Art Kampfansage gegen die Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft«<sup>150</sup> zu erblicken, jedenfalls dann, wenn man Ausbeutung der marxistischen Terminologie entsprechend als notwendige Folge der Lohnarbeit versteht. Um seine Interpretation zu untermauern, beruft sich Lekschas auf folgendes Postulat Humboldts: Allgemeine Regel der bürgerlichen Ordnung muß es sein, daß »niemand, jemals und auf irgend eine Weise ein Recht erlangen kann, mit den Kräften, oder dem Vermögen eines andren, ohne oder gegen dessen Einwilligung zu schalten.«<sup>151</sup> Aber auch dieses darf nur als gegen feudale Eigentums- und Arbeitsverhältnisse gewendet aufgefaßt werden - beispielsweise verstieß die Erbuntertänigkeit der Bauern, die in Preußen bis 1807 bestand, eklatant gegen den Grundsatz, nicht gegen die »Einwilligung« eines Menschen über seine Arbeitskraft zu verfügen. Im Rahmen eines Arbeitsvertrags, wie er den Beschäftigungsverhältnissen in der Marktwirtschaft zugrundeliegt, ist diese Einwilligung indes gegeben, da sich der Arbeiter freiwillig verpflichtet hat, seine Kraft dem Unternehmer gegen Entlohnung zur Verfügung zu stellen und zugleich jederzeit die Möglichkeit hat, sein Arbeitsverhältnis aufzukündigen.

Die Vertragsfreiheit, die juristisch die kapitalistische Organisation der Arbeit ermöglicht, ist dennoch kein Freibrief für den Unternehmer, den Arbeiter zur »Maschine« zu erniedrigen. Der universale Anspruch der Maxime, jeden Menschen als Zweck in sich zu betrachten, stünde dem entgegen. Mit Humboldts Bildungskonzeption läßt sich zwar nicht gegen das Privateigentum argumentieren, wohl aber gegen inhumane Arbeitsbedingungen. Die bereits zitierte Kritik Humboldts an der antiken Sklavenhaltergesellschaft erklärt nicht nur Arbeit zum Mittel der Bildung des Menschen, sondern verurteilt es ausdrücklich, wenn Bildung nur wenigen möglich ist. Daraus folgt, daß Arbeitsbedingungen niemals so beschaffen sein dürfen, daß sie die Möglichkeit ausschließen, sich arbeitend zu bilden. Aus der Perspektive Humboldts verbietet sich denn auch die *exzessive* Anwendung des von Smith verherrlichten Prinzips der Arbeitsteilung, weil es die Arbeit monotonisiert und den Arbeiter abstumpft.

Arbeit muß selbstgewählt sein und die kreativen Kräfte des Menschen herausfordern. Dann »liessen sich vielleicht aus allen Bauern und Hand-

werkern *Künstler* bilden, d. h. Menschen, die ihr Gewerbe um ihres Gewerbes willen liebten, durch eigen gelenkte Kraft und eigne Erfindsamkeit verbesserten, und dadurch ihre intellektuellen Kräfte kultivierten, ihren Charakter veredelten, ihre Genüsse erhöhten. So würde die Menschheit durch eben die Dinge geadelt, die jetzt, wie schön sie auch an sich sind, so oft dazu dienen, sie zu entehren.«<sup>152</sup> Daß Humboldt von Bauern und Handwerkern, aber nicht von Arbeitern spricht, ist der rückständigen ökonomischen Entwicklung Preußens zuzuschreiben, die Industrie- bzw. Manufakturarbeiterschaft stellte noch eine zu verschwindende Minorität dar, als daß er auf sie besonders hätte eingehen müssen. Dessenungeachtet erfordert das Bildungsprinzip Verhältnisse, die es jedem Mitglied der Gesellschaft, also auch dem Arbeiter, ermöglichen, sich in Freiheit zu entfalten.

Der Anspruch des Individuums, sich zu bilden, das ihm eigentümliche geistige Potential frei von ungerechtfertigtem Zwang zu verwirklichen und dabei zu sich selbst zu kommen, ist als allgemeines Menschenrecht aufzufassen, nicht als allein den wohlhabenden Schichten zustehendes Privileg. Gewiß gibt es Unterschiede der Bildungsfähigkeit, doch schmälern diese niemandes Recht auf Bildung, wobei wir Bildung im eben erläuterten Sinn allgemein als Entfaltung von Individualität, nicht nur als Ausbildung - diese ist nur ein Aspekt von Humboldts Bildungsbegriff - zu verstehen haben. Welchen Grad an Bildung ein Mensch erreicht, ist abhängig von seinen Vermögensverhältnissen: Diejenigen, »welche ihre äussere Lage in den Stand setzt, einen grossen Theil ihrer Zeit und ihrer Kräfte dem Geschäfte ihrer inneren Bildung zu weihen«<sup>153</sup>, sind im Vorteil gegenüber dem »grösseren Theil« des Volks, »dessen Geschäftigkeit freilich durch die Sorge für die physischen Bedürfnisse des Lebens erschöpft wird.«<sup>154</sup> Doch anders als etwa Smith bleibt Humboldt gegenüber der trostlosen intellektuellen und mentalen Verfassung der Massen nicht indolent. Er dachte zwar nicht entfernt an eine Umverteilung des Eigentums - sei es infolge einer Erhebung der Armen, sei es durch staatliche Intervention -, um so allen Teilen des Volks Bildung zu ermöglichen. Gleichwohl hielt er es für möglich und notwendig, daß auch die Armen am kulturellen Fortschritt, den die aufgrund ihrer Freiheit von materieller Sorge Gebildeten vorantrieben, teilhätten - möglich, weil jeder Mensch kraft seiner Vernunft prinzipiell bildungsfähig ist, notwendig, weil eine freiheitliche Gesellschaftsordnung gebildet, und das heißt auch moralische Individuen, voraussetzt.

Die Möglichkeit der Selbstbestimmung des Individuums im Rahmen eines gesetzlich zu definierenden Freiheitsspielraums beruht auf seiner Ver-

nunft. Deshalb kommt der Aufklärung auch der Masse des Volks größte Bedeutung zu, denn anders als im englischen Liberalismus beziehen sich Humboldts Reflexionen über die Möglichkeit menschlicher Freiheit und Bildung auf das gesamte Volk. Die englischen Theoretiker betrachteten die Masse des Volks nur als Rekrutierungspotential des Arbeitsmarkts.<sup>155</sup> Sofern es überhaupt gebildet sein mußte, war dem damaligen Entwicklungsstand der Produktivkräfte entsprechend ein kaum noch unterbietbares Qualifikationsniveau ausreichend; da es nur Objekt der Regierungsgewalt war, mußte die Vernunft des einzelnen Untertanen nicht gefördert werden, um ihm damit ein selbstbestimmtes Leben zu ermöglichen; überhaupt hatten die Armen ihr Recht auf Freiheit verspielt, weil sie sittlich verworfen waren und dadurch gezeigt hatten, daß sie zum Gebrauch ihrer Vernunft unfähig waren.“

Dagegen war es für Humboldt mit der Würde des Menschen unvereinbar, auch nur einem Individuum das Recht auf prinzipiell autonome Lebensgestaltung abzusprechen und sich im Rahmen seiner - wenn auch durch die Eigentumsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft eingeschränkten - Möglichkeiten zu einem sittlichen, mit sich identischen Wesen zu entwickeln. Bedingung hierfür ist die möglichst weitgehende Entfaltung der Vernunft jedes einzelnen Menschen, deshalb darf auch niemand vom allgemeinen geistigen Fortschritt ausgeschlossen werden. Die Aufklärung des gesamten Volks steht nicht in Widerspruch zu den Sicherheitsinteressen des Staats, im Gegenteil: Mündige Bürger erkennen, daß der Staat ihre Freiheit schützt und beachten deshalb aus Überzeugung das Gesetz. Setzt der Staat auf Zwang und Indoktrination, um seinen an sich ja unbestreitbaren Herrschaftsanspruch zu verwirklichen, sieht sich der einzelne in permanentem

---

\* Repräsentativ für die frühbürgerliche Haltung gegenüber dem einfachen Volk ist folgende Äußerung: »Das Volk ist [...] die wichtigste, grundlegendste und kostbarste Ware, aus der sich alle Arten von Fabrikaten, Schifffahrt, Reichtümer, siegreiche Feldzüge und zuverlässige Kolonien gewinnen lassen. Dieses wichtige Material, das von sich aus roh und unbearbeitet ist, wird in die Hände der Staatsgewalt gelegt, die es nach ihrer Weisheit und Voraussicht zu mehr oder weniger Vorteil verbessern, handhaben und formen muß« (William Petyt: *Britannia Languens*, zit. nach Macpherson 1973, S. 257 f.).

\*\* Die englischen Theoretiker gingen indes nicht soweit, zu sagen, daß die Armen von Natur aus unvernünftig seien. So stellt Hobbes fest: »Was die geistigen Fähigkeiten betrifft, so finde ich, daß die Gleichheit unter den Menschen noch größer ist als bei der Körperstärke« (Hobbes 1984, S. 94). Aber infolge individuellen Versagens und »verschiedenen Stufen des Fleißes« (Locke 1977, S. 229) kommt es zu unterschiedlicher Eigentumsverteilung, die wiederum Ausdruck des unterschiedlichen Gebrauchs der Vernunft ist.

Widerspruch zu einer politischen Ordnung, die, objektiv zum Schutz seiner Freiheit geschaffen, ihn doch in seiner Entfaltung behindert. »Den Gesetzen des Staats selbst sucht er [deshalb], soviel er vermag, zu entgehen, und hält jedes Entweichen für Gewinn.«<sup>156</sup> Eine freiheitlich verfaßte politische Ordnung kann jedoch durchaus Bestand haben, dann nämlich, wenn sie sich auf die Identität der Interessen von Herrschenden und Beherrschten gründet, die ihrerseits aus allgemeiner »Geistesfreiheit« erwächst. »Vergisst man denn, dass die Geistesfreiheit selbst, und die Aufklärung, die nur unter ihrem Schutze gedeiht, das wirksamste aller Beförderungsmittel der Sicherheit ist? Wenn alle übrige nur den Ausbrüchen wehren, so wirkt sie auf Neigungen und Gesinnungen; wenn alle übrige nur eine Uebereinstimmung äusserer Handlungen hervorbringen, so schafft sie eine innere Harmonie des Willens und des Bestrebens.«<sup>157</sup>

Die Verachtung der Massen, wie sie dem englischen Liberalismus eigen ist und die im übrigen sein Freiheitspathos unglaubwürdig macht, war Humboldt zutiefst fremd. »Man glaube auch nicht, dass jene Geistesfreiheit und Aufklärung nur für einige Wenige des Volks sei, dass für den grösseren Theil desselben, dessen Geschäftigkeit freilich durch die Sorge für die physischen Bedürfnisse des Lebens erschöpft wird, sie unnütz bleibe, oder gar nachtheilig werde, dass man auf ihn nur durch Verbreitung bestimmter Sätze [d. h. Indoktrination], durch Einschränkung der Denkfreiheit wirken könne. Es liegt schon an sich etwas die Menschheit Herabwürdigendes in dem Gedanken, irgend einem Menschen das Recht abzusprechen, ein Mensch [d. h. ein bildungsfähiges Wesen] zu sein. Keiner steht auf einer so niedrigen Stufe der Kultur, dass er zu Erreichung einer höheren unfähig wäre; und sollten auch die aufgeklärteren religiösen und philosophischen Ideen auf einen grossen Theil der Bürger nicht unmittelbar übergehen können [so daß sie erst populär vorgetragen werden müßten, um verständlich zu sein], so verbreitet sich doch die Erweiterung, welche alle wissenschaftliche Erkenntniss durch Freiheit und Aufklärung erhält, auch bis auf sie herunter, so dehnen sich doch die wohlthätigen Folgen der freien, uneingeschränkten Untersuchung auf den Geist und den Charakter der ganzen Nation bis in ihre geringsten Individua hin aus.«<sup>158</sup>

Mit Humboldts Sicht des Menschen und damit einhergehend seiner Bildungskonzeption ist ein positiver Staat, der seinen Untertanen wohlwollend, aber in seinen Mitteln entschieden, zur »Glükseligkeit«<sup>159</sup> verhelfen will, offensichtlich nicht vereinbar. Es genügt daher, in nur groben Zügen zu zeigen, weshalb: Das Hauptargument Humboldts gegen den Wohlfahrtsstaat

ist pädagogischer, nicht politischer oder ökonomischer Natur, wenngleich eben dieses pädagogische Argument durch und durch politisch wie ökonomisch relevant ist, indem aus ihm eine grundlegend andere Gesellschaftsordnung folgt, als sie der aufgeklärte Staat intendiert bzw. beinhaltet. Da Humboldt dem Staat Wohlwollen und ernsthaftes Bemühen um den »positiven Wohlstand«<sup>160</sup> der Individuen - worunter er deren materielles wie moralisches Wohlergehen versteht - unterstellt, fällt seine Absolutismuskritik anders gewichtet aus als die der englischen Theoretiker. Da der Wohlfahrtsstaat im Rahmen von Humboldts Modell nur das Beste seiner Bürger will und somit seine ihm verliehene Macht nicht mißbraucht, jedenfalls nicht in schlechter Absicht, muß Humboldt nicht - wie z. B. Locke - die Argumente des Naturrechts heranziehen, um die angeborenen Freiheitsrechte des Menschen nachzuweisen. Er kann sie als respektiert voraussetzen, wie denn auch tatsächlich die preußische Monarchie mit dem Allgemeinen Landrecht von 1794 ein hohes Maß an Rechtssicherheit zu bieten gewillt war. Da Humboldt dem positiven Staat nicht wirtschaftlichen Sachverstand abspricht, sondern durchaus zugesteht, sein Ziel allgemeinen Wohlstands erreichen zu können, muß er nicht - z. B. wie Smith - die Dysfunktionalität einer dirigistischen Wirtschaftspolitik erörtern.

Sofern Humboldt überhaupt in direkter Weise politisch oder ökonomisch gegen den Wohlfahrtsstaat argumentiert, müssen seine Einwände auf seine pädagogische Grundthese zurückgeführt werden. Ein gutes Beispiel hierfür ist Humboldts Kritik an der wuchernden Bürokratie<sup>161</sup>, wie sie in den Staaten zwangsläufig ihren Nährboden findet, die möglichst sämtliche Lebensbereiche ihrer Untertanen regeln wollen. Mit zunehmender Aktivität benötigt der Staat immer mehr Einkünfte, um seine Beamten bezahlen zu können. Die erforderlichen Steuern schmälern das Einkommen der Bürger, das der Staat doch eigentlich erhöhen will. Somit verhält sich der Staat zum einen tendenziell kontraproduktiv und entwickelt zum andern ein Eigeninteresse, das in Widerspruch zu seiner Selbstverpflichtung auf das Wohl der Bürger steht. Die Staatsdiener sind ihrem Dienstherrn gegenüber loyal und auch »viel mehr von dem regierenden Theile des Staats, der sie besoldet, als eigentlich von der Nation [d. h. der Gesellschaft] abhängig.«<sup>162</sup> Ineffizienz der Bürokratie, Saumseligkeit und Selbstherrlichkeit runden das düstere Bild ab, das Humboldt von ihr entwirft.

Ausschlaggebend an Humboldts Bürokratiekritik ist jedoch, daß unter der Kuratel des Staats keine Eigeninitiative gedeiht und die Bürger dahin kommen, sich auf »fremde Hülfe« zu verlassen. Dabei »wird der Verstand des

Menschen doch, wie jede andre seiner Kräfte, nur durch eigne Thätigkeit, eigene Erfindsamkeit, oder eigne Benutzung fremder Erfindungen gebildet. Anordnungen des Staats aber führen immer, mehr oder minder, Zwang mit sich, und selbst, wenn diess der Fall nicht ist, so gewöhnen sie den Menschen zu sehr, mehr fremde Belehrung, fremde Leitung, fremde Hülfe zu erwarten, als selbst auf Auswege zu denken.«<sup>163</sup> Solches ist nicht nur mündiger Bürger unwürdig bzw. verhindert geradezu ihr Mündig-Werden, es leidet auch ihr Verantwortungsgefühl, ihr »moralische[r] Charakter«<sup>164</sup> unter der Allgegenwart des Staats. Wenn der Staat alles regelt, fühlt sich keiner mehr für das Schicksal seines Mitbürgers verantwortlich - solidarisches Handeln kommt nur da auf, wo jeder weiß, daß von ihm persönlich das Wohlergehen des Mitmenschen abhängt.<sup>165</sup>

Wenn sich der einzelne frei von staatlicher Lenkung entwickeln soll, muß er auch eigenständig soziale Beziehungen aufnehmen und gestalten. Dies gilt für die Privatsphäre (Ehe<sup>166</sup>) ebenso wie für Fälle, in denen gemeinschaftliches Handeln einer Vielzahl von Menschen erforderlich ist (Naturkatastrophen<sup>167</sup>). Wo immer der Staat die Organisation eines sozialen Verbands gleich welcher Größe und welchen Zwecks übernimmt, bringt er »Einförmigkeit« statt »Mannigfaltigkeit«<sup>168</sup> hervor. »Gerade die aus der Vereinigung Mehrerer entstehende Mannigfaltigkeit ist das höchste Gut, welches die Gesellschaft giebt, und diese Mannigfaltigkeit geht gewiss immer in dem Grade der Einmischung des Staats verloren.«<sup>169</sup> Humboldt unterläßt es, diese These mit einem Beispiel zu veranschaulichen, doch aus dem Kontext (dem vorletzten Absatz) ist zu schließen, daß er sich hierbei auch auf wirtschaftspolitische Interventionen des Staats bezieht. Bedenkt man zudem, daß der positive Staat zentralistisch aufgebaut sein muß, um seine Ziele noch in seinen untersten Gliederungen und entlegensten Gebieten verfolgen zu können, dann besagt der Begriff der Mannigfaltigkeit folgendes: (1) zunächst - abstrakt - die Vielfalt der Lebensverhältnisse, die gegeben sein muß, damit der einzelne in immer neuen Situationen zur Entfaltung seines Potentials herausgefordert wird; (2) um ebendiese Vielfalt zu erreichen, muß das Prinzip der freien Konkurrenz in allen Lebensbereichen vorherrschen, damit nicht »die überlegene Macht des Staats das freie Spiel der Kräfte hemmt.«<sup>170</sup> (3) Damit gewachsene lokale Besonderheiten - auch ein Aspekt von gesellschaftlicher Mannigfaltigkeit - nicht zerstört werden und (4) die Bürger die Chance haben, sie unmittelbar angehende Belange infolge ihrer größeren Kompetenz in lokalen Fragen selbst regeln zu können und zugleich auch tätig Verantwortung übernehmen, muß das Prinzip der



Selbstverwaltung auf den unteren staatlichen Ebenen, die Autonomie der Gemeinden, eingeführt werden. Die letzten beiden Punkte sind in den »Ideen« nur angedeutet, können aber aus dem Begriff der Mannigfaltigkeit insbesondere mit Blick auf die spätere historische Entwicklung (Stein-Hardenbergsche Reformen) abgeleitet werden.

Die Mannigfaltigkeit der Lebenswirklichkeit des Individuums ist Bedingung und Maßstab seiner Freiheit: An der Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse einer Gesellschaft ist abzulesen, inwiefern sich in ihr individueller Gestaltungswille gleich in welchem Lebensbereich Ausdruck verschaffen kann. Ob in der Kunst oder im praktischen Leben, überall zeugt die Vielfalt einer Gesellschaft von der Freiheit ihrer Mitglieder. Zugleich erweitert oder verengt sich für das Individuum sein Horizont möglicher Erfahrung mit der Vielfalt seines gesellschaftlichen Umfelds und eröffnet ihm dadurch die Freiheit, sein Interesse woraufhin auch immer zu lenken, sich in welcher Richtung auch immer zu betätigen. Ohne diese Vielzahl an Alternativen, die eine mannigfaltige Gesellschaft aufweist, wäre die Freiheit des Individuums nur die Freiheit seines Willens, nicht aber seines Handelns.

#### *5.8.2. Der Zweck des Staats - die Sicherheit von Freiheit und Eigentum*

Was der Staat auch in bezug auf das materielle Wohl seiner Bürger unternimmt, es steht in Widerspruch zu dem pädagogischen Prinzip der Bildungskonzeption Humboldts. Nur das ist bildend, was das Individuum selbsttätig aus eigenen Kräften bewirkt. Zudem können sich die Individuen als einzelne oder, wofern es erforderlich ist, untereinander verbunden alles mit ihrem äußeren Wohlergehen in Zusammenhang stehende auch ohne staatliche Hilfe verschaffen.<sup>171</sup> Mit einer Ausnahme freilich: ihrer Sicherheit. Die Sicherheit von Leben, Freiheit und Eigentum ist »das Einzige, welches der einzelne Mensch mit seinen Kräften allein nicht zu erlangen vermag.«<sup>172</sup> Ihre Garantie macht den eigentlichen Zweck des Staats aus. Damit ist allerdings die Frage nach den Grenzen seiner Wirksamkeit noch nicht hinlänglich beantwortet. »Schon eine sehr mangelhafte Erfahrung lehrt, dass diese Sorgfalt [des Staats für die innere Sicherheit] mehr oder minder weit ausgreifen kann, ihren Endzweck zu erreichen. Sie kann sich begnügen, begangene Unordnungen wieder herzustellen, und zu bestrafen. Sie kann schon ihre Begehung überhaupt zu verhüten suchen, und sie kann endlich zu diesem Endzweck den Bürgern, ihrem Charakter und ihrem Geist, eine

Wendung zu ertheilen bemüht sein, die hierauf abzwekt.«<sup>173</sup> Welcher Mittel also soll sich der Staat bedienen, um innere Sicherheit zu schaffen?

### 5.8.3. Sicherheit durch Prävention?

Wie schon bei der Frage, ob der Staat »positiven Wohlstand« herbeiführen solle, nimmt auch hier Humboldt zunächst den maximal denkbaren Umfang staatlichen Handelns an, um schließlich zu einer minimalen Bestimmung dessen zu gelangen, was für die innere Sicherheit erforderlich ist. Will der Staat innere Sicherheit nicht nur durch Gesetze und die Zwangsmittel, die ihm zu deren Vollstreckung zur Verfügung stehen, erzielen, muß er auf »Charakter« und »Geist« seiner Bürger einwirken. Grundsätzlich kommen hierfür drei Möglichkeiten in Frage: (1) Der Staat übernimmt das Erziehungswesen, (2) der Staat funktionalisiert die Religion für seine Interessen, (3) der Staat erläßt »Sittengesetze«<sup>174</sup> und nimmt mit ihnen Einfluß auf »Sittlichkeit und Tugend.«<sup>175</sup> Doch Erziehung, Religion und Moral machen zusammen den Kernbereich der Privatsphäre oder der »Privatfreiheit«<sup>176</sup> des einzelnen aus, die frei von staatlichen Eingriffen sein muß.

(1) Übernimmt der Staat die Rolle des Erziehers, so »giebt [er] dem Menschen eine gewisse bürgerliche Form.«<sup>177</sup> Die Individuen werden im Sinne eines vorgeblich öffentlichen Interesses erzogen und nicht ihren spezifischen Fähigkeiten und Neigungen gemäß. Hinzukommt, daß ein staatlich organisiertes Erziehungswesen nicht wettbewerbsorientiert ist, was Motivation und Qualifikation der einzelnen Erzieher mindert. In einem privat-

---

Neben der inneren Sicherheit hat der Staat selbstverständlich auch noch die äußere, die Verteidigung seines Territoriums, zu gewährleisten. Humboldt geht auf diesen Aspekt der Staatsfunktion nicht ausführlich ein. Erwähnenswert ist, daß das außenpolitische Prinzip eines liberalen Staats friedliche Koexistenz ist. »Auch müßte ich sehr unglücklich in Auseinandersetzung meiner Ideen gewesen sein, wenn man glauben könnte, der Staat sollte, meiner Meinung nach, von Zeit zu Zeit Krieg erregen. Er gebe Freiheit und dieselbe Freiheit genieße ein benachbarter Staat« (W 1, Nr. 4, S. 101). Noch befinden sich die Staaten untereinander im Naturzustand, der Bürger eines Staats mit der »mittelmässigsten Verfassung« (ebd. S. 96) hat größere Sicherheit als ein Staat innerhalb der Völkergemeinschaft. Doch mit der Bildung des Menschengeschlechts kann der »Frieden« dank allgemeiner »Friedlichkeit« dauerhaft werden; die nie ganz auszuschließende Rivalität zwischen den Völkern wird nicht mehr mit den Mitteln des »Krieges«, sondern des »Wetteifers« (ebd. S. 102), d. h. der wirtschaftlichen Konkurrenz, ausgetragen.

wirtschaftlich organisierten Erziehungssystem ist dies nicht zu befürchten: »Es bilden sich bessere Erzieher, wo ihr Schicksal von dem Erfolg ihrer Arbeiten, als wo es von der Beförderung abhängt, die sie vom Staat zu erwarten haben.«<sup>178</sup> Ein privatisiertes Erziehungswesen darf allerdings nicht dazu führen, daß einigen Eltern die Ausbildung ihrer Kinder aus Kostengründen unmöglich wird oder auch die Schulpflicht umgangen werden kann. Deshalb hat der Staat »nachlässigen Eltern Vormünder zu setzen, oder dürftige zu unterstützen.«<sup>179</sup> Gerade letzteres, die Verpflichtung des Staats, auch den Kindern der sozial Schwachen den Schulbesuch zu ermöglichen, unterstreicht ein weiteres Mal die egalitäre Tendenz der Bildungskonzeption Humboldts. Denn indem Humboldt für diese Kinder keine staatlichen Armschulen vorsieht, sondern finanzielle Unterstützung zum Besuch der pädagogisch überlegenen privaten Schulen, kommen sie in den Genuß derselben Ausbildung wie die Kinder der Begüterten.

(2) Mehr noch als die Erziehung der Kinder ist die Religion Privatsache der einzelnen. Kann der Staat im ersten Fall noch ein öffentliches Interesse an einer zumindest elementaren Ausbildung der Bürger geltend machen, so erlischt seine Zuständigkeit in Religionsfragen völlig. Zum einen ist Religion ein nicht unbedingt zuverlässiges Instrument der Herrschaftstechnik, zum andern kann sie ihre bildende Kraft nur dann entfalten, wenn der einzelne ohne Zwang zu ihr gefunden hat. Beides hat seinen Grund darin, daß »die Wirksamkeit der Religion schlechterdings auf der individuellen Beschaffenheit der Menschen [beruht]« und »im strengsten Verstande subjektiv«<sup>180</sup> ist. Der Staat ist an den Glaubensinhalten der Religion nur mittelbar interessiert, diese sind für ihn nur insofern von Bedeutung, als aus ihnen ein bestimmtes erwünschtes Sozialverhalten der Gläubigen folgt. Da es jedoch außerhalb der Reichweite des Staats liegt, ob ein Mensch an »Religionswahrheiten« glaubt, insbesondere an die Aussicht »künftiger Belohnungen und Bestrafungen«<sup>181</sup>, sollte der Staat allein auf die Wirkung weltlicher Strafandrohung vertrauen. Es ist »unbegreiflich, wie diese Ideen [jenseitiger, selbst von Gläubigen bezweifeltes Gerichtsbarkeit] mehr wirken sollten, als die Vorstellung bürgerlicher Strafen, die nah, bei guten Polizeianstalten gewiss, und weder durch Reue, noch nachfolgende Besserung abwendbar sind.«<sup>182</sup> Ebenso zweifelhaft wie die disziplinierende Wirkung der Religion ist eine Moral, die sich auf Zwang oder Strafandrohung gründet. Es widerspricht zutiefst der Idee menschlicher Freiheit, wenn das Individuum sein Verhalten von seinem Glauben abhängig macht. Das gebildete Individuum schöpft seine Moral aus sich, indem es kraft seiner Vernunft gewisse

sittliche Grundsätze des menschlichen Zusammenlebens für richtig erkennt und internalisiert. »Untersuchung und Ueberzeugung, die aus der Untersuchung entspringt, ist Selbstthätigkeit; Glaube Vertrauen auf fremde Kraft, fremde intellektuelle oder moralische Vollkommenheit.«<sup>183</sup> Der christliche Glaube lähmt die Kraft der Individuen, an ihrer konkreten diesseitigen Situation etwas zu ändern. »Die ideen von verdienstvollem, geduldigen leiden, das ewige hinblicken auf künftige überirdische erwartungen, die dem Christenthume so sehr eigen sind, drücken die widerstrebende kraft des menschen, also auch seinen sinn für freiheit, zu sehr nieder.«<sup>184</sup> Insofern ist das Bündnis von Thron und Altar durch und durch repressiven Charakters.

Anderseits ist die Religion bei vielen zu sehr »Bedürfniss der Seele«<sup>185</sup>, als daß der Staat ihre Ausübung behindern dürfte. Toleranz verdient der Atheist ebenso wie der Gläubige. Diesen mag »die Idee der Vollkommenheit«<sup>186</sup>, die er aus dem Anblick der wohlgeordneten Natur schöpft, zur Vorstellung eines lebendigen Gottes führen, ihn nicht mehr die Verlassenheit seiner irdischen Existenz fühlen lassen und ihn mit Verantwortung für alles Leben und damit auch seinen Mitmenschen erfüllen. Jener vermag, eins mit sich, sein Schicksal zu ertragen, ohne Zuflucht bei einem Gott suchen zu müssen, dessen Existenz er doch nicht gewiß sein kann. Und doch macht ihn das Bewußtsein seiner gottverlassenen Einsamkeit nicht »hart und unempfindlich gegen andre Wesen«, im Gegenteil, wo das Schicksal des Menschen vom Menschen abhängt, wird gerade der Gottlose »sein Herz nicht der theilnehmenden Liebe und jeder wohlwollenden Neigung verschliessen.«<sup>187</sup> Die Idee der Humanität ist grundsätzlich unabhängig von Glaubensinhalten. Sofern sich die Moralität des einzelnen dennoch seiner Religion verdankt, muß er sich in Freiheit zu ihr bekannt haben, »denn wahre Tugend ist [...] unverträglich mit befohlener, und auf Autorität geglaubter Religion.«<sup>188</sup>

Das Recht auf Religionsfreiheit, für das Humboldt plädiert, steht paradigmatisch für Meinungsfreiheit überhaupt.<sup>\*</sup> Wenn sich der einzelne in Freiheit für oder gegen die Religion oder auch ein bestimmtes Bekenntnis seinen Überlegungen oder seinen seelischen Bedürfnissen entsprechend entscheiden können soll, bedingt dies die allgemeine Freiheit des Denkens, und

---

<sup>\*</sup> Dementsprechend beschließt Humboldt seine Abhandlung »Über Religion« nicht damit, daß er dem Staat religiöse Toleranz abverlangt, sondern überhaupt »die Erhaltung der gränzenlosesten Freiheit zu denken, zu untersuchen, und die angestellten Untersuchungen, die gefundenen Resultate andren mitzutheilen« (W 1, Nr. 1, S. 32).

nicht nur diese, sondern auch die Freiheit, ohne staatliche oder kirchliche Bevormundung, Zensur und dergleichen die Ergebnisse des Denkens prüfend mit anderen erörtern zu können. Die freie Meinungsäußerung ist das wichtigste Recht des Individuums: Weil das Denken dialogischer Natur ist, gelingt die Erkenntnis seines Ichs und darauf gründend die Entfaltung seiner Individualität in Denken und Handeln nur unter der Voraussetzung unbehinderter Kommunikation. Nun wird aber das Individuum denkend nicht nur seiner selbst und seiner Interessen gewahr, sondern auch der äusseren Bedingungen seines Seins. Wo diese in Widerspruch zu seinen als berechtigt erkannten Bedürfnissen stehen, drängt das Individuum auf die Beseitigung der es beengenden Verhältnisse. So erweist sich die Freiheit des Denkens als Voraussetzung menschlicher Freiheit überhaupt. Denkend antizipiert der Mensch eine freie Gesellschaft, in der sich jeder einzelne kraft seiner Vernunft selbst bestimmt.

(3) Die Möglichkeit einer freien Gesellschaft gründet sich auf vernunftgeleitetes Verhalten ihrer Mitglieder. Vernünftige Individuen achten das Gesetz - die Grenze ihres Freiheitsspielraums -, unvernünftige Individuen machen sich der »Nicht Achtung des fremden Rechts«<sup>189</sup> schuldig. Deshalb räumt auch Humboldt »Unmündigen«, »Verrückte[n] und Blödsinnige[n]«<sup>190</sup> nur in beschränktem Maße Freiheitsrechte ein und stellt sie unter die besondere Obhut des Staats'. Nun mag im Rahmen einer politischen oder juristischen Theorie die bloße Evidenz des Unterschieds zwischen Kindern und erwachsenen Bürgern hinreichend erscheinen, jene von der vollen Teilhabe an den bürgerlichen Freiheitsrechten auszunehmen und sie beispielsweise nur für beschränkt geschäftsfähig zu erklären. Sowie aber eine prinzipielle Klärung des Verhältnisses von Vernunft und Freiheit ansteht, gilt es genauer zu bestimmen, was wir unter »vernünftigem Verhalten« zu verstehen haben.

In der oben geführten Diskussion der englischen Theoretiker wurden diesbezüglich zwei Thesen formuliert: (1) Vernünftiges Verhalten erweist sich in seiner Übereinstimmung mit dem Gesetz, sei es dem der Natur oder dem des Staats. (2) Vernünftiges Verhalten bedeutet Beherrschung der Leidenschaften. Insbesondere der zweiten These liegt offensichtlich eine negative Bewertung der menschlichen Triebnatur zugrunde. Trieb und Vernunft stehen in Opposition zueinander, mit der Identifikation von Vernunft und

---

<sup>189</sup> Selbstverständlich darf die Entmündigung einer Person nicht willkürlich erfolgen. Niemand darf entmündigt werden, »ehe er nicht, nach einer, unter Aufsicht des Richters, durch Aerzte vorgenommenen Prüfung, förmlich dafür [für seines Verstandes beraubt] erklärt ist« (W 1, Nr. 4, S. 205).

Gesetzestreue bzw. Sittlichkeit geht die Gleichsetzung von Trieb und Gesetzlosigkeit bzw. unmoralischem Verhalten einher. Die Moralität des Individuums beruht demzufolge auf der Unterdrückung seiner irrationalen Regungen. Wie sich im einzelnen mit dieser Auffassung Theologie und Moralphilosophie des Puritanismus in der liberalen Theorie niederschlagen, muß zwar nicht gezeigt werden, an den geistesgeschichtlichen Sachverhalt ist jedoch zu erinnern. Andernfalls würde nicht deutlich, wieweit sich Humboldts Denken, insbesondere in seinen anthropologischen bzw. psychologischen Gehalten, über die im folgenden zu sprechen sein wird, von der englischen Tradition entfernt hat.

Das Mißtrauen der Anthropologie des englischen Liberalismus in die Natur des Menschen resultiert aus seiner Affinität zur puritanischen Morallehre. Wofern Humboldts Philosophie nicht nur diesen, sondern jeglichen theologischen Hintergrunds entbehrt, war der Weg frei für eine grundlegend andere Auffassung von der menschlichen Natur: Die These, daß es die menschlichen Leidenschaften - Humboldt faßt sie unter dem Begriff »Sinnlichkeit« zusammen - sind, denen »eigentlich alle Kollisionen unter den Menschen entspringen«<sup>191</sup>, liegt noch ganz auf der Linie der englischen Theoretiker. Welche Konsequenzen sind jedoch hieraus zu ziehen? Soll der Staat, um die allgemeine Sicherheit zu gewährleisten, mittels restriktiver Sittengesetze die Bürger zu »Enthaltsamkeit und Mäßigkeit« anhalten? Soll der Staat, weil Selbstzucht »die Menschen mit den ihnen angewiesenen Kreisen zufriedner macht«, die Sinnlichkeit »so viel als möglich zu unterdrücken« suchen? Es wäre nun möglich, diese Erwägung schon aufgrund des pädagogischen Prinzips, daß sich der Mensch frei von äußerem Zwang zu einem tugendhaften Wesen entwickeln müsse, zurückzuweisen. Doch kann solch ein Prinzip nur vertreten werden, wenn es in Einklang mit der menschlichen Natur steht. Soweit Humboldts Bildungskonzeption auch den Anspruch einer wissenschaftlichen Theorie der Erziehung des Menschen erhebt, muß sie sich auf eine psychologische Hypothese gründen - Pädagogik ist zu großen Teilen nichts anderes als angewandte Psychologie. Es stellt sich also die Frage, ob es die Triebnatur des Menschen zuläßt, daß er sich *eigenständig* zu einem Wesen bildet, das die Grundsätze der Moral befolgt.

---

<sup>191</sup> Dies ist Kindern und Geisteskranken nicht möglich; weil in ihnen die irrationalen Momente der menschlichen Natur vorherrschend sind, können sie nicht über sich selbst verfügen.

Um es vorweg zu sagen, über die Exposition der hier angesprochenen psychologischen Fragestellung und die Formulierung einer - im Rahmen damaliger Erkenntnismöglichkeiten freilich nicht differenzierbaren - Basis- these zum Zusammenhang von einerseits den Trieben und andererseits Ver- nunft, Moralität und Kultur ist Humboldt kaum hinausgelangt. (Demgegen- über ist die Untersuchung der kognitiven Aspekte des menschlichen Geistes, wie er sie mit seinen sprachphilosophischen Arbeiten vorgelegt hat, ungleich weitreichender.) Umso minutiöser verdiente - hier ist nicht der Ort dafür - das wenige, was Humboldt zur menschlichen Triebnatur geäußert hat, be- trachtet zu werden, handelt es sich doch geradezu um eine Vorwegnahme psychoanalytischer Grundannahmen. Darin erweist sich die eigentliche Be- deutung des Kapitels »Über Sittenverbesserung durch den Staat«.

Um nun die oben gestellte Frage beantworten zu können, ob der Staat der Sinnlichkeit des Menschen entgegenwirken solle, ist es erforderlich, ihrem »Einfluss« auf »das Leben, die Bildung, die Thätigkeit und die Glückseligkeit des Menschen« nachzugehen. Zunächst verweist Humboldt auf die ursprüngliche Dominanz der menschlichen Triebe, wobei sich seine Fest- stellung auf den einzelnen Menschen wie die Menschheit überhaupt bezieht: »Die sinnlichen Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften sind es, welche sich zuerst und in den heftigsten Aeusserungen im Menschen zeigen.« Als solche sind sie ambivalenten Charakters, ob sie sich gesell- schaftlich positiv oder negativ auswirken, ist von dem Verhältnis abhängig, in dem sie zu den Verstandeskraften des Menschen stehen. »Nichts ist un- streitig eine so reiche und gewöhnliche Quelle unsittlicher, selbst gesez- widriger Handlungen, als das zu grosse Uebergewicht der Sinnlichkeit in der Seele.« Nicht das Vorhandensein der Sinnlichkeit an sich, sondern ihr »Uebergewicht« bedroht die Sicherheit; andernfalls müßten tatsächlich sämtliche Triebregungen unterdrückt werden. Mit der Unterdrückung der sinnlichen Begierden ginge jedoch der Mensch zugleich der Quelle seiner Energie verlustig, »alle Kraft [wäre] erstorben.«

---

Soweit hiermit insbesondere die Sexualität als Ursprung menschlicher Kraft angespro- chen ist, deckt sich Humboldts These mit den Beobachtungen Freuds: »Im allgemeinen habe ich nicht den Eindruck gewonnen, daß die sexuelle Abstinenz energische, selbstän- dige Männer der Tat oder originelle Denker, kühne Befreier und Reformer heranbilden- helfe, weit häufiger brave Schwächlinge, welche später in die große Masse eintauchen,-

die den von starken Individuen gegebenen Impulsen widerstrebend zu folgen pflegt« (Freud 1961, S. 133). Auf Frauen wirkt sich die Repression der Sexualität noch gravierender aus: »Die unzweifelhafte Tatsache der intellektuellen Inferiorität so vieler

Sämtliche authentischen Impulse menschlichen Handelns gehen zunächst von den Trieben aus, sie sind es, die »zuerst zu einer eignen Thätigkeit anspornen.« Damit sie ihr destruktives Potential nicht entfalten, muß »Kultur sie verfeinert, oder der Energie der Seele eine andre Richtung gegeben« haben. »Unbefriedigt machen sie thätig, zur Anlegung von Planen erfindsam, muthig zur Ausübung; befriedigt befördern sie ein leichtes, ungehindertes Ideenspiel.« Damit erfaßte Humboldt wohl die Wirkung nicht unterdrückter sinnlicher Triebe, ihren Funktionsmechanismus konnte er jedoch nicht erkennen. Es ist ihm unklar, »wie die verschiedne Art ihrer Befriedigung auf den Körper und die Organisation, und diese wieder auf eine Weise, die uns freilich nur in den Resultaten sichtbar wird, auf die Seele zurückwirkt.«

Zu den »sichtbaren Resultaten« zählen die Künste, sie stehen exemplarisch für die Kultivierbarkeit der menschlichen Triebnatur. Im Kontext einer auf die Frage nach der Funktion des Staats bezogenen Untersuchung der Sinnlichkeit sind diese freilich kein für sich interessierender Gegenstand, sondern nur insoweit relevant, als an ihnen »die energisch wirkenden sinnlichen Empfindungen [...] zu erläutern«<sup>192</sup> sind und deren »Nutzen zur Bildung der Seele«<sup>193</sup> nachgewiesen werden kann. Als theoretisches Ziel seiner hier nicht nachzuvollziehenden ästhetischen Reflexionen erwartet Humboldt eine Differenzierung seiner psychologischen Hypothese über den Zusammenhang von sinnlichen Trieben und - über die Kunst hinausreichend

---

Frauen [ist nicht genetischen Ursprungs, sondern] auf die zur Sexualunterdrückung erforderliche Denkhemmung zurückzuführen« (ebd. S. 135).

Es scheint mir zwar aussichtsreich, den Versuch zu unternehmen, mit dem Begriff der Sublimierung den Vorgang, den Humboldt hier beschreibt, präzise zu deuten. Allerdings liegt auf der Hand, daß dieses Vorhaben eine detaillierte Rekonstruktion des Begriffs erforderlich machte und zudem dadurch erschwert würde, daß dessen Bedeutung infolge der verschiedenen Fassungen der Trieblehre Freuds einem Wandel unterlag. Da für das Verständnis der Staatstheorie Humboldts unmittelbar nichts gewonnen wäre, dürfte es zweckmäßig sein, es bei diesem Hinweis zu belassen. Eine vorläufige Orientierung über den Begriff der Sublimierung sei zumindest gegeben: Freud versteht unter Triebsublimierung wesentlich die Umlenkung des *Sexualtriebs* auf ein nicht-sexuell besetztes Ziel. »Der Sexualtrieb [bzw. seine Partialtriebe ...] stellt der Kulturarbeit außerordentlich große Kraftmengen zur Verfügung, und dies zwar infolge der bei ihm besonders ausgeprägten Eigentümlichkeit, sein Ziel verschieben zu können, ohne wesentlich an Intensität abzunehmen. Man nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur *Sublimierung*« (Freud 1961, S. 125). Wenn die Energie der Seele, und ich denke, Humboldt meint im gegebenen Kontext die sexuelle, durch Kultur »eine andre Richtung« erhält, so findet damit ebendie Zielverschiebung des Sexualtriebs statt, die Freud postuliert.



- geistiger Produktivität überhaupt. Die »Psychologie« würde »vielleicht eine reichere Belehrung erhalten, wenn das geistige Schaffen gleichsam als eine feinere Blüte des körperlichen Erzeugens näher gezeigt«<sup>194</sup> werden könnte. Humboldt ist sich dessen bewußt, daß sein Exkurs über seine staats-theoretische Fragestellung weit hinausführt und ein »an und für sich politischen Untersuchungen ziemlich fremdartige[s ...] Gemälde«<sup>195</sup> darstellt. Aus demselben Grund ist auch eine eingehende Analyse der eben skizzierten Überlegungen Humboldts entbehrlich. Stellen wir stattdessen den staatstheoretischen Zusammenhang her, in dem er sie vorträgt:

Der Zweck des Staats reduziert sich auf die Garantie der Sicherheit der Bürger. Sofern Sicherheit in »*Gewissheit der gesezmässigen Freiheit*«<sup>196</sup> besteht, stellen sich zunächst zwei Fragen: (1) Soll der Staat *erzieherisch* auf das Verhalten der Individuen einwirken, damit es erst gar nicht zur Übertretung des Gesetzes kommt? (2) Soll der Staat mit einzelnen *präventiven Gesetzen* bereits der - triebbedingten - natürlichen Disposition der Individuen zu unsittlichem bzw. gesetzeswidrigem Verhalten begegnen und damit mehr als nur deren tatsächliches Verhalten regeln? Beide Möglichkeiten sind zurückzuweisen, wobei im ersten Fall ein pädagogisches, im zweiten Fall ein psychologisches Argument geltend zu machen ist. (1) Wird der Staat erzieherisch in der Absicht tätig, die Individuen an bestimmte von ihm für richtig erachtete moralische Maximen heranzuführen, so verhindert er damit, daß diese selbsttätig erkennen, was das moralische Gesetz gebietet. Damit ist zugleich die Möglichkeit der Internalisierung der Moral, die Bedingung für kontinuierliches sittliches Verhalten ist, ausgeschlossen. »Der sich selbst überlassene Mensch kommt schwerer auf richtige Grundsätze, allein sie zeigen sich unaustilgbar in seiner Handlungsweise. Der absichtlich geleitete empfängt sie leichter, aber sie weichen, auch sogar seiner, doch geschwächten Energie.«<sup>197</sup> (2) Sucht der Staat mit Sittengesetzen die Begierden des Menschen als Ursache unmoralischen Verhaltens einzudämmen - denn der triebgeleitete Mensch verfolgt nur sein eigenes Interesse -, so tritt derselbe unerwünschte Effekt wie im ersten Fall ein. Die Leidenschaften müssen soweit zugelassen werden, wie dies mit der allgemeinen Sicherheit vereinbar ist, d. h. niemandes Leben oder Eigentum gefährdet wird. Werden sie unterdrückt, versiegt die Quelle menschlicher Kraftentfaltung und Bildung.

---

Im Vorblick auf die in den Schlußbemerkungen stattfindende Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Sein und Sollen in Humboldts Gesellschaftstheorie sei hier eigens hervorgehoben - im Grunde folgt es bereits aus meinen Darlegungen -, daß Humboldts

#### 5.8.4. *Sicherheit als »gesezmässige Freiheit«*

Soll sich der Staat, wie eben gezeigt wurde, keiner erzieherischer oder anderer »die Sitten und den Charakter der Nation«<sup>198</sup> beeinflussender Mittel bedienen, um die Sicherheit der Bürger zu gewährleisten, so beschränkt sich seine Aufgabe - neben der Verteidigung seines Territoriums - darauf, »das streitige Recht [zu] entscheiden, das verletzte wiederher[zu]stellen, und die Verlezer [zu] bestrafen.«<sup>199</sup> Hierin besteht die elementare, nicht suspendierbare und ihm allein zukommende Funktion des Staats. Seine Funktion kann er jedoch nur unter der Bedingung übernehmen, daß er Inhaber des Gewaltmonopols ist. In ebendiesem Sinne begründet Humboldt die Notwendigkeit des Staats, ohne dabei auf die vertragstheoretische Argumentation der frühen liberalen Theorie zurückzugreifen: Ausgangspunkt ist die evidente Tatsache von Interessenwidersprüchen im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen, deren »Uneinigkeiten«, deren »Begierde nach Mehr« als dem rechtmäßig erworbenen und Hang zur »Uebervorteilung«<sup>200</sup> der anderen. Ohne Staat erwachsen aus der permanenten gesellschaftlichen Konfliktsituation gewaltsame Auseinandersetzungen. »Denn bei der Zwietracht entstehen Kämpfe aus Kämpfen. Die Beleidigung fordert Rache, und die Rache ist eine neue Beleidigung. Hier muß man also auf eine Rache zurückkommen, welche keine neue Rache erlaubt - und diese ist die Strafe des Staats - oder [wo es noch nicht zum Rechtsbruch gekommen ist,] auf eine Entscheidung, welche die Partheien sich zu beruhigen nöthigt, die Entscheidung des Richters.«<sup>201</sup> Die Verbindlichkeit der richterlichen Entscheidung beruht auf der »Uebertragung aller eigenmächtigen Verfolgung

---

Argumentation gegen staatliche Eingriffe in die Privatsphäre nicht normativ ist, sondern auf einer - wenn auch nur rudimentär entwickelten - empirischen Hypothese beruht. Nicht weil dies aus dem natürlichen Recht auf Freiheit hervorgeht, wird Staat und Kirche die Kontrolle der Leidenschaften streitig gemacht, sondern aufgrund einer psychologischen These über den Zusammenhang von Trieb und Kultur.

\*\* In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß Humboldts Theorie des Staats - erklärtermaßen - keine Regierungslehre einschließt. Nur die Inhalte und Prinzipien staatlicher Tätigkeit werden untersucht, nicht die für die Durchführung der staatlichen Aufgaben erforderlichen Institutionen. Deshalb müssen die legislativen, exekutiven und judikativen Funktionen des Staats und deren Verhältnis zueinander nicht behandelt werden. Dem entspricht Humboldts undifferenzierte Rede vom »Staat«, wengleich er gelegentlich auch vom »Staatsmann«, »Herrscher«, »Gesetzgeber« und »Richter« spricht.

des Rechts an den Staat«<sup>202</sup> wie auch darauf, daß dem Staat notfalls die erforderlichen physischen Zwangsmittel zur Verfügung stehen, dieselbe durchzusetzen. Insofern ist der Staat als »letzte widerspruchslose Macht« aufzufassen, eine solchermaßen beschriebene Gewalt ist es, die »im eigentlichen Verstande den Begriff des Staats ausmacht.«<sup>203</sup>

In dieser Argumentation ist noch die Hobbessche Vorstellung des *bellum omnium contra omnes* präsent: Ohne den Staat als den Frieden erzwingende und die Konfliktparteien zur Einigung »nöthigende« Instanz würden die Individuen ihre Interessen gewaltsam verfolgen. Dies aber hätte zur Konsequenz, daß niemandes Interesse an Freiheit und Eigentum dauerhaft gesichert wäre. »Ohne Sicherheit vermag der Mensch weder seine Kräfte auszubilden, noch die Früchte derselben [sein Eigentum] zu genießen. Ohne Sicherheit ist keine Freiheit.«<sup>204</sup> Im Unterschied zu Hobbes wird jedoch die Frage nach den Inhalten der Rechtsordnung, die der Staat durchsetzen soll, nicht positivistisch beantwortet - Legitimität und Legalität sind nicht identisch. Was Recht ist, entscheidet zwar der Souverän, jedoch nach Maßgabe des Zwecks, zu dem er eingesetzt ist.

Die Sicherheit der Bürger besteht in »gesezmässiger Freiheit«, d. h. - allgemein formuliert - darin, »in der Ausübung der ihnen zustehenden Rechte, dieselben mögen nun ihre Person, oder ihr Eigentum betreffen, nicht durch fremde Eingriffe gestört [zu] werden«<sup>205</sup>. Demzufolge ist die Garantie der Sicherheit identisch mit der Garantie des Rechts. Dies bedeutet, daß eine weiterführende Untersuchung von Inhalten und Grenzen der Wirksamkeit des Staats mit der Analyse der aus seinem Zweck ableitbaren Prinzipien von Gesetzgebung und Rechtspflege zusammenfällt. Insbesondere ist in diesem Zusammenhang zu klären, inwieweit der Staat mit dem Mittel des Gesetzes dessen Übertretung vorbeugen darf bzw. muß (»Polizeigesetze«), für infolge Vertragsbruchs entstandenen Schadenersatz seitens des Schädigenden zu sorgen hat (»Zivilgesetze«) und welche Bedeutung der Bestrafung des Verbrechers in bezug auf die Verhinderung strafbarer Handlungen zukommt (»Kriminalgesetze«). Mit der Erörterung dieser Fragen liesse sich zugleich das idealtypische Modell des liberalen Staats, das bislang nur in seinen Umrissen sichtbar wurde, ausdifferenzieren. Der Aufgabenstellung

---

\* Die Übereinstimmung mit Webers Staatsbegriff ist offenkundig: Nicht aus dem Zweck, den sich der Staat setzt, läßt sich sein Begriff bestimmen, sondern aus dem für ihn spezifischen und von ihm monopolisierten Mittel der für legitim angesehenen physischen Gewaltsamkeit (vgl. Weber 1972, S. 29 f.).

dieser Arbeit entsprechend werde ich jedoch die Rekonstruktion von Humboldts politischer Theorie nicht weiterverfolgen.<sup>206</sup> Denn wie eingangs betont, waren die einzelnen Aspekte von Humboldts Gesellschaftstheorie nur soweit zu untersuchen, wie es dafür erforderlich ist, den systematischen Zusammenhang, in dem sie stehen, aufzuzeigen. In Hinsicht auf Humboldts politische Theorie ergab sich hieraus als Teilziel meiner Studie, die Funktion des Staats aus ihren bildungstheoretischen Prämissen abzuleiten und die Außenlinien des staatlichen Aufgabenbereichs nachzuzeichnen, ohne dabei auf die rechtstheoretischen bzw. legislativen Konsequenzen einzugehen.

#### 5.8.5. *Die Theorie der Reform*

Die unmittelbaren Folgerungen aus der geschichtsphilosophischen Dimensionierung seiner Gesellschaftstheorie ziehend, schließt Humboldt seine »Ideen« mit einer Theorie der Reform ab. Diese erweist sich als notwendig, da die Prinzipien des liberalen Staats, die er entwickelt hatte, nicht ohne weiteres umsetzbar sind. Dabei hätte es aufgrund der Logik des Bildungsgedankens vermutlich nicht einmal des Anschauungsunterrichts bedurft, den die Französische Revolution bot, um zu der Erkenntnis zu gelangen, daß sich »Staatsverfassungen« nicht »auf Menschen, wie Schösslinge auf Bäume propfen lassen.«<sup>207</sup> Die Revolution ist nicht deshalb abzulehnen, weil sie einen zu hohen Blutzoll fordert, sondern weil die Menschen auf die gesellschaftliche Ordnung, die sie intendiert, mental nicht vorbereitet sind. Schon gar nicht dürfte der Abbau der Privilegien des Adels Humboldt, der diesem Stand doch selbst angehörte, zur Kritik an den Umwälzungen in Frankreich bewogen haben, denn sein Staatsmodell sieht ebendies vor. Nicht das Ziel, sondern der Weg war zu verwerfen.

Humboldts Modell des liberalen Staats hat ebenso wie das des aufgeklärt-absolutistischen Wohlfahrtsstaats *idealtypischen Charakter* und ist somit - zunächst - von dem *Ideal* eines Staats zu unterscheiden. Daß sich staatliches Handeln auf seine Grundfunktion der Erhaltung des Rechts beschränken könnte, war nur unter der - historisch nicht gegebenen - Prämisse einer aufgeklärten Gesellschaft denkbar. Gleichwohl entbehrt Humboldts Konstrukt nicht des Bezugs zu den zeitgenössischen gesellschaftlichen Verhältnissen, und zwar insofern, als es von einer historischen Tendenz seiner Zeit,

nämlich der zunehmenden Rationalität sozialer Beziehungen, ausgeht und diesen Prozeß als abgeschlossen voraussetzt, ohne indes die Teleologie der Aufklärungsphilosophie zu übernehmen. Dabei wird die Plausibilität ebendieser Annahme durch die in der Bildungstheorie vereinigten anthropologischen Hypothesen gestützt.\*

Humboldt fühlte sich »von der tiefsten Achtung für die innere Würde des Menschen, und die Freiheit beseelt«<sup>208</sup> und suchte, von dieser Haltung geleitet, »die vorteilhafteste Lage für den Menschen im Staat aufzusuchen«<sup>209</sup>. Dieses praktische Interesse rückt den von ihm konstruierten Idealtypus des liberalen Staats in die Nähe eines gesellschaftlichen Ziels, eines Ideals. So stellt sich in Abhängigkeit von der Untersuchungsperspektive Humboldts Staatsmodell als idealtypisches Konstrukt oder als Staatsideal dar. Der Wissenschaftler Humboldt entwickelte ein theoretisches Modell, das dem intentional handelnden Menschen Humboldt als Ideal erscheinen mußte und ihn naheliegenderweise zu einer Theorie der Reform veranlaßte.\*\*\* »Jede Entwicklung von Wahrheiten, welche sich auf den Menschen, und insbesondere auf den handelnden [sic!] Menschen beziehen, führt auf den Wunsch, dasjenige, was die Theorie als richtig bewährt, auch in der Wirklichkeit ausgeführt zu sehen. Dieser Wunsch ist der Natur des Menschen, dem so selten der still wohlthätige Seegen blosser Ideen genügt, angemessen, und seine Lebhaftigkeit wächst mit der wohlwollenden Theilnahme an dem Glück der Gesellschaft.«<sup>210</sup>

Was hat nun der »Gesetzgeber«, der den Staat gemäß jenem Ideal bürgerlicher Freiheit reformieren will, zu beachten? »1., die reine Theorie, bis in das genaueste Détail ausgesponnen. 2., den Zustand der individuellen Wirklichkeit, die er [der »Gesetzgeber«] umzuschaffen bestimmt wäre.«<sup>211</sup> Die Theorie besagt, daß Freiheit und Vernunft einander bedingen: Umfas-

---

\* Hier ist an Kants Charakterisierung seiner Zeit als eines Zeitalters der *Aufklärung*, mithin eines *noch nicht aufgeklärten*, zu erinnern (vgl. Kant 1978 b, S. 59).

\*\* In diesem Sinn eignet nach Weber einer idealtypischen Konstruktion eine »logische« Vollkommenheit, nicht eine ethische, die freilich unserer »*Phantasie*« als zulänglich motiviert und also »objektiv möglich«, unserem nomologischen Wissen als *adäquat* erscheinen« muß (Weber 1968, S. 192).

\*\*\* Dementsprechend stellt Weber fest, daß »idealtypischen Darstellungen regelmäßig noch ein anderes [nicht-theoretisches ...] Moment an[hafet]. Sie wollen sein, oder sind unbekannt, regelmäßig Idealtypen nicht nur im *logischen*, sondern auch im *praktischen* Sinne: *vorbildliche* Typen.« Ob es zur Konfundierung beider Ebenen kommt, auf denen ein Idealtypus angesiedelt sein kann - der logischen und der normativen -, hängt wesentlich von der »*wissenschaftlichen Selbstkontrolle*« des Forschers ab (Weber 1968, S. 199 f.).

sende Freiheit kann nur vernünftigen Individuen gewährt werden, die Vernunft bedarf zu ihrer Entfaltung der Freiheit. Von diesem Grundsatz her hat die Analyse der je gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse zu erfolgen. Der Staat kann seine Wirksamkeit nur in dem Maße einschränken, d. h. einerseits die Freiheit der einzelnen Bürger zu erweitern, andererseits die Gesellschaft insgesamt sich selbst regulieren zu lassen, wie sich die Vernunft als handlungsleitendes Prinzip etabliert hat. Damit wird die Vernunft zum Gradmesser der »Reife zur Freiheit«. Woran sich die Reife zur Freiheit zeigt, läßt sich, wie Humboldt betont, abstrakt kaum bestimmen. Allenfalls einen Indikator hierfür gibt es, nämlich den, daß die Individuen die Einengung ihrer Freiheit zu fühlen beginnen und nach Selbstbestimmung verlangen. Die wichtigste Aufgabe eines reformwilligen Staats ist es, die Reife zur Freiheit zu unterstützen, und zwar durch Freiheit. »Durch nichts wird diese Reife zur Freiheit in gleichem Grade befördert, als durch Freiheit selbst. [...] Mangel an Reife zur Freiheit kann nur aus Mangel intellektueller und moralischer Kräfte entspringen; diesem Mangel wird allein durch Erhöhung derselben entgegengearbeitet; diese Erhöhung aber fordert Uebung, und die Uebung Selbstthätigkeit erweckende Freiheit.«<sup>212</sup> Keinesfalls darf der Übergang von einem gegebenen Gesellschaftszustand in den geplanten abrupt erfolgen, Reformen müssen »von den Ideen und den Köpfen der Menschen ausgehen.«<sup>213</sup> Wohl ist es de facto möglich - die Beispiele der geschichtlichen Revolutionen lehren es - per Dekret »die äussere Gestalt der Dinge, aber nie die innere Stimmung der Menschen um[zuschaffen.«<sup>214</sup> Entscheidend für das Gelingen einer Reform ist, daß die Bürger von ihren Zielen überzeugt und auf die Freiheit, die sie ihnen bringt, vorbereitet sind.

Die Modifikation der liberalen Staatstheorie, die sich aus Humboldts Theorie der Reform ergibt, besteht darin, daß sich die Funktion des Staats nur im Rahmen eines Konstrukts auf die Garantie der Sicherheit beschränken kann. In Wirklichkeit muß sich der Umfang staatlichen Handelns, d. h. das Maß staatlicher Intervention bei gesellschaftlichen Prozessen, an der historisch erreichten Fähigkeit der Bürger, ihren Interessen frei von staatlichen Eingriffen und dennoch vernünftig nachzugehen, ausrichten. Ist dies nicht der Fall, orientiert sich die Wirksamkeit des Staats ohne Berücksichtigung der historischen Situation an der Doktrin, so hat dies gravierende Konsequenzen: Humboldts Modell des negativen Staats abstrahierte von historischen Gegebenheiten und war »überall von der Natur des Menschen ausgegangen.«<sup>215</sup> Innerhalb dieses Modells ist Sicherheit für »alle Bürger, in völliger Gleichheit«<sup>216</sup>, also das Prinzip der Rechtsgleichheit,

hinreichende Bedingung dafür, daß sich jeder einzelne seinen Anlagen gemäß entfalten kann. Nur im Modell verbürgt Rechtsgleichheit mehr als nur formale Chancengleichheit, und zwar deshalb, weil es die spezifischen Eigentumsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft bei identischen Startbedingungen simuliert. (Bei den Modellen der liberalen Theorien vor Humboldt handelt es sich dagegen durchgehend um Extrapolationen aus einer bereits mehr oder weniger etablierten kapitalistischen - und das heißt auch von gesellschaftlicher Ungleichheit geprägten - Wirtschaftsordnung.) Wird nun eine existente, von Ungleichheit gekennzeichnete Gesellschaft übergangslos dem Modell des liberalen Staats entsprechend umgestaltet, kommt es wegen der unterschiedlichen Ausgangsbedingungen der Individuen, d. h. aufgrund der asymmetrischen Eigentumsverteilung, von vornherein zu Wettbewerbsverzerrungen, die ohne politische Intervention nicht behebbar sind.<sup>\*</sup> Deshalb hat der Staat solange eine kompensatorische Funktion zu übernehmen, wie als Folge seiner Untätigkeit gesellschaftliche Ungleichheit bestehen bliebe - die Idee des Sozialstaats zeichnet sich ab.

---

<sup>\*</sup> Vor einer übereilten Einführung der Marktwirtschaft warnte auch Smith, freilich nur aus der Sicht des Unternehmers. »Der Unternehmer einer großen Manufaktur würde ohne Zweifel ganz beträchtliche Verluste erleiden, wenn der Inlandsmarkt plötzlich für ausländische Konkurrenten geöffnet wird. [...] Aus Rücksicht auf seine berechtigten Interessen ist es daher erforderlich, solche Änderungen niemals plötzlich, sondern langsam, stufenweise und erst nach einer entsprechend langen Ankündigungszeit vorzunehmen« (Smith 1978, S. 386). Vergleichbares über die schicksalhafte Bedeutung eines Unternehmenszusammenbruchs für den Arbeiter suchen wir vergeblich.

## 6. Ergebnisse und Ausblick

1. Politische Ideengeschichte ist als politische Theoriengeschichte aufzufassen. Politische Theoriengeschichte befragt die von ihr untersuchten Texte danach, ob und inwiefern sie einen Erkenntnisfortschritt in der politischen Theorienbildung markieren. Ältere Texte gewinnen Relevanz für die aktuelle Politikwissenschaft dann, wenn sie gegenwärtigen methodologischen Standards genügen bzw. in heutigen methodologischen Standards genügende Forschung überführbar sind.
2. Politische Ideengeschichte als politische Theoriengeschichte verstanden, impliziert methodologisch - jedenfalls im Sinne des Kritischen Rationalismus - die Trennung von Entdeckungs- und Begründungszusammenhang. Die Prüfung überlieferter Theorien sieht von deren Produktionsbedingungen ab. (Damit ist die Legitimität der Untersuchung des Entstehungszusammenhangs nicht in Frage gestellt.) Wenn einer tradierten Theorie zunächst aktuelle Relevanz konzediert wird, heißt das nicht, ihr überzeitliche Wahrheit zuzuschreiben. Der klassische Autor wird zum aktuellen Diskutanten aufgrund der strukturellen Affinität seines gesellschaftlichen Bezugsrahmens mit den gegenwärtigen Verhältnissen.
3. Humboldts philosophische Schriften sind untereinander vernetzt, sein Werk ist als Einheit zu betrachten. Deshalb müssen für die Rekonstruktion seiner politischen Theorie die sprach- und geschichtsphilosophischen Schriften hinzugezogen werden. Umgekehrt werden Sprach- und Geschichtsphilosophie erst unter Einschluß ihrer politiktheoretischen Konsequenzen in ihrer gesamten Dimension sichtbar.
4. Die Möglichkeit, Humboldts Gesellschaftstheorie empirisch zu validieren, ist in seiner Sprachphilosophie begründet. Die Grundannahme Humboldts - die Fähigkeit des Menschen, vernünftig von seiner politischen Freiheit Gebrauch zu machen - wird durch Chomskys Kreativitätsbegriff und dessen sprachwissenschaftliche Ausführung erhärtet.



5. Humboldts Staatstheorie gründet sich im Gegensatz zu der seiner Vorgänger nicht auf eine statische Anthropologie, sei sie pessimistisch (Hobbes) oder - angeblich - optimistisch (Locke). Seiner natürlichen Ausstattung zufolge ist der Mensch ein lernfähiges Wesen, das sich aufgrund einer internen Dynamik entwickelt. Dank seiner Bildungsfähigkeit verläßt der Mensch den Kreislauf der Natur und tritt vergesellschaftet in den - offenen - Lernprozeß Geschichte ein.
6. Humboldts politische Theorie zeichnet sich gegenüber den Theorien des klassischen Liberalismus dadurch aus, daß sie die Frage nach der Funktion des Staats historisch beantwortet: Der Freiheitsspielraum, der dem Bürger gegenüber dem Staat zukommt, variiert mit seiner Reife zur Freiheit.
7. Humboldts Gesellschaft gebildeter bzw. sich bildender Menschen ist der Gegenentwurf zu Smith' hochproduktiver arbeitsteiliger Gesellschaft. Die historisch fortschreitende Atomisierung der Gesellschaft durch Konkurrenz und Arbeitsteilung, der permanente Widerspruch zwischen der Selbstverwirklichung Weniger und dem Selbstverlust Vieler motiviert die Rückbesinnung auf Humboldts Bildungskonzept. Humboldts Gesellschaftstheorie insistiert auf der *Verschiedenheit* der Individuen, aber auf der *Gleichheit* der individuellen Chancen, denn jeder Mensch ist ein Zweck in sich.

Mit diesen zusammenfassenden Thesen sind wir am Ende unserer Untersuchung der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts gelangt. Vieles konnte nur angesprochen, nicht aber weiterverfolgt werden, anderes wurde noch nicht einmal erwähnt, und dies aus den verschiedensten Gründen. Deshalb soll wenigstens in seinen Grundzügen umrissen werden, was noch der Bearbeitung harret.

Aufgrund der methodischen Entscheidung, die Gesellschaftstheorie Humboldts zunächst nur in bezug auf Konsistenz und empirische Validierbarkeit zu untersuchen, mußten zwangsläufig zwei Aspekte zurückgestellt werden: So wurde einerseits ihr geistesgeschichtlicher Standort nur unzureichend lokalisiert, andererseits ihr allgemein-historischer Stellenwert, das objektive gesellschaftliche Interesse, das sich in ihr ausdrückt, nahezu völlig ausgeklammert. Ich räume gerne ein, daß die Bearbeitung dieser beiden Fragen ein tieferes Verständnis des Humboldtischen Œuvres verspricht, gleichwohl ich es für vordringlich hielt, mich auf die Frage nach dem Zusammenhang seiner verschiedenen bislang noch nicht integrierten gesellschaftstheoretisch re-

levanten Grundthesen zu konzentrieren. Und nicht nur die geschichtliche *Bedingtheit* von Humboldts Werk, auch seine geschichtliche *Wirkung* verdient eine eingehende Betrachtung. Zu zeigen, wie Humboldts progressive Gesellschaftstheorie zu einer zahnlosen, ihrer emanzipatorischen Gehalte beraubten idealistischen Vision umgedeutet wurde, könnte ein weiteres aufschlußreiches Kapitel in der Geschichte der Verharmlosung kritischen Gedankenguts<sup>7</sup> abgeben.

Sollte meine Interpretation der Gesellschaftstheorie Humboldts tragfähig sein, müßte sich dies zunächst an Detailstudien zu den hier interpretierten wie auch seinen anderen Texten erweisen, denn dieser Arbeit liegt nur eine Auswahl aus dem Gesamtwerk zugrunde. So wäre zu klären, ob und inwieweit sich beispielsweise Humboldts ästhetische Schriften seiner Konzeption einer humanen Gesellschaft fügen. Zu untersuchen wäre ferner der Zusammenhang zwischen Humboldts theoretischen Texten, denen mein ausschließliches Interesse galt, und den Denkschriften, insbesondere hinsichtlich der Frage nach der Umsetzung der »Ideen« von 1792 in konkrete politische Programmatik. Nicht zuletzt sollten die zahlreichen Briefe und Tagebuchnotizen Humboldts daraufhin gesichtet werden, ob sie die hier vorgebrachte Interpretation zu stützen vermögen oder aber eine Modifikation nahelegen.

Auf der Grundlage einer in dieser Weise zusätzlich gesicherten Interpretation von Humboldts Gesellschaftstheorie wäre diese selbst am Maßstab neuerer theoretischer wie empirischer Forschungen zu prüfen. Sollte sich hierbei erweisen, daß die zentralen Thesen Humboldts mit den Ergebnissen der modernen Gesellschaftswissenschaften kompatibel sind bzw. sich durch diese erhärten lassen, so bestünde Anlaß, deren Reintegration in Anlehnung an die gesellschaftstheoretische Paradigmatik Humboldts zu betreiben. Dies heißt nicht, den Versuch zu unternehmen, die Differenzierung der Humanwissenschaften in Einzeldisziplinen rückgängig zu machen - wer wollte Sinn und Nutzen wissenschaftlicher Arbeitsteilung bestreiten? Gesellschaftswissenschaftliche Forschung in Orientierung an Humboldts Philosophie bedeutet vielmehr, deren Frage nach der Natur des Menschen und den Bedingungen einer humanen Gesellschaft zu übernehmen und sie nicht mit einem wie auch immer begründeten Wertrelativismus als unzulässig zu deklarieren. Nur diejenigen, die in unreflektierter Weise dem Wertfreiheits-

---

<sup>7</sup> Als literarische Beispiele nenne ich die Rezeption Büchners und Brechts.

postulat anhängen, werden Anstoß daran nehmen, daß hiermit den Sozialwissenschaften erklärtermaßen ein praktisches Interesse anempfohlen wird.

Wenn sich die These Humboldts, daß jeder Mensch ein singuläres, bildungsfähiges, zur Freiheit geborenes und zu vernünftigem Verhalten angelegtes Wesen ist, empirisch validieren läßt - und wie wir gesehen haben, bestehen hierfür Aussichten -, dann kann mit gutem Grund eine Gesellschaftsordnung konzipiert bzw. die von Humboldt entworfene nach Maßgabe der geschichtlich veränderten Verhältnisse differenziert werden, die jener These entspricht; und d. h. eine Ordnung, die jedem die Chance bietet, sich in seiner Einzigartigkeit zu entfalten. Ob wir indes eine solche Ordnung befürworten, hängt von unserem Wollen ab, aus der Tatsache, daß sie mit der menschlichen Natur kompatibel ist, folgt nicht, daß wir uns für sie zu entscheiden hätten.\* Da der »logische Dualismus« (Kelsen<sup>1</sup>) von Sein und Sollen unüberbrückbar ist, können wir mit den Mitteln einer empirischen Wissenschaft, die sich der wertenden Spekulation enthält, nicht klären, welche Ordnung wir für verbindlich ansehen sollen. Was wir für »gut« oder »gerecht« halten, hängt von unserem Wollen, nicht unserem Erkennen ab. Es kann also nicht darum gehen, an die Bemühungen des Naturrechts anzuknüpfen, aus der Natur des Menschen ethische Richtlinien individuellen wie staatlichen Handelns abzuleiten. Möglich jedoch ist es, zu untersuchen, ob die Maximen unseres Handelns mit ihr vereinbar sind. »Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann*.«<sup>2</sup> Und, wie Weber weiter ausführt, sie kann uns über die zur Verfolgung des von uns gesetzten Zwecks erforderlichen Mittel Erkenntnis verschaffen.

In Gesellschaftstheorien, die sich auf die Wertprämissen des Naturrechts gründen, wird die seit Kant postulierte Notwendigkeit der Unterscheidung von Sein und Sollen (noch) nicht getroffen. Wenn etwa bei Locke jeder Mensch mit bestimmten angeborenen Rechten wie dem Recht auf Eigentum ausgestattet ist, so ist hierin zunächst eine Sollensaussage enthalten; indem sich Lockes Staatstheorie jedoch auf ebendiese anthropologische These gründet, übernimmt sie zugleich auch deren normativen Implikate. Die innerhalb des Erkenntnisrahmens einer empirischen Wissenschaft zulässige

---

\* Diese These hat natürlich nicht allein Humboldt vertreten, singulär ist jedoch die Art und Weise ihrer Begründung.

\* Die folgenden Überlegungen gehen von Kelsens Diskussion des Verhältnisses von Sein und Sollen wie Webers diesbezüglichen programmatischen Erklärungen aus (vgl. Kelsen 1960, S. 4-9 und Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit und Weber 1968, S. 148-161).

Frage, ob der Mensch von seinen natürlichen Voraussetzungen her die gesellschaftliche Ordnung errichten kann, die er sich zum Zweck gesetzt hat, d. h. eine solche liberalen Typs, bleibt somit offen. Das dem Menschen zugesprochene Recht auf Freiheit ist nicht notwendig mit seiner Fähigkeit zur Freiheit verbunden.

Bei Humboldt dagegen sind die Ebenen von Sein, Sollen und Können deutlich voneinander unterschieden bzw. unterscheidbar. Seine politische Theorie ist zwar ebenso wie die anderen liberalen Theorien auf die Leitvorstellung bezogen, daß jeder Mensch ein Recht auf die Entfaltung seines Selbst hat, und doch ist sie, ungeachtet ihrer vordergründigen Erscheinung, nicht normativ. So wie Humboldt die Frage nach dem Zweck des Staats entwickelt, ist sie nur bei oberflächlicher Betrachtung im Bereich des Sollens angesiedelt, wenngleich dieser Eindruck durch Formulierungen wie »Der Staat muß, er enthalte sich, es obliegt ihm, usw.« verstärkt wird. Daß sie in Wirklichkeit erfahrungswissenschaftlich behandelt wird, zeigt sich, wenn wir sie in folgender Weise umformulieren: Wie muß ein Staat verfaßt sein, der dem Menschen als einem vernunftbegabten und dadurch zur freien Entfaltung seiner Individualität fähigen Wesen gerecht wird? Wird die Frage nach dem Zweck des Staats solchermaßen gestellt - und wir müssen sie als in dieser Weise von Humboldt aufgeworfen betrachten -, ist Humboldts politische Theorie nicht politische Ethik, sondern politische Technik. Ihre Grundprinzipien wie die Freiheit der Person oder des Eigentums oder die Rechtmäßigkeit allen staatlichen Handelns sind demzufolge nicht als moralische Imperative, sondern als Bedingungen aufzufassen, die gegeben sein müssen, damit sich das anvisierte Ziel einer humanen Gesellschaft realisieren läßt.

Vereinfacht dargestellt sind in Humboldts Gesellschaftstheorie die Bereiche von Sein, Sollen und Können in folgender Weise aufeinander bezogen. Ihr normativer Hintergrund ist jeder einzelne Mensch als Zweck an sich. Hieraus ergeben sich zwei Probleme: einerseits die Frage nach den Mitteln, die die Verfolgung jenes Zwecks erfordert, andererseits die Erkenntnis der menschlichen Natur. Denn ohne eine wie auch immer geartete anthropologische Hypothese, insbesondere über die Soziabilität des Menschen, kann sinnvoll überhaupt nicht über die Mittel gesprochen werden, die dafür notwendig sind, daß sich die Individuen - jedes ein Zweck an sich - im gesellschaftlichen Miteinander realisieren können. Welche Funktion dem Staat als institutionalisierter Garantie individueller Selbstverwirklichung zukommt, wird zunächst in weitreichender Übereinstimmung mit der

frühliberalen Tradition beantwortet. Mit der traditionellen Anthropologie konnte jedoch nicht die Möglichkeit eines Staats begründet werden, der allen Menschen gleichermaßen die Chance der freien Ausbildung ihrer Individualität gewährleistete. Denn wiewohl in den Gesellschaftstheorien vor Humboldt richtig gesehen wurde, daß eine liberale Ordnung den vernünftigen Gebrauch der Freiheit voraussetzt, wurde aufgrund der Korrelation von Vernunft und Besitz das allgemeine Recht auf freie Selbstbestimmung wieder *eingeschränkt*. Eine Theorie, die infolge ihres normativen Hintergrunds *allen* das Recht auf Freiheit zugestand - nichts anderes besagt die Formel vom Menschen als Selbstzweck - mußte konsequenterweise zeigen, daß alle Menschen, wenn nicht vernünftig, so doch vernunftbegabt waren. In diesem Zusammenhang erweist sich die weit über ihre erkenntnistheoretischen Innovationen hinausreichende Relevanz der Sprachphilosophie Humboldts. Tritt sie doch den Beweis an, daß jeder Mensch kraft seines Sprachvermögens zu vernünftigem sozialen Handeln und damit auch zur Freiheit fähig ist. Anders als es in der Anthropologie des englischen Liberalismus der Fall ist, die Vernunft letztlich mit der Zweckrationalität des seinen Vorteil verfolgenden Menschen gleichsetzt, zeigt Humboldts Sprachphilosophie, wie im vernünftigen Sprechen die von gegenseitigem Interesse getragene Begegnung der Individuen möglich wird. Mit dem Modell sozialer Beziehungen, das aus der Analyse menschlichen Sprechens hervorgeht, wird zugleich die pessimistische Bewertung der menschlichen Sozialnatur in der frühen liberalen Theorie zurückgewiesen.

Ist die Natur des Menschen wesentlich durch seinen Sprachbesitz bestimmt, und d. h. nicht historisch-akzidentiell, so wird mit der Analyse der Sprache zugleich ein grundsätzlicher Aspekt menschlichen Seins untersucht. Und dieses Sein impliziert immer auch ein Können, zwar nicht unbedingt ein Können des historisch konkreten Individuums, aber des Menschen überhaupt. Was in den Menschen gelegt ist, seine Fähigkeit, sich in immer neuer Individualität zu realisieren, vollzieht sich in der Zeit: Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Die Geschichtsphilosophie Humboldts greift diesen anthropologischen Sachverhalt auf und deckt Bedingungen wie Möglichkeiten der Herausbildung der Idee des Menschen als Zweck in sich auf. Das im Rahmen der Sprachphilosophie ermittelte Prinzip der Kreativität des menschlichen Geistes offenbart sich auch dem Geschichtsforscher, der angesichts der Unmöglichkeit vollständiger kausaler Erklärung geschichtlicher Prozesse auf die Freiheit als menschlichem Handeln zugrundeliegendes Prinzip stößt. Die hauptsächliche Leistung der Geschichtsphilosophie

Humboldts besteht darin, den geschichtlichen Prozeß als offenen erkannt zu haben. Erst mit der Abkehr von finalistischer Geschichtsphilosophie wird den vielfältigen Möglichkeiten menschlichen Seins entsprochen und zugleich ein neues Argument in die staatstheoretische Diskussion eingebracht: Der liberale Staat garantiert nicht nur die freie Entfaltung des Individuums, sondern auch der Gattung Mensch.

Die Revision der traditionellen Anthropologie machte ihrerseits wiederum Korrekturen der liberalen Staatstheorie erforderlich: War der Mensch als geschichtlich sich entwickelndes Wesen erkannt, so mußte auch die Staatstheorie historisch dimensioniert werden. Nur im Rahmen eines idealtypischen Modells, das vom historisch erreichten sittlich-kulturellen Niveau der Gesellschaft abstrahierte, das sich den Menschen »in der ihm nothwendig eigenthümlichen Gestalt, und noch durch kein bestimmtes Verhältniss auf diese, oder jene Weise gebildet«<sup>3</sup> dachte, konnte die Funktion des Staats statisch bestimmt werden. In Wirklichkeit aber muß der Umfang staatlichen Handelns an der jeweiligen konkreten historischen Situation ausgerichtet sein und mit der in ihr erkennbaren allgemeinen Reife zur Freiheit korrespondieren, deren Förderung neben der Garantie der Sicherheit eigentliches Staatsziel ist.

Ich habe in der vorstehenden Skizze der Argumentation Humboldts wie überhaupt in meinem Versuch, seine Gesellschaftstheorie zu rekonstruieren, Sprach- und Geschichtsphilosophie als Prämissen seiner politischen Theorie behandelt. Aus biographischer Perspektive erscheint diese Auffassung unzulässig, denn zuerst legte Humboldt seine politische Theorie nieder, dann seine geschichtsphilosophische Konzeption, in seinen letzten Jahren schließlich entstanden die sprachphilosophischen Schriften. Wie also können wir die seiner Sprach- und Geschichtsphilosophie inhärente Anthropologie als Voraussetzung seines politischen Denkens begreifen? Offensichtlich nur dann, wenn sich zeigen läßt, daß bereits in den »Ideen« die später erst explizierten anthropologischen Grundthesen angelegt sind. Genau dies ist der Fall. Wie wir gesehen haben, ist schon in den »Ideen« die Bildungstheorie formuliert, und zwar so weit, daß sich aus ihr ein eigenständiger Beitrag Humboldts zur Theorie des liberalen Staats ergab. Andererseits ließ die Bildungstheorie im Rahmen ihrer Fassung in den »Ideen« noch ungeklärt, worauf sich die Vernunft des Menschen - die Bedingung seiner Freiheit - gründete. Die Soziabilität des Menschen, seine Möglichkeit, sich zu einem sittlichen Wesen zu entwickeln, wurde mehr behauptet als nachgewiesen. Diese beiden Fragen auszuarbeiten war das Desideratum, das sich im

Anschluß an die »Ideen« ergab, und in der Tat lassen sich Humboldts spätere Forschungen ebendarauf beziehen. Somit haben wir Humboldts »Ideen« als Forschungsprogramm zu verstehen, das die Arbeitsperspektiven eines ganzen Gelehrtenlebens vorgab. Vermutlich war Humboldt der innere Zusammenhang, in den seine Arbeiten hier gestellt werden, nicht bewußt; zu Beginn seiner Forschungen konnte er schwerlich voraussehen, in welche Richtung sich sein Denken bewegen würde. Logik und Bedeutung eines geschichtlichen Prozesses, sei es eines individuellen, sei es eines gesellschaftlichen, werden erst ex post verständlich.<sup>4</sup>

Sind die theoretischen Aussagen Humboldts weitgehend haltbar, so gilt dies nicht minder für deren praktische Konsequenzen. Die Reform einer Gesellschaft mit dem Ziel ihrer Liberalisierung, so die These Humboldts, darf sich nicht auf die Schaffung neuer Institutionen oder die Veränderung der bestehenden beschränken, sondern muß mit der Veränderung des Bewußtseins der Bürger einhergehen. Andernfalls kommt es zum Mißbrauch der neugewonnenen Freiheit. Wo immer die Alternative Dirigismus - Privatinitiative zur Diskussion steht, kann nicht abstrakt-dogmatisch entschieden werden, sondern ist mit Humboldt die Frage zu stellen, ob die Gesellschaft *bereits* imstande ist, sich selbst zu regulieren oder *noch* staatlicher Eingriffe bedarf.<sup>5</sup> Humboldts Eintreten für die sukzessive Einführung der Freiheit hatte die Erfahrungen der Französischen Revolution zum Hintergrund.<sup>5</sup> Wohin wir heute den Blick außerhalb der westlichen Welt richten - es stehen ähnlich gravierende Umwälzungen bevor oder sind bereits im Gange, sei es in den Ländern des ehemals oder noch sozialistischen Herrschaftsbereichs, sei es in den Ländern der Dritten Welt. Genügend Beispiele also, aus denen wir die Aktualität der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts auch in ihren praktischen Konsequenzen ersehen können.

---

<sup>4</sup> In erster Linie wäre hierbei an wirtschaftliche Probleme wie die Regulierung bzw. Deregulierung des Arbeitsmarkts, Wohnungsmarkts etc. zu denken, Probleme, die im großen Maßstab anlässlich der Einführung der Marktwirtschaft in den Ländern der früheren DDR zu lösen sind. Auch der Umweltschutz bietet ein anschauliches Beispiel dafür, daß Freiheit, Vernunft und Moralität einander bedingen.

# Anmerkungen

1. Biographische Notizen zu Wilhelm von Humboldt (1767 - 1835)
  - 1 Berglar 1970, S. 71
  - 2 Schulze 1986, S. 163
  - 3 Berglar 1970, S. 8
  - 4 vgl. ebd. S. 8
  - 5 Andreas Flitner u. Klaus Giel: Nachwort zu W 1, S. 607
  - 6 W 1, Nr. 10, S. 454. f.
  - 7 W 1, Nr. 5, S. 235
  - 8 Schlerath 1986, S. 238
  - 9 Menze 1975, S. 8
  - 10 Heckelmann 1986, S. 17
  - 11 GS 16, S. 94
  - 12 vgl. Lübbe 1986
  - 13 Vogel 1980, S. 5
  - 14 Knopp 1986, S. 42
  - 15 Du Bois-Reymond, zit. nach Menze 1986, S. 77
  - 16 Lübbe 1980, S. 5
  - 17 W 4, Nr. 41, S. 426
  - 18 E. R. Huber, zit. nach Hermann/Bok/Erdmann 1981, S. 565
  - 19 Hermann/Bok/Erdmann 1981, S. 564
  - 20 ebd. S. 569 f.
  - 21 Lübbe 1980, S. 2
  - 22 Knopp 1986, S. 51
  - 23 Berglar 1970, S. 142
  - 24 GS 9, Nr. 11, S. 312
  - 25 Alexander von Humboldt im Vorwort zu den Sonetten. In: GS 9, Nr. 11, S. 162
  - 26 ebd. S. 161
  - 27 GS 9, Nr. 11, S. 428 f.
2. Vorüberlegungen zu einer Analyse der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts
  - 1 v. Beyme 1969, S. 49
  - 2 ebd. S. 50
  - 3 ebd. S. 52
  - 4 ebd. S. 55
  - 5 vgl. ebd. S. 11
  - 6 vgl. Popper 1980 b
  - 7 vgl. Popper 1964, S. 96
  - 8 vgl. v. Beyme 1980, S. 11
  - 9 Begriff zit. nach v. Beyme 1969, S. 15
  - 10 Zum Begriff des Idealtypus vgl. S. 186 ff. dieser Arbeit
  - 11 vgl. Gadamer 1975, S. 373 f.
  - 12 Weber 1968, S. 190
  - 13 v. Beyme 1980, S. 93
  - 14 Popper 1982, S. 25
  - 15 Adorno 1981, S. 142 f.
  - 16 vgl. Popper 1982, S. 13 u. S. 222 f.
  - 17 vgl. Albert 1962, S. 38-45
  - 18 vgl. ebd. S. 45
  - 19 vgl. Kritik und Erkenntnisfortschritt (Lakatos 1974)
  - 20 Albert 1964, S. 54
  - 21 Popper 1982, S. 15
  - 22 vgl. zu dieser Frage ausführlich ebd. S. 44-46
  - 23 Lakatos 1974, S. 97 f.
  - 24 Popper 1982, S. 425
  - 25 ebd. S. 426
  - 26 Lakatos 1974, S. 167
  - 27 ebd. S. 153
  - 28 ebd.



- 29 ebd. S. 150  
30 vgl. ebd. (Fußnote)  
31 ebd. S. 169  
32 vgl. Popper 1964, S. 90 f. u. 98  
33 Lakatos 1974, S. 150 (Fußnote)  
34 ebd. S. 115  
35 ebd. S. 116  
36 vgl. v. Beyme 1980, S. 41  
37 vgl. Popper 1982, S. 54  
38 vgl. Lakatos 1974, S. 152  
39 ebd. S. 139  
40 Popper 1982, S. 59  
41 ebd. S. 3  
42 vgl. ebd. S. 6 f. und S. 47 f. dieser Arbeit  
43 Kraft 1980, S. 74 f.  
44 vgl. Albert 1962, S. 40  
45 Popper 1982, S. 7 f.  
46 Gadamer 1975, S. 280  
47 Porath 1982, S. 667  
48 vgl. Giel/Mattson 1981, S. 455 f.  
49 ebd.  
50 Lakatos 1974, S. 139  
51 vgl. S. 207-214 dieser Arbeit und die Humboldt-Zitate S. 206 (oben) u. 238  
52 W 1, Nr. 4, S. 139  
53 W 1, Nr. 10, S. 380 f.  
54 ebd. S. 382  
55 ebd. S. 394  
56 Kant 1978 a, S. 49; vgl. S. 119-121 dieser Arbeit  
57 vgl. W 3, Nr. 8, S. 477  
58 vgl. Popper 1981, S. 104 f.  
59 GS 7, Bd. 2, Nr. 3, S. 481  
60 W 1, Nr. 16, S. 584  
61 Popper 1982, S. 6  
62 vgl. Kaehler 1963, S. 150  
63 A. Flitner/K. Giel, Nachwort zu W 3, S. 757  
64 Berglar 1970, S. 129  
65 ebd. S. 9  
66 W 1, Nr. 11, S. 509  
67 Chomsky 1980, S. 28; vgl. hierzu S. 149 f. dieser Arbeit
3. Die gesellschaftstheoretische Bedeutung der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts
- 1 Arens, Hans: Sprachwissenschaft, Freiburg/München 1969, zit. nach Giel/Mattson 1981, S. 456  
2 Giel/Mattson 1981, S. 489  
3 Chomsky 1980, S. 183  
4 Chomsky 1971, S. 34, Hervorhebung vom Verf.  
5 Dieckmann 1975, S. 8  
6 ebd. S. 38  
7 Sternberger, Dolf et. al.: Aus dem Wörterbuch des Unmenschen, Hamburg 1968  
8 Dieckmann 1975, S. 7  
9 vgl. Porath 1982, S. 673-679  
10 Dittmar 1973, S. 16  
11 DeCamp 1972, S. 242  
12 Wunderlich 1978, S. 41 f.  
13 ebd. S. 42  
14 Weber 1968, S. 167  
15 MEW Bd. 20, S. 446 (Kap. Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen)  
16 MEW Bd. 3, S. 30  
17 MEW Bd. 20, S. 447, Hervorhebung vom Verf.  
18 Helbig 1974, S. 150  
19 ebd.  
20 vgl. ebd. S. 11-15  
21 ebd. S. 144  
22 ebd. S. 145  
23 Chomsky 1978, S. 14 f.  
24 ebd. S. 21  
25 Chomsky 1966, S. 22  
26 Chomsky 1978, S. 19  
27 Chomsky 1966, S. 22  
28 Stegmüller 1986, S. 34  
29 ebd. S. 1  
30 So lautet auch der Titel einer Arbeit Chomskys, anhand derer im übrigen seine Rezeption Humboldts am besten nachzuvollziehen ist.

- 31 vgl. Kuhn 1981, S. 186  
32 ebd. S. 10  
33 ebd. S. 37 f., Hervorhebung vom Verf.  
34 Stegmüller 1986, S. 34  
35 vgl. ebd. S. 31  
36 GS 5, Nr. 2, S. 33  
37 Chomsky 1966, S. 1  
38 vgl. Chomsky 1978, S. 14 u. S. 20  
39 Tugendhat 1979, S. 86  
40 Kamlah/Lorenzen 1973, S. 15  
41 W 3, Nr. 7, S. 197  
42 ebd. S. 298  
43 GS 4, Nr. 4, S. 234  
44 GS 5, Nr. 1, S. 6  
45 W 3, Nr. 1, S. 2.  
46 ebd.  
47 W 3, Nr. 7, S. 153  
48 vgl. Kuhn 1981  
49 ebd. S. 123  
50 ebd. S. 133  
51 ebd. S. 134  
52 W 2, Nr. 3, S. 60  
53 vgl. Kuhn 1981, S. 124  
54 W 3, Nr. 2, S. 26  
55 W 3, Nr. 7, S. 286  
56 ebd. S. 183, Hervorhebung vom Verf.  
57 Kuhn 1981, S. 135  
58 W 3, Nr. 7, S. 184  
59 ebd. S. 183 f.  
60 ebd. S. 184  
61 Kuhn 1981, S. 124  
62 W 2, Nr. 2, S. 60  
63 W 3, Nr. 8, S. 430  
64 W 3, Nr. 7, S. 258  
65 vgl. W 3, Nr. 8, S. 566  
66 W 2, Nr. 2, S. 60  
67 vgl. Wittgenstein 1960, S. 290 u. 296 ff.  
68 W 2, Nr. 2, S. 62  
69 ebd. S. 63 f.  
70 ebd.  
71 W 5, Nr. 13, S. 138  
72 ebd.  
73 ebd.  
74 GS 6, Nr. 12, S. 350  
75 GS 5, Nr. 14, S. 446  
76 W 3, Nr. 1, S. 23  
77 ebd. S. 22  
78 ebd. S. 11  
79 ebd. S. 20  
80 GS 5, Nr. 14, S. 424  
81 ebd. S. 418  
82 ebd. S. 418 f.  
83 vgl. ebd. S. 420  
84 W 3, Nr. 6, S. 137  
85 GS 5, Nr. 14, S. 433  
86 W 5, Nr. 9, S. 97  
87 W 3, Nr. 7, S. 195  
88 W 3, Nr. 8, S. 431  
89 W 3, Nr. 7, S. 202  
90 vgl. ebd. S. 224  
91 vgl. W 3, Nr. 7, S. 434  
92 Kamlah/Lorenzen 1973, S. 24.  
93 W 3, Nr. 8, S. 434  
94 Arnheim 1972, S. 223  
95 ebd. S. 228  
96 W 3, Nr. 8, S. 428 f.  
97 Hobbes 1984, S. 97  
98 ebd. S. 131  
99 W 3, Nr. 8, S. 431 f.  
100 ebd. S. 432  
101 Chomsky 1981, S. 40  
102 ebd. S. 31  
103 ebd. S. 220  
104 GS 5, Nr. 14, S. 451  
105 Chomsky 1981, S. 14  
106 ebd. S. 38  
107 ebd. S. 241  
108 vgl. Chomsky 1980, S. 112 ff.  
109 ebd. S. 117  
110 ebd. S. 27  
111 Chomsky 1978, S. 15  
112 W 3, Nr. 8, S. 431  
113 ebd. S. 480  
114 Chomsky 1980, S. 27  
115 W 3, Nr. 8, S. 477  
116 Zum Unterschied von tierischer »Sprache« und menschlicher Sprache vgl. Chomsky 1981, S. 239 ff.  
117 W 3, Nr. 8, S. 481  
118 Zum folgenden vgl. Hörmann 1977, Kap. I  
119 ebd. S. 3  
120 ebd. S. 8  
121 vgl. Chomsky 1980, S. 28

- 122 Chomsky 1981, S. 223  
123 ebd.  
124 vgl. Iring Fetscher in: Einleitung zu Hobbess 1984, S. XXII  
125 Gadamer 1975, S. 275  
126 W 3, Nr. 7, S. 190  
127 ebd.  
128 ebd. S. 224  
129 vgl. ebd.  
130 W 3, Nr. 1, S. 13  
131 GS 5, Nr. 14, S. 395  
132 ebd. S. 396  
133 vgl. das Humboldt-Zitat S. 74 (Anm. 86) dieser Arbeit  
134 W 5, Nr. 9, S. 97  
135 vgl. S. 80 f. u. 158 f. dieser Arbeit  
136 W 3, Nr. 1, S. 18  
137 W 3, Nr. 7, S. 226  
138 ebd.  
139 ebd. S. 201  
140 W 3, Nr. 8, S. 429  
141 W 3, Nr. 7, S. 217  
142 ebd. S. 220  
143 ebd.  
144 ebd. S. 219  
145 ebd. S. 228  
146 W 3, Nr. 8, S. 439  
147 W 3, Nr. 7, S. 156  
148 ebd. S. 159  
149 W 5, Nr. 10, S. 104 f.  
150 W 3, Nr. 8, S. 569  
151 vgl. W 3, Nr. 7, S. 159  
152 ebd. S. 225  
153 W 3, Nr. 8, S. 404  
154 W 3, Nr. 7, S. 252 f.  
155 vgl. W 3, Nr. 2, S. 27  
156 Zur Bildungskonzeption Humboldts vgl. S. 138-141 u. 207 ff. dieser Arbeit  
157 Gadamer 1975, S. 360  
158 vgl. S. 32 dieser Arbeit  
159 W 3, Nr. 8, S. 391  
160 ebd. S. 418  
161 W 3, Nr. 7, S. 195  
162 GS 5, Nr. 14, S. 419  
163 W 3, Nr. 7, S. 147 f.  
164 W 3, Nr. 8, S. 434  
165 W 3, Nr. 7, S. 148  
166 ebd.  
167 W 3, Nr. 8, S. 408  
168 GS 4, Nr. 4, S. 246 f.  
169 W 5, Nr. 12, S. 131  
170 GS 6, Nr. 12, S. 348  
171 ebd. S. 345  
172 W 3, Nr. 8, S. 438  
173 GS 6, Nr. 12, S. 345  
174 W 3, Nr. 7, S. 294
4. Geschichte als Bildungsprozeß des Menschen
- 1 vgl. Danto 1980, S. 11-35  
2 vgl. Popper 1979, S. 33-36  
3 Schiller 1981, S. 10  
4 vgl. Koselleck 1984  
5 Schiller 1981, S. 20  
6 ebd.  
7 Kant 1978 a, S. 33  
8 ebd. S. 45  
9 Schiller 1981, S. 20, Hervorhebungen vom Verf.  
10 Kant 1978 a, S. 33  
11 ebd. S. 49  
12 Schiller 1981, S. 20 f.  
13 ebd. S. 18  
14 Kant 1978 a, S. 34  
15 vgl. Danto 1980, S. 17  
16 vgl. ebd. S. 22 f.  
17 Kant 1978 a, S. 45  
18 ebd. S. 37  
19 ebd. S. 45  
20 vgl. Danto 1980, S. 11 ff.  
21 vgl. Kant 1978 a, S. 35  
22 ebd. S. 50  
23 W 1, Nr. 17, S. 585  
24 Ranke 1990, S. 45  
25 vgl. Brandt 1980  
26 vgl. Kant 1978 a, S. 33  
27 W 1, Nr. 15, S. 567  
28 W 1, Nr. 16, S. 580  
29 ebd. S. 567  
30 Montesquieu 1976, S. 255  
31 vgl. ebd. S. 281  
32 ebd.

- 33 ebd. S. 210
- 34 Weitere Bemerkungen zu Montesquieu  
S. 166 f. dieser Arbeit
- 35 ebd. S. 223
- 36 W 1, Nr. 15, S. 569
- 37 ebd.
- 38 vgl. S. 112 ff. dieser Arbeit
- 39 W 1, Nr. 15, S. 571
- 40 W 3, Nr. 7, S. 190
- 41 ebd. S. 189
- 42 ebd. S. 190
- 43 W 3, Nr. 7, S. 297
- 44 Droysen 1977, S. 441
- 45 vgl. ebd.
- 46 W 1, Nr. 15, S. 570
- 47 Kant 1978 a, S. 48, Hervorhebung vom  
Verf.
- 48 ebd. S. 47
- 49 W 1, Nr. 15, S. 571
- 50 Kant 1978 b, S. 53
- 51 W 1, Nr. 15, S. 572
- 52 ebd.
- 53 ebd. S. 570
- 54 ebd. S. 572
- 55 ebd. S. 571
- 56 W 3, Nr. 7, S. 150
- 57 W 3, Nr. 8, S. 388
- 58 Droysen 1977, S. 419
- 59 Kant 1978 a, S. 42
- 60 W 1, Nr. 15, S. 575, Hervorhebung  
vom Verf.
- 61 ebd. S. 576
- 62 Gadamer 1974, S. 193, alle weiteren Zi-  
tate S. 192-194
- 63 W 1, Nr. 16, S. 578, Hervorhebung  
vom Verf.
- 64 W 1, Nr. 17, S. 602
- 65 W 1, Nr. 15, S. 573, die nächsten Zitate  
ebd.
- 66 W 3, Nr. 8, S. 411
- 67 W 1, Nr. 15, S. 572
- 68 W 3, Nr. 8, S. 411
- 69 W 1, Nr. 17, S. 601
- 70 W 1, Nr. 16, S. 584
- 71 W 3, Nr. 8, S. 439, Hervorhebung vom  
Verf.
- 72 W 1, Nr. 15, S. 574
- 73 ebd.
- 74 W 3, Nr. 7, 160
- 75 W 3, Nr. 8, S. 418
- 76 ebd. S. 393
- 77 ebd. S. 401
- 78 W 1, Nr. 5, S. 238
- 79 W 1, Nr. 14, S. 562
- 80 W 1, Nr. 5, S. 235
- 81 W 3, Nr. 8, S. 434
- 82 Weber 1968, S. 167
- 83 MEW Bd. 23, S. 193
- 84 W 1, Nr. 15, S. 571
- 85 ebd.
- 86 ebd. S. 572
- 87 ebd. S. 573
- 88 ebd. S. 568
- 89 ebd. S. 576
- 90 W 1, Nr. 4, S. 139
- 91 ebd. S. 192
- 92 ebd. S. 193
- 93 ebd. S. 94
- 94 vgl. hierzu S. 230 dieser Arbeit
- 95 Kant 1980, S. 210
- 96 Kant 1978 b, S. 61
- 97 Kant 1978 a, S. 35
- 98 Kant 1978 c, S. 92
- 99 Kant 1978 a, S. 41
- 100 Kant 1978 c, S. 102
- 101 Kant 1978 a, S. 37
- 102 W 1, Nr. 10, S. 417
- 103 ebd.
- 104 W 1, Nr. 9, S. 340
- 105 W 1, Nr. 10, S. 413
- 106 W 1, Nr. 9, S. 339 f.
- 107 W 1, Nr. 10, S. 405
- 108 W 1, Nr. 15, S. 570
- 109 W 1, Nr. 13, S. 560
- 110 W 1, Nr. 9, S. 339
- 111 W 1, Nr. 8, S. 313
- 112 Kant 1978 a, S. 37
- 113 W 1, Nr. 10, S. 402
- 114 ebd. S. 404
- 115 ebd. S. 403
- 116 ebd. S. 402 f., Hervorhebung vom  
Verf.
- 117 ebd. S. 407
- 118 ebd. S. 476

- 119 ebd. S. 479  
120 W 1, Nr. 4, S. 139  
121 ebd. S. 64  
122 W 1, Nr. 5, S. 235  
123 ebd.  
124 W 1, Nr. 4, S. 67  
125 Kaehler 1963, S. 139  
126 vgl. S. 209 f. dieser Arbeit  
127 W 1, Nr. 2, S. 37  
128 W 1, Nr. 5, S. 237  
129 W 1, Nr. 4, S. 72  
130 Kant 1978 a, S. 39  
131 W 1, Nr. 10, S. 417  
132 ebd.  
133 W 1, Nr. 9, S. 339
5. Der Staat als Garant der Freiheit  
des Individuums
- 1 W 1, Nr. 4, S. 56  
2 ebd.  
3 ebd. S. 210  
4 ebd. S. 58  
5 ebd.  
6 vgl. S. 43 u. 45 f. dieser Arbeit  
7 Locke 1977, S. 278  
8 ebd. S. 283  
9 vgl. Hume 1979, S. 174  
10 ebd. S. 170  
11 Hobbes 1984, S. 131  
12 Mandeville 1980, S. 94  
13 vgl. ebd.  
14 vgl. ebd. S. 379  
15 Locke 1977, S. 270  
16 ebd. S. 222  
17 ebd. S. 234  
18 vgl. Hobbes 1984, S. 163-168; Kant  
1978 d, S. 155  
19 Montesquieu 1976, S. 210; vgl. auch  
S. 183 dieser Arbeit  
20 W 1, Nr. 4, S. 147  
21 vgl. Locke 1977, S. 235-238  
22 ebd. S. 238  
23 Hobbes 1984, S. 120  
24 vgl. Mandeville 1980, S. 94  
25 ebd. S. 93
- 26 vgl. Hobbes 1984, S. 99 f.  
27 ebd. S. 114  
28 vgl. ebd. S. 95  
29 ebd. S. 258  
30 ebd. S. 75  
31 Montesquieu 1976, S. 211  
32 Locke 1977, S. 291  
33 vgl. Kant 1978 a, S. 40 f.  
34 Montesquieu 1976, S. 90  
35 Euchner 1973, S. 50  
36 vgl. Macpherson 1983, S. 12  
37 Smith 1978, S. 582  
38 J. J. Rousseau, zit. nach Iring Fetscher:  
Einleitung zu Hobbes 1984, S. LIV  
39 Montesquieu 1976, S. 99  
40 ebd. S. 100  
41 ebd. S. 383  
42 ebd.  
43 Smith 1978, S. 662 f.  
44 vgl. ebd. S. 665  
45 ebd. S. 668  
46 ebd. S. 664  
47 ebd.  
48 ebd. S. 58  
49 ebd. S. 3  
50 ebd.  
51 ebd. S. 60  
52 ebd. S. 371  
53 ebd. S. 58  
54 ebd. S. 16 f.  
55 ebd. S. 17  
56 ebd. S. 319  
57 ebd. S. 71  
58 ebd.  
59 ebd.  
60 Horst Claus Recktenwald: Einleitung zu  
Smith 1978, S. XV  
61 W 1, Nr. 4, S. 64  
62 ebd.  
63 ebd. S. 97  
64 ebd. S. 149  
65 ebd. S. 205  
66 Döhn 1978, S. 12  
67 Schapiro 1980, S. 34  
68 vgl. Anm. 19  
69 Locke 1977, S. 216  
70 W 1, Nr. 4, S. 92

- 71 ebd.  
72 ebd. S. 164  
73 vgl. Anm. 41  
74 Albert 1962, S. 57  
75 Hempel 1980, S. 95  
76 vgl. Weber 1968, S. 194  
77 ebd. S. 191  
78 ebd. S. 190  
79 ebd. S. 205  
80 ebd. S. 198  
81 ebd. S. 197  
82 ebd. S. 192  
83 ebd. S. 193  
84 Euchner 1969, S. 222  
85 Hobbes 1984, S. 204  
86 vgl. ebd. S. 142 u. 248  
87 ebd. S. 134 f.  
88 ebd. S. 135  
89 ebd. S. 147  
90 ebd. S. 255  
91 ebd. S. 265  
92 ebd. S. 98  
93 ebd.  
94 vgl. ebd. S. 171  
95 Macpherson 1973, S. 84  
96 Hobbes 1984, S. 205  
97 ebd. S. 165  
98 ebd. S. 190  
99 Neumann 1967, S. 174  
100 ebd. S. 173  
101 Locke 1977, S. 345  
102 Macpherson 1973, S. 219  
103 ebd. S. 221  
104 vgl. Neumann 1967, S. 172 f.  
105 Locke 1977, S. 302  
106 ebd. S. 300  
107 ebd. S. 306  
108 ebd. S. 305  
109 vgl. ebd. S. 304 f.  
110 Macpherson 1973, S. 297  
111 Kant 1978 a, S. 41  
112 Weber 1972, S. 385  
113 zit. nach ebd. S. 383  
114 Smith 1978, S. 335  
115 vgl. Hobbes 1984, S. 193  
116 Smith 1978, S. 611  
117 ebd. S. 582  
118 Neumann 1937, S. 542  
119 Smith 1978, S. 601  
120 ebd. S. 612, Hervorhebung vom Verf.  
121 vgl. Anm. 96  
122 W 1, Nr. 4, S. 148  
123 W 1, Nr. 2, S. 40  
124 W 1, Nr. 4, S. 70  
125 ebd.  
126 ebd. S. 87  
127 ebd.  
128 ebd. S. 88 f., Hervorhebung vom Verf.  
129 W 1, Nr. 4, S. 104  
130 ebd. S. 71  
131 ebd.  
132 ebd. S. 91  
133 ebd.  
134 ebd. S. 72  
135 W 1, Nr. 2, S. 42  
136 W 1, Nr. 4, S. 64 f.  
137 ebd.  
138 vgl. Menze 1986, S. 58-64  
139 Lübke 1986, S. 244  
140 W 1, Nr. 4, S. 67  
141 ebd. S. 77 f.  
142 ebd. S. 78  
143 ebd. S. 77  
144 W 1, Nr. 2, S. 37  
145 W 1, Nr. 4, S. 72  
146 ebd. S. 92  
147 ebd. S. 72 f.  
148 vgl. S. 182 dieser Arbeit  
149 W 1, Nr. 4, S. 209  
150 Lekschas 1981, S. 12  
151 W 1, Nr. 4, S. 220 (und Lekschas ebd.)  
152 ebd. S. 76  
153 ebd. S. 122  
154 ebd. S. 128  
155 vgl. Macpherson 1973, S. 251-258  
156 W 1, Nr. 4, S. 74  
157 ebd. S. 127  
158 ebd. S. 127 f.  
159 ebd. S. 63  
160 ebd. S. 70  
161 vgl. ebd. S. 84-86  
162 ebd. S. 85  
163 ebd. S. 73  
164 ebd. S. 74

- 165 vgl. ebd. S. 75  
166 vgl. ebd. S. 78-81  
167 vgl. ebd. S. 92  
168 ebd. S. 71  
169 ebd.  
170 ebd. S. 72  
171 vgl. ebd. S. 96  
172 ebd.  
173 ebd. S. 103  
174 vgl. hierzu ebd. die Kapitel VI (»Über öffentliche Staatserziehung«), VII (»Staat und Religion«) und VIII (»Über Sit- tenverbesserung durch den Staat«)  
175 ebd. S. 130  
176 ebd. S. 156  
177 ebd. S. 107  
178 ebd. S. 108  
179 ebd.  
180 ebd. S. 117  
181 ebd. S. 124  
182 ebd.  
183 ebd. S. 126  
184 GS 14, S. 120 f.  
185 W 1, Nr. 4, S. 112  
186 ebd. S. 116  
187 ebd. S. 115 f.  
188 ebd. S. 122  
189 ebd. S. 183  
190 ebd. S. 203, vgl. auch S. 160 dieser Arbeit  
191 ebd. S. 131, die folgenden Zitate ebd. oder S. 132  
192 ebd. S. 135  
193 ebd. S. 132  
194 ebd. S. 139  
195 ebd. S. 141  
196 ebd. S. 147  
197 ebd. S. 143 f.  
198 ebd. S. 145  
199 ebd.  
200 ebd. S. 94 f.  
201 ebd. S. 95  
202 ebd. S. 173  
203 ebd. S. 95  
204 ebd.  
205 ebd. S. 147  
206 vgl. S. 15 dieser Arbeit  
207 W 1, Nr. 2, S. 36  
208 W 1, Nr. 4, S. 223  
209 ebd. S. 211  
210 W 1, Nr. 4, S. 212  
211 ebd. S. 219  
212 ebd. S. 218  
213 ebd. S. 216  
214 ebd. S. 215  
215 ebd. S. 216  
216 ebd. S. 148
- ## 6. Ergebnisse und Ausblick
- 1 Kelsen 1960, S. 19
  - 2 Weber 1968, S. 151
  - 3 W 1, Nr. 4, S. 216
  - 4 vgl. Danto 1980, S. 23
  - 5 vgl. W 1, Nr. 2

# Schriften Wilhelm von Humboldts

## Vorbemerkung:

Die Schriften Humboldts, die in der fünfbändigen Darmstädter Studienausgabe abgedruckt sind, wurden nach dieser zitiert. Alle anderen Texte Humboldts wurden der Werkausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften entnommen.

- 1) Wilhelm von Humboldt. Werke in fünf Bänden, Hrsg. Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 1960 ff. (W).
- 2) Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, Hrsg. Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd 1-17, Berlin 1903 ff. (GS).

Über Religion (W 1, Nr. 1).

Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Constitution veranlasst [1791] (W 1, Nr. 2).

Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen [1792] (W1, Nr. 4).

Theorie der Bildung des Menschen (W 1, Nr. 5).

Über die männliche und weibliche Form [1795] (W 1, Nr. 8).

Plan einer vergleichenden Anthropologie (W 1, Nr. 9).

Das achtzehnte Jahrhundert (W 1, Nr. 10).

Über den Geist der Menschheit [1797] (W 1, Nr. 11).

Über die Bedingungen, unter denen Wissenschaft und Kunst in einem Volke gedeihen [1814] (W 1, Nr. 13).

Über das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung (W 1, Nr. 14).

Betrachtungen über die Weltgeschichte (W 1, Nr. 15).

Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte [1818] (W 1, Nr. 16).

Über die Aufgabe des Geschichtschreibers [1821] (W 1, Nr. 17).

Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Alterthum [1806] (W 2, Nr. 2).

Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung [1820] (W 3, Nr. 1).

Ueber den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung (W 3, Nr. 2).

Ueber den Dualis [1827] (W 3, Nr. 6).

Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues [1827-1829] (W 3, Nr. 7).

Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830-1835] (W 3, Nr. 8).



Denkschrift über die deutsche Verfassung an den Freiherrn vom Stein [1813] (W4, Nr. 34).  
Über die Zustände in der Verwaltung und die Minister [1817] (W 4, Nr. 41).  
Über Einrichtung landständischer Verfassungen in den Preußischen Staaten [1819] (W4, Nr. 42).  
Über Denken und Sprechen [1795/96] (W 5, Nr. 9).  
Fragmente der Monographie über die Basken [1801/02] (W 5, Nr. 10).  
Einleitung in das gesammte Sprachstudium [1810/11] (W 5, Nr. 12).  
Einleitung zum »Agamemnon« [1816] (W 5, Nr. 13).  
Versuch einer Analyse der Mexicanischen Sprache [1821] (GS 4, Nr. 4).  
Inwiefern läßt sich der ehemalige Kulturzustand der eingeborenen Völker Amerikas aus den Überresten ihrer Sprachen beurteilen? [1823] (GS 5, Nr. 1).  
Über den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache [1823/24] (GS 5, Nr. 2).  
Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus [1824-1826] (GS 5, Nr. 14).  
Von dem grammatischen Baue der Sprachen [1827-1829] (GS 6, Nr. 12).  
Aus Kleins Vorträgen über Naturrecht [1785/86] (GS 7, Bd. 2, Nr. 3).  
Auszüge aus englischen Arbeiten über Staatslehre [1795/96] (GS7, Bd. 2, Nr. 9)  
Sonette [1832-1835] (GS 9, Nr. 11).  
Tagebücher. Bd. I [1788-1798] (GS 14).  
Politische Briefe. Bd. I [»Als Leiter der Sektion für Kultus und Unterricht. 1808-1810«] (GS 16).

# Bibliographie

- Adorno, Theodor W: Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Theodor W. Adorno et al.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt-Neuwied 1981<sup>9</sup>, S. 125-143 (Adorno 1981).
- Albert, Hans: Probleme der Wissenschaftslehre in der Sozialforschung. In: Handbuch der Empirischen Sozialforschung, Hrsg. René König, Bd. I, Stuttgart 1962, S. 38-63 (Albert 1962).
- Albert, Hans: Probleme der Theoriebildung. Entwicklung, Struktur und Anwendung sozialwissenschaftlicher Theorien. In: Theorie und Realität, Hrsg. Hans Albert, Tübingen 1964, S. 3-70 (Albert 1964).
- Arnheim, Rudolf: Anschauliches Denken. Zur Einheit von Bild und Begriff, Köln 1972 (Arnheim 1972).
- Berglar, Peter: Wilhelm von Humboldt, Reinbek 1970 (Berglar 1970).
- Beyme, Klaus von: Politische Ideengeschichte. Probleme eines interdisziplinären Forschungsbereiches, Tübingen 1969 (v. Beyme 1969).
- Beyme, Klaus von: Die politischen Theorien der Gegenwart, München 1980<sup>4</sup> (v. Beyme 1980).
- Borsche, Tilman: Wilhelm von Humboldt, München 1990.
- Brandt, Ahasver von: Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die Historischen Hilfswissenschaften, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980<sup>9</sup> (Brandt 1980).
- Chomsky, Noam: Current Issues in Linguistic Theory, London-The Hague-Paris 1966<sup>2</sup> (Chomsky 1966).
- Chomsky, Noam: Cartesianische Linguistik. Ein Kapitel in der Geschichte des Rationalismus, Tübingen 1971 (Chomsky 1971).
- Chomsky Noam: Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt/M. 1978<sup>2</sup> (Chomsky 1978).
- Chomsky Noam: Sprache und Geist, Frankfurt/M. 1980<sup>2</sup> (Chomsky 1980).
- Chomsky Noam: Regeln und Repräsentationen, Frankfurt/M. 1981 (Chomsky 1981).
- Danto, Arthur C.: Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt/M. 1980 (Danto 1980).
- DeCamp, David: Ist eine soziolinguistische Theorie möglich? In: Aspekte der Soziolinguistik, Hrsg. Wolfgang Klein und Dieter Wunderlich, Frankfurt/M. 1972, S. 242-257 (DeCamp 1972).
- Dieckmann, Walter: Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache, Heidelberg 1975<sup>2</sup> (Dieckmann 1975).
- Dittmar, Norbert: Soziolinguistik. Exemplarische und kritische Darstellung ihrer Theorie, Empirie und Anwendung, Frankfurt/M. 1973 (Dittmar 1973).
- Döhn, Lothar: Liberalismus. In: Handbuch Politischer Theorien und Ideologien, Hrsg. Franz Neumann, Reinbek 1978<sup>2</sup>, S. 9-64 (Döhn 1978).

- Droysen, Johann Gustav: Historik, Hrsg. Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 (Droysen 1977).
- Engels, Friedrich: Dialektik der Natur, Berlin-Ost 1973 (MEW Bd. 20).
- Euchner, Walter: Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt/M. 1969 (Euchner 1969).
- Euchner, Walter: Demokratietheoretische Aspekte der politischen Ideengeschichte. In: Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme, Hrsg. Gisela Kress und Dieter Senghaas, Frankfurt/M. 1973, S. 37-61 (Euchner 1973).
- Freud, Sigmund: Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität. In: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften, Frankfurt/M. 1961 (Freud 1961).
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975<sup>4</sup> (Gadamer 1975).
- Giel, Klaus und Philip Mattson: Einführung in die sprachphilosophischen Schriften [Humboldts]. In: W 5, S. 442-503 (Giel/Mattson 1981).
- Haym, Rudolf: Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik, Berlin 1856 (Haym 1856).
- Helbig, Gerhard: Geschichte der neueren Sprachwissenschaft, Reinbek 1974 (Helbig 1974).
- Heckelmann, Dieter: Wilhelm von Humboldt und die Berliner Universität bis zur Freien Universität. In: Vgl. Schlerath 1986, S. 17-28 (Heckelmann 1986).
- Hempel, Carl G.: Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften. In: Logik der Sozialwissenschaften, Hrsg. Ernst Topitsch, Königstein 1980<sup>10</sup>, S. 85-103 (Hempel 1980).
- Herrmann, Ulrich, Markus Bok und Günter Erdmann: Einführung in die Denkschriften [Humboldts] zur Politik, Verwaltung und Verfassung, 1813-1834, In: W 5, S. 564-610 (Herrmann/Bok/Erdmann 1981).
- Hobbes, Thomas: Leviathan, übersetzt von Walter Euchner, Hrsg. Iring Fetscher. Frankfurt/M. 1984 (Hobbes 1984).
- Hörmann, Hans: Psychologie der Sprache, Berlin-Heidelberg-New York 1977<sup>2</sup> (Hörmann 1977).
- Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie. In: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. VI, 1937, Heft 2, S. 245-294 (Horkheimer 1937).
- Hume, David: Die wertlose Fiktion vom Gesellschaftsvertrag. In: Klassische Texte der Staatsphilosophie, Hrsg. Norbert Hoerster, München 1979<sup>2</sup>, S. 163-176 (Hume 1979).
- Kaehler, Siegfried A.: Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800, Göttingen 1963<sup>2</sup> (Kaehler 1963).
- Kamlah, Wilhelm und Paul Lorenzen: Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim 1973 (Kamlah/Lorenzen 1973).
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Bd. 1, Hrsg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1978<sup>2</sup>, S. 33-50 (Kant 1978 a).
- Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Vgl. Kant 1978 a, S. 53-61 (Kant 1978 b).
- Kant, Immanuel: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. In: Vgl. Kant 1978 a, S. 85-102 (Kant 1978 c).
- Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Vgl. Kant 1978 a, S. 127-172 (Kant 1978 d).
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Hrsg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1980<sup>5</sup> (Kant 1980).
- Kelsen, Hans: Reine Rechtslehre, Wien 1960<sup>2</sup> (Kelsen 1960).

- Knopp, Werner: Wilhelm von Humboldt - Ein Staatsmann in Preußen. In: Vgl. Schlerath 1986, S. 35-52 (Knopp 1986).
- Koselleck, Reinhart: *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: Ders.: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1984<sup>2</sup>, S. 38-66 (Koselleck 1984).
- Kraft, Viktor: *Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft*. In: Vgl. Hempel 1980, S. 71-81 (Kraft 1980).
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1981<sup>5</sup> (Kuhn 1981).
- Lakatos, Imre: *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme*. In: *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Hrsg. Imre Lakatos und Alan Musgrave, Braunschweig 1974, S. 89-189 (Lakatos 1974).
- Lekschas, John: *Zur Staatslehre Wilhelm von Humboldts. Reflexionen über seine Schrift: »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen«*, Berlin-Ost 1981 (Lekschas 1981).
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Hrsg. Walter Euchner, Frankfurt/M. 1977 (Locke 1977).
- Lübbe, Hermann: *Wilhelm von Humboldt und die Berliner Museumsgründung 1830*, Berlin 1980 (Lübbe 1980).
- Lübbe, Hermann: *Humboldts Bildungsziele im Wandel der Zeit*. In: Vgl. Schlerath 1986, S. 241-258 (Lübbe 1986).
- Lyons, John: *Einführung in die moderne Linguistik*, München 1975<sup>4</sup> (Lyons 1975).
- Macpherson, C. B.: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M. 1973 (Macpherson 1973).
- Macpherson, C. B.: *Nachruf auf die liberale Demokratie*, Frankfurt/M. 1983 (Macpherson 1983).
- Mandeville, Bernard: *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, Hrsg. Walter Euchner, Frankfurt/M. 1980 (Mandeville 1980).
- Marx, Karl und Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, Berlin-Ost 1981 (MEW Bd. 3).
- Marx, Karl: *Das Kapital*, Berlin-Ost 1972 (MEW Bd. 23).
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke (MEW)*, Ergänzungsband 1, Berlin-Ost 1981 (Marx 1981).
- Menze, Clemens: *Die Bildungsreform Wilhelm von Humboldts*, Hannover-Dortmund-Darmstadt-Berlin 1975 (Menze 1975).
- Menze, Clemens: *Die Individualität als Ausgangs- und Endpunkt des Humboldtschen Denkens*. In: *Universalismus und Wissenschaft im Werk und Wirken der Brüder Humboldt*, Hrsg. Klaus Hammacher, Frankfurt/M. 1976, S. 145-163 (Menze 1976).
- Menze, Clemens: *Anspruch, Wirklichkeit und Schicksal der Bildungsreform Wilhelm von Humboldts*. In: Vgl. Schlerath 1986, S. 55-81 (Menze 1986).
- Mill, John Stuart: *Über die Freiheit*, übersetzt von Bruno Lemke, Hrsg. Manfred Schlenke, Stuttgart 1974 (Mill 1974).
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat: *Vom Geist der Gesetze*, übersetzt und hrsg. von Kurt Weigand, Stuttgart 1976 (Montesquieu 1976).
- Neumann, Franz: *Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft*. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. VI, 1937, Heft 3, S. 542-596 (Neumann 1937).

- Neumann, Franz: Ökonomie und Politik im zwanzigsten Jahrhundert. In: Ders.: Demokratischer und autoritärer Staat, Frankfurt/M. 1967, S. 171-183 (Neumann 1967).
- Popper, Karl R.: Naturgesetze und theoretische Systeme. In: Vgl. Albert, 1964, S. 87-102 (Popper 1964).
- Popper, Karl R.: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1979<sup>5</sup> (Popper 1979).
- Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., München 1980<sup>6</sup> (Popper 1980 a).
- Popper, Karl R.: Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften. In: Vgl. Hempel 1980, S. 113-125 (Popper 1980 b).
- Popper, Karl R.: Die Logik der Sozialwissenschaften. In: Vgl. Adorno 1981, S. 103-123 (Popper 1981).
- Popper, Karl R.: Logik der Forschung, Tübingen 1982<sup>7</sup> (Popper 1982).
- Porath, Hann-Jörg: Narratives Paradigma, Theorieproblem und historische Objektivität. In: Erzählforschung. Ein Symposium, Hrsg. Eberhard Lämmert, Stuttgart 1982, S. 660- 690 (Porath 1982).
- Ranke, Leopold von: Vorrede zu den »Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535«. In: Über das Studium der Geschichte, Hrsg. Wolfgang Hardtwig, München 1990, S. 44-46 (Ranke 1990).
- Schapiro, J. Salwyn: Was ist Liberalismus? In: Liberalismus, Hrsg. Lothar Gall, Königstein 1980<sup>2</sup>, S. 20-36 (Schapiro 1980).
- Schiller, Friedrich: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? In: Ders.: Werke in drei Bänden, Bd. 2, Hrsg. Herbert G. Göpfert, München 1981, S. 9-22 (Schiller 1981).
- Schlerath, Bernfried: Die Geschichtlichkeit der Sprache und Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie. In: Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag, Hrsg. Bernfried Schlerath, Berlin-New York 1986, S. 212-238 (Schlerath 1986).
- Schnädelbach, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg-München 1974 (Schnädelbach 1974).
- Schulze, Hagen: Humboldt oder das Paradox der Freiheit. In: Vgl. Schlerath 1986, S. 144-168 (Schulze 1986).
- Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen, übersetzt und hrsg. von Horst C. Recktenwald, München 1978 (Smith 1978).
- Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, Stuttgart 1986<sup>7</sup> (Stegmüller 1986).
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt/M. 1979<sup>2</sup> (Tugendhat 1979).
- Vogel, Barbara: Die preußischen Reformen als Gegenstand und Problem der Forschung. In: Preußische Reformen 1807-1820, Hrsg. Barbara Vogel, Königstein 1980, S. 1-27 (Vogel 1980).
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Hrsg. Johannes Winckelmann, Tübingen 1968<sup>3</sup>, S. 146-214 (Weber 1968).
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Hrsg. Johannes Winckelmann, Tübingen 1972<sup>5</sup> (Weber 1972).
- Whorf, Benjamin L.: Sprache, Geist und Wirklichkeit. In: Ders.: Sprache-Denken-Wirklichkeit, Reinbek 1984, S. 46-73 (Whorf 1984).

- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. In: Ders.: Schriften, Frankfurt/M. 1960 (Wittgenstein 1960).
- Wunderlich, Dieter: Handlungstheorie und Sprache. In: Ders.: Studien zur Sprechakttheorie, Frankfurt/M. 1978<sup>2</sup>, S. 30-50 (Wunderlich 1978).