

MARION HEINZ

Wilhelm von Humboldt: Die Idealisierung des Weiblichen und die Feminisierung der Sozialordnung

1. Leben und Werk

Wilhelm von Humboldt wird am 22. Juni 1767 in Potsdam geboren. Sein Vater, Alexander Georg von Humboldt heiratete 1766 die aus einer hugenottischen Familie stammende, wohlhabende Marie Elisabeth Freifrau von Holwede, geb. Colomb. Auf Schloss Tegel bei Berlin wächst Wilhelm gemeinsam mit seinem Bruder Alexander und seinem Stiefbruder auf. Zu ihrer vorzüglichen Ausbildung tragen insbesondere die Hauslehrer Joachim Heinrich Campe, der bekannte Pädagoge und Demokrat, sowie Johann Christian Kunth, der spätere preußische Staatsrat bei. Humboldts Philosophielehrer ist Johann Jakob Engel, ein Anhänger der damals weit verbreiteten Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie und ein Vertreter der Berliner Aufklärung. Humboldt verkehrt ab 1785 in der Berliner Gesellschaft und wird Gast im Salon von Henriette Herz, die ihn in ihren „Bund der Freunde“ aufnimmt, einem für die Frühromantik typischen „Tugendbund“.

1787 beginnen die Brüder ihr Studium an der Universität Frankfurt/Oder. Wilhelm studiert zunächst Rechtswissenschaften, Alexander Staatswirtschaftslehre – beides Studiengänge, die auf eine Karriere im Staatsdienst vorbereiten sollen. Im Frühjahr 1788 immatrikuliert sich Wilhelm in Göttingen, um Philosophie, Geschichte, Griechisch und Latein zu belegen. Er hört zudem Vorlesungen von Lichtenberg über experimentelle Physik und die Vorlesung des Altphilologen Christian Gottlob Heyne über Homer. Im Eigenstudium beschäftigt sich Humboldt mit der Kantischen Philosophie. 1788 lernt er den Weltumsegler Georg Forster kennen und schließt Freundschaft mit Friedrich Heinrich Jacobi.

Im Revolutionsjahr 1789 reist Humboldt gemeinsam mit seinem ehemaligen Lehrer Campe nach Paris. Während dieser die Revolution begeistert feiert, ist Humboldts Haltung ambivalent. 1790 kehrt Humboldt nach Berlin zurück und nimmt eine Anstellung im Justizdepartement an. Schon im Mai 1791 zieht er sich nach der Heirat mit Karoline von Dacheröden vom Dienst zurück, um gemeinsam mit ihr auf den Gütern der Familie Dacheröden in Thüringen zu leben. Dort entsteht die Abhandlung *Ideen zu einem Ver-*

such, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), die, wie fast alle Schriften Humboldts, zu seinen Lebzeiten nur in Ausschnitten veröffentlicht wird.

Ab 1794 wird Jena zum Wohnort, wo Humboldt Kontakt zu Schiller und später auch zu Goethe aufnimmt. Gemeinsam mit Schiller arbeitet er an den *Horen*, in denen sein Aufsatz *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* (1794) anonym erscheint, sowie *Über die männliche und weibliche Form* (1795). Auch die *Rezension von Jakobis Roman ‚Woldemar‘* gehört in diese Zeit. Die Bekanntschaft mit Goethe und die intensive Auseinandersetzung mit dessen Werken wird sich 1798 in der Veröffentlichung seiner Schrift *Über Göthes Hermann und Dorothea* sowie der *Rezension von Goethes Zweitem römischem Aufenthalt* (1830) niederschlagen. Neben diesen Veröffentlichungen arbeitet Humboldt über Fragen der Anthropologie, der Ästhetik und der Menschheitsgeschichte – erhalten geblieben ist z. B. das Fragment *Plan einer vergleichenden Anthropologie* sowie eine Übersetzung der *Pindar-Oden* und des *Agamemnon* von Aischylos.

1791 begibt sich Humboldt erneut nach Paris. In der Zeit seines vierjährigen Aufenthaltes schließt Humboldt unter anderem Bekanntschaft mit Abbé Siéyès, Madame de Staël, dem Maler Jacques Louis David und verkehrt in den Salons der Marquise de Condorcet und Angélique Vandeuils, der Tochter Diderots. Auf zwei längeren Reisen nach Spanien betreibt er groß angelegte Studien der Baskischen Kultur und Sprache, die er jedoch nie vollständig ausarbeitet. Ein Ausschnitt daraus wird unter dem Titel *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelt der vaskischen Sprache* 1821 veröffentlicht.

Im Sommer 1801 kehrt Humboldt mit seiner Familie nach Berlin zurück, um wenig später das Angebot, preußischer Vertreter am päpstlichen Stuhl in Rom zu werden, anzunehmen. Rom mit seinen Kunstschatzen und seiner antiken Kultur übt auf Humboldt große Faszination aus, wie sich aus zahlreichen Briefen entnehmen lässt. Es entsteht das Fragment *Latium und Hellas oder Betrachtungen über das classische Altertum* (1806). Der Tod seines Freundes Schiller 1805 versetzt Humboldt in tiefe Trauer. Davon zeugt die Schrift *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*, die Humboldt der Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Schiller 1830 als *Vorerinnerung* vorausschickt.

Nach dem Untergang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verlässt Humboldt 1808 Rom und lässt sich in Tegel nieder. Im Zuge der preußischen Reformen ernennt der Freiherr vom Stein Humboldt zum Geheimen Staatsrat und Direktor der Sektion für Kultus und Unterricht. Humboldt initiiert eine umfassende Reform des gesamten preußischen Bildungswesens und bringt die Gründung der Berliner Universität mit auf den Weg.

1810 tritt Humboldt von seinem Amt zurück und geht als preußischer Gesandter nach Wien. Nach Napoleons Niederlage in den sogenannten Befreiungskriegen vertritt Humboldt im Rahmen der Friedensverhandlungen die Interessen Preußens und Österreichs. Im Zuge der Restauration kritisiert Humboldt als Liberaler die Politik Metternichs; 1817 versetzt man ihn auf einen unbedeutenden Botschafterposten nach London. Humboldt wird 1818 der Posten des Ministers für ständische Angelegenheiten angeboten. Im Jahr seiner Amtseinführung verabschieden Preußen und Österreich die „Karlsbader Beschlüsse“, die jegliche liberalen Bestrebungen unterdrücken; Humboldts Kampf für eine libe-

rale Verfassung ist im Zuge der Restauration zum Scheitern verurteilt. Seine energische Kritik an der „Demagogen-Verfolgung“ führt schließlich am 31. Dezember 1819 zu seiner Entlassung.

Die letzten Jahre seines Lebens verbringt Humboldt als Privatgelehrter wieder auf Schloss Tegel, wo er sich hauptsächlich sprachwissenschaftlichen Studien widmet, die ihn zum Begründer der vergleichenden Sprachwissenschaft und Sprachforschung machen. Nach mehreren Vorarbeiten schreibt er in den Jahren 1830 – 1835 die Abhandlung *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830 – 1835), die 1836, unmittelbar nach seinem Tod im Jahr 1835, als Einleitung des Werkes *Über die Kawisprache auf der Insel Java* erscheint.

2. Einleitung

a. Zum philosophiehistorischen und ideengeschichtlichen Ort des Humboldtschen Denkens

Ende des 18. Jahrhunderts, als das Fortschrittsverständnis der Moderne in der Philosophie Kants seinen intellektuellen Höhepunkt erreicht, beginnt die Selbstwahrnehmung der Moderne als Krisenzusammenhang, wird die „neue Zeit“ im Lichte der dem Geist der Kritik zugeschriebenen Defizite wahrgenommen. Dass in dem von der Weimarer Klassik emphatisch propagierten Bildungshumanismus Verlust Erfahrungen aufgearbeitet werden, ist aus der Sicht unserer Gegenwart, die gelernt hat, die Bildungsidee in erster Linie als Kompensation der politischen Ohnmacht des Bürgertums zu lesen, nicht leicht zu sehen.

Gerade Wilhelm von Humboldt, dem die maßgebliche Ausarbeitung der Idee umfassender Bildung zu verdanken ist, geht von zeitkritischen Impulsen aus, die das 19. Jahrhundert mit seinem affirmativ zum Kulturgut erhobenen Bildungsverständnis schließlich vergessen hatte. In diesen Kontext von Zeitkritik, die den Verkürzungen des Rationalitätsverständnisses der Aufklärung entgegenzutreten verlangt, um das Fortschreiten der Menschheit befördern zu können, ist auch Humboldts Geschlechtertheorie zu stellen, die konstitutiver Bestandteil seiner Bildungstheorie ist. In Humboldts Aufweis der Polarität des Männlichen und des Weiblichen spiegelt sich auf überraschende Weise die Gewinn- und Verlustbilanz der Epoche.

Den geschichtsphilosophischen Rahmen seiner kulturkritischen Überlegungen bildet das der Zeit vertraute triadische Schema der Menschheitsgeschichte, in dem die gegenwärtige Epoche als die der „blossen Cultur“ gekennzeichnet wird, die der Phase der „blossen Natur“ folgt und die ihrerseits in einer zukünftigen Epoche „vollendete[n]r Bildung“ aufgehoben wird (Über Goethe, 305). Die gegenwärtige Phase bloßer, der Natur entgegengesetzter Kultur ist zu verstehen als die der einseitigen „Ausbildung des Verstandes“, die in einem „Mangel an Einheit“ resultiert (vgl. Briefe). Der Verstand, befreit von der in der Vormoderne sinn- und richtunggebenden Idee eines umgreifenden Zwecks, der auch die Natur umfasst, setzt sich diese als das schlechthin Andere entgegen und macht sie zum Dinglichen, zum qualitätslosen, bloß quantifizierbaren Stoff. Damit

entsteht eine Gefahr, die in der für die empirische Erkenntnis unabdingbaren Empfänglichkeit für den Stoff liegt: die Gefahr des Selbstverlustes. Die Verstandestätigkeit zerfällt in ebenso viele unterschiedliche Verrichtungen, als der Stoff mögliche Gegenstände der Erfahrung bietet. Das erkennende Subjekt droht selber zu verdinglichen; in der notwendigen Selbstentfremdung, welche die Empfänglichkeit für den Stoff mit sich bringt, geht die formierende Tätigkeit des Verstandes verloren. Wie kann – fragt Humboldt – der Gefahr begegnet werden, „in dieser Entfremdung nicht sich selbst [zu] verliere[n]“. (Versuch, 284) Grundsätzlich kommt es darauf an, Rezeptivität und Aktivität zu integrieren, eine beide umfassende harmonische Einheit herzustellen. Entsprechend formuliert Humboldt voregreifend seine programmatische Suche: „Was also der Mensch notwendig braucht, ist bloss ein Gegenstand, der die Wechselwirkung seiner Empfänglichkeit mit seiner Selbstthätigkeit möglich mache“ (Versuch, 285).

Das Bedürfnis, auf höherer Ebene jene Einheit wiederherzustellen, die in der ersten Phase der Menschheit als „bloße Natur“, als ihrer selbst nicht bewusste Einheit der Phase der bloßen Kultur, des Verlustes der Einheit in der einseitigen Ausbildung des Verstandes vorausging, stammt aus jenen Krisenerfahrungen, die das Denken der Epoche bewegte und für die der junge Hegel im Gefolge Schellings (Horstmann 2004, 15ff.) den Begriff der Entzweiung prägte (vgl. Differenzschrift, 20). Bewegt sich das Denken im Geist der Kantischen Kritik in Entgegensetzungen von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Verstand, Verstand und Vernunft, theoretischer und praktischer Vernunft, „weicht die Macht der Vereinigung [auch] aus dem Leben der Menschen“ (Differenzschrift, 22). Aus den mannigfachen Entzweiungen sehen die Tübinger Stifter Schelling und Hegel „das Bedürfnis der Philosophie“ entspringen; und in einer den subjektiven Idealismus Kants überwindenden spekulativen Systemphilosophie erkennen sie die zerstörerische Entzweiungen heilende „Macht der Vereinigung“.

Humboldt hingegen setzt anders an: Sein Interesse gilt dem Leben des Menschen, und die Kraft, sich nicht in der „Entfremdung zu verlieren“, sucht er im menschlichen Leben und seinen kulturellen Manifestationen selbst. Dahinter steht freilich ein Denken, das im Rückgriff auf ein philosophisches Konzept von organischem Leben die Versöhnungs- und Vereinigungsmotive der nachfolgenden Generation präfiguriert, ohne deren Anstrengungen, ein philosophisches System zu errichten, zu teilen. Am Lebendigen als Einheit von Körper und Seele, von Einheit und Vielheit, von Stoff und Form, hat sich das Denken zu orientieren, um den das Humane bedrohenden Spaltungen der Gegenwart entgegenarbeiten zu können. Das Prinzip der organischen Natur bestimmt Humboldt im Gefolge der Göttinger Schule (Wolff, Blumenbach) als Lebenskraft; deren Modifikation, der Bildungstrieb, vollbringt mit der Erweckung roher Materie zum Leben ebenso wie mit der Ausbildung und Erhaltung des Lebendigen eine der menschlichen Tätigkeit und ihrem höchsten Produkt, der Kunst, analoge Leistung (vgl. Geschlechtsunterschied, 328). Für Humboldt verspricht der Anschluss an Kants *Kritik der Urteilskraft* Möglichkeiten, die Dualismen von Natur und Kunst, von Sinnlichkeit und Verstand zugunsten eines integrativen, als organisches Leben konzipierten Ganzen zu überwinden.

Die *Kritik der Urteilskraft* bietet mit der Thematisierung der Übereinstimmung von Natur und Kunst als Gegenstände der reflektierenden Urteilskraft entscheidende Vorlagen für diese Programmatik: „Schöne Kunst“, definiert Kant in der Überschrift des § 45, „ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint“. (KdU, B179) Diesem

Gebiet begegnet die reflektierende Urteilskraft als „besonderes“ Erkenntnisvermögen zwischen Verstand und Vernunft mit einem eigenen Prinzip a priori. Dies ist die Idee der Zweckmäßigkeit, die freilich nur regulative Bedeutung hat: der Gegenstand wird beurteilt, als ob ein zwecksetzendes Prinzip ihm eine einheitliche, zweckmäßige Gestalt verliehe. Kant unterscheidet zwei Formen der Beurteilung des Gegebenen nach der Idee des Zwecks: die ästhetische Urteilskraft ist das Vermögen, die formale (subjektive) Zweckmäßigkeit durch das Gefühl der Lust und Unlust zu beurteilen. Die „teleologische“ Urteilskraft ist das Vermögen, die „reale“ (objektive) Zweckmäßigkeit durch Verstand und Vernunft zu beurteilen. Die ästhetische Zweckmäßigkeit bezieht sich auf das Verhältnis der Form des Angeschauten zum Erkenntnisvermögen derart, dass das Angeschauten als schön oder erhaben beurteilt wird. Eine objektive Zweckmäßigkeit nimmt die Urteilskraft an, wenn es um Naturdinge geht, bei denen Ganzes und Teile wechselseitig voneinander Mittel und Zweck sind, d. h. bei Organismen. In beiden Fällen unterstellen wir im Urteil eine Zweckmäßigkeit, ohne doch ein zweckvoll handelndes Subjekt anzunehmen. Die „objektive“ Zweckmäßigkeit der organischen Natur bringt schon Kant in Verbindung mit dem Gedanken eines „Bildungstribs“, erlaubt dieser doch die „Selbsterzeugung“ sowohl als Gattung wie als Individuum zu denken (vgl. KdU, B373).

Für seinen Versuch, die Hinweise der *Kritik der Urteilskraft* fruchtbar zu machen, greift Humboldt nun vorkritische Philosopheme auf: im Rückgriff auf Leibniz wird das, was bei Kant bloß regulatives Prinzip der Urteilskraft ist, – das für Kunst und Natur gleichermaßen in Ansatz gebrachte Prinzip der Zweckmäßigkeit – im Sinne einer real wirksamen Kraft erneut ontologisiert. Nach Leibniz' *Monadologie* ist jedes Seiende, das an und durch sich selber ist, ein schlechthin Einfaches, Unteilbares: also Individuum, Monade. Die einfachen Substanzen sind als Kräfte zu denken, deren Wirksamkeit darin besteht vorzustellen. Monaden sind demnach geistige Entitäten. Sie sind als jeweils in sich völlig Selbständige gegeneinander abgeschlossen („fensterlos“), ein Verhältnis kausaler Art zwischen ihnen ist also nicht denkbar. Veränderungen ihres Vorstellungszustandes sind Folgen der Äußerung ihrer Kraft, die teleologisch auf Selbstvervollkommnung im Sinne zunehmender Klarheit und Deutlichkeit der ihr angeborenen dunklen bzw. verworrenen Perzeptionen ausgerichtet ist. Obwohl „fensterlos“, drückt jede Monade gleichzeitig die Perzeptionen aller übrigen aus. Denn – so die These von der prästabilierten Harmonie – durch den göttlichen Schöpfer sind die das Universum spiegelnden Perzeptionen aller Monaden so in Einklang gebracht, dass jede Veränderung der einen den Vorstellungszustand aller übrigen repräsentiert. Entsprechend ist jede Monade ein Mikrokosmos, der die Welt auf je individuelle Weise repräsentiert.

Humboldt verbindet also die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* eröffneten Möglichkeiten der Versöhnung des Entgegengesetzten, der Entgegensetzung von Verstand und Sinnlichkeit im Medium des Schönen einerseits und des Gegensatzes von Kunst und Natur unter dem Prinzip der Zweckmäßigkeit andererseits mit einer auf Leibniz zurückgreifenden Ontologie der entelechialen Kraft zu einer Geistiges und Natürliches umgreifenden Konzeption des organischen Lebens.¹ Als höchstes Prinzip der organischen Natur reklamiert Humboldt die Differenz der Geschlechter, um die in der Dynamik der

¹ Welche Bedeutung die für die Göttinger Schule bestimmende Tradition des Neovitalismus für die Humboldtsche Konzeption des Lebens hat, kann hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Sicher

geschlechtlich bestimmten Kräfte liegenden Potentiale zur Überwindung von Entzweigung und Entfremdung zur Geltung zu bringen und so die dem Endlichen möglichen Weisen der Vollkommenheit als Ideal vorzuzeichnen. Die Kategorie „Geschlecht“ wird für Humboldt zum Paradigma einer Einheit, die im Durchgang durch Entzweigung und d. h. Endlichkeit, Ganzheit und d. h. Unendlichkeit erreicht; Einheit im prägnanten Sinne ist nicht ein den Differenzen entgegengesetztes Produkt der Abstraktion, sondern aktive, das Differente erhaltende Vereinigung, also eine Mannigfaltigkeit und Einheit vereinigende höhere Einheit. Es ist die vernünftige Einsicht in das Ideal einer in differente Geschlechter getrennten Menschheit, die den Entwurf einer neuen, die Praxis leitenden Sozialordnung ermöglicht. Und es ist vornehmlich diese Praxis selbst, nicht aber das die Selbstbewegung des Begriffs erfassende System der Philosophie, von der Humboldt die Heilung der Entzweigungen der Moderne und den wahren Fortschritt der Menschheit erwartet.

b. Humboldts Geschlechtertheorie: Zur Auswahl der Texte und zu ihrem Stellenwert

Humboldt handelt von Geschlechtertheorie im Kontext der Naturphilosophie, der Ästhetik (vgl. v. a. Form; Woldemar), der Anthropologie (vgl. v. a. Anthropologie; Theorie) und der Staatsphilosophie. Entscheidend zur Kennzeichnung des Gesamtansatzes einer als Prinzip der organischen Natur in Ansatz gebrachten Kategorie Geschlecht ist der Text *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* von 1795, der darum hier zuerst behandelt wird (vgl. 3.). Aus diesem Text sind auch die für die Anthropologie und Staatsphilosophie maßgeblichen Bestimmungen von Weiblichkeit und Männlichkeit in ihrem dynamischen, auf Erzeugung einer idealen, unverkürzten Einheit des Gegensätzlichen gerichteten Wechselwirkungsverhältnis zu gewinnen. In welcher Weise die Differenz der Geschlechter zur Vollkommenheit des Menschseins durch Schönheit als Vollkommenheit in der Erscheinung beiträgt, führt die im gleichen Jahr entstandene Schrift *Über die männliche und weibliche Form* näher aus, deren wichtigste Resultate ergänzend zu berücksichtigen sind. Die relevanten Lehrstücke der Anthropologie werden im Kontext der Staats- und Gesellschaftstheorie (vgl. 4.) erörtert, sodass auf die gesonderte Beschäftigung mit diesen Texten hier verzichtet wird.

ist jedenfalls, dass Humboldt durch seine Lehrer, z. B. Blumenbach, damit vertraut war. Vgl. Lenoir 1980, Lenoir 1981, Reill 1990.

3. Naturphilosophie und Ontologie: Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur (1795)

a. Einleitung

Die Abhandlung *Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur* – zur gleichen Zeit wie der Aufsatz *Über die männliche und weibliche Form* entstanden – wurde Anfang 1795 beendet und erschien mit diesem zusammen im gleichen Jahr im ersten Band von Schillers *Horen*. (vgl. GS, Bd. 1, 435ff.) Anders als der Titel erwarten lässt, handelt es sich bei dieser Abhandlung nicht um eine spezielle naturphilosophische, mithin regionalontologische oder sogar biologische Untersuchung zur Geschlechterdifferenz. Denn Natur ist hier weder im Gegensatz zu Geist als die Sphäre des belebten oder unbelebten Körperlichen verstanden, noch im Gegensatz zum Hergestellten als das von sich her Seiende. Humboldts Konzeption der organischen Natur liegt gerade auf die Überwindung der tradierten Gegensätze von Körper und Geist, Sinnlichkeit und Verstand bzw. Vernunft: das Faktum des Lebendigen beweist die Einheit des Entgegengesetzten und in einer an diesem paradigmatischen Seienden sich ausrichtenden Ontologie ist Natur als Leben, und d. h. als integrales Ganzes heterogener Teile zu denken, die jedoch durch einheitliche Kräfte und Gesetze bestimmt sein sollen. Es ist „unläugbar, dass die physische Natur nur Ein grosses Ganze mit der moralischen ausmacht, und die Erscheinungen in beiden nur einerlei Gesetzen gehorchen.“ (Geschlechtsunterschied, 314) Genauer ist das Verhältnis dieser gleichgesetzlichen Teile wie folgt zu bestimmen: einerseits ist das Körperliche bzw. Sinnliche Ausdruck, Spiegel des Geistigen (vgl. Geschlechtsunterschied, 313f.), sodass sich dieses in jenem zu erkennen vermag; andererseits ist das Geistige „der Sprössling“ des Körperlichen bzw. Sinnlichen, d. h. Geistiges geht durch Verfeinerung und Höherentwicklung aus diesem hervor. Kennzeichnend für Humboldts Lebensphilosophie ist ein holistischer Ansatz, der das Subjektive und das Objektive der Erkenntnis oder – besser gesagt – alle subjektiven Weisen des Auffassens ineins mit ihren Gegenständen als Teile des einen lebendigen, sich selbst erzeugenden und erkennenden Ganzen der Natur zu verstehen sucht. Diesem Ansatz gemäß sind die Leistungen des Menschen, seine kognitiven ebenso wie seine poetischen und praktischen in Analogie zu den allgemeinen Strukturen lebendiger Aneignung und Hervorbringung zu deuten, und zwar so – wie Humboldt in Anlehnung an Platons *Politeia* ausführt – dass der Mensch in der größeren Ökonomie der Gesamtnatur sein Eigenes leichter als im direkten Blick auf sich selbst zu erkennen vermag (vgl. Geschlechtsunterschied, 314).

Für dieses lebendige Ganze reklamiert Humboldt nun Geschlechtlichkeit als essentielles Prinzip seines Seins und Werdens: ohne den Begriff des Geschlechts wäre die Natur nicht Natur (vgl. Geschlechtsunterschied, 311) – so die radikale These. Der Begriff des Geschlechts „in seiner völligen Allgemeinheit“ bezeichnet dabei nichts anderes, „als eine so eigentümliche Ungleichartigkeit verschiedener Kräfte, dass sie nur verbunden ein Ganzes ausmachen, und ein gegenseitiges Bedürfnis, diess Ganze durch Wechselwirkung in der That herzustellen.“ (Geschlechtsunterschied, 312)

Die Grenzlinien werden also neu bestimmt: Geistiges wird in die Sphäre des Lebens einbezogen, und dieser Bereich der schöpferischen, organischen Natur (vgl. Geschlechtsunterschied, 330) wird von der nach mechanischen Gesetzen wirkenden Sphäre des bloß Materiellen abgegrenzt (vgl. Geschlechtsunterschied, 328ff.). Zwischen diesen Sphären besteht ein Verhältnis dynamischer Subordination: Die durch Lebenskraft als ihr genuines Prinzip definierte organische Natur ordnet sich in unaufhörlichem Kampf die Materie unter (vgl. Menze 1993).

b. Die Notwendigkeit geschlechtlicher Differenzierung in der Natur

Endliche Kräfte sind als organische Kräfte an einen Körper gebunden, mit dem sie in Wechselwirkung stehen. Organische Kräfte sind demnach wirkend und leidend zugleich, wobei Leiden jedoch nicht als reine Passivität, sondern als Rückwirkung, d. h. als durch anderes Wirken bedingtes eigenes Wirken zu denken ist. Von diesem Begriff der organischen Kraft aus entwickelt Humboldt zunächst im Anhalt an das natürliche Phänomen der Zeugung folgendes Argument für die Notwendigkeit geschlechtlicher Differenzierung: Ist das Erzeugte dem Erzeugenden ähnlich, was zu unterstellen ist, dann setzt die Erzeugung organischer, durch Wirkung und Rückwirkung bestimmter Wesen, Kräfte voraus, die ihrerseits durch Wirkung und Rückwirkung bestimmt sind, und zwar nicht bloß potentiell, sondern aktuell. Sofern eine Kraft nicht zur selben Zeit durch gegensätzliche Zustände bestimmt sein kann, ist es unmöglich, dass eine endliche Kraft unmittelbar eine andere endliche Kraft erzeugt. Um neues Leben hervorzubringen, sind zwei ungleichartige, verschieden bestimmte Kräfte erforderlich. Geschlechtliche Differenzierung ist mithin für Humboldt Signum der Endlichkeit organischer, leibgebundener Kräfte, deren aktives und passives Vermögen nur im Nacheinander der Zeit realisierbar ist. „Hier nun beginnt der Unterschied der Geschlechter: Die zeugende Kraft ist mehr zur Einwirkung, die empfangende mehr zur Rückwirkung gestimmt.“ (Geschlechtsunterschied, 319)

Die Identifizierung von „zeugend/wirkend“ mit männlich bzw. von „empfangend/rückwirkend“ mit weiblich lässt das alte aristotelische Muster der Geschlechterdifferenz anklingen. Diese Traditionslinie wird noch deutlicher, wenn die männliche Kraft als Form bzw. Seele und die weibliche Kraft als Stoff gekennzeichnet wird (vgl. Geschlechtsunterschied, 324f.). Die Substanz der aristotelischen Geschlechtertheorie ist jedoch grundlegend revidiert. In Humboldts Konzeption der Geschlechterdifferenz ist die Kluft zwischen weiblichem Stoff und männlicher Form insofern überwunden, als sich beide Kräfte gar nicht hinsichtlich ihres Vermögens unterscheiden, in diesem Bezug sind sie vielmehr gleich. Verschieden ist allein die Richtung ihres Wirkens, und d. h., bloß die Orientierung auf Wirkung oder Rückwirkung differiert. Der Gedanke der prinzipiellen Gleichheit männlicher und weiblicher Kraft in dem Sinne, dass jede Kraft der Wirkung und Rückwirkung fähig ist, so jedoch, dass in der männlichen Kraft das Moment des Wirkens, in der weiblichen das Moment der Rückwirkung primär ist, ist in Humboldts Geschlechterkonzeption von eminenter Bedeutung: Nur weil jede Kraft prinzipiell als Ganzes von Momenten konstituiert ist, wird ihre vereinseitigende Zuständlichkeit als Mangel empfunden und so zum Grund eines Bedürfnisses oder

einer Sehnsucht, sich mit dem komplementären Part zu verbinden, um die als Anlage gegebene Ganzheit auch aktual herzustellen. Mit diesem Gedanken adelt Humboldt die Vereinigung der Geschlechter als innige und notwendige Verbindung, die sich nicht einem äußeren Zweck wie dem der Fortpflanzung, sondern der inneren Beschaffenheit des Wesens der Verbundenen verdankt (vgl. Geschlechtsunterschied, 313, 321). Zugleich wird die Grundverfassung des endlichen Seienden weiter erhellt; Geschlechtlichkeit ist definiens des Endlichen und zugleich Ausdruck und Ermöglichungsgrund der diesem möglichen Unendlichkeit: Als Einheit des Wirkens und Rückwirkens ist das organische Seiende der Anlage nach Einheit des Gegensätzlichen und insofern der Möglichkeit nach immer schon über das Einseitige und Endliche hinaus; aus der in seinem aktualen Vollzug unvermeidlichen Vereinseitigung gewinnt es sich nur durch die Verbindung mit anderem zurück zu höherer produktiver Einheit des Gegensätzlichen.

Wenn aber ohne den Begriff des Geschlechts Natur überhaupt unmöglich ist, ist die Bedingtheit der Natur als solcher durch die Wechselwirkung der Geschlechter auch unabhängig davon, wie der Zweck der Fortpflanzung erreicht wird, nachzuweisen (vgl. Geschlechtsunterschied, 322). Dazu rekurriert Humboldt auf die Vorstellung einer das unendliche Wirken der Natur als ganzer ermöglichenden Kraft, ohne diese als real existierend zu unterstellen. Gefordert ist zunächst, diese Kraft der Natur als unbeschränkt zu denken, und zwar sowohl im Sinne zeitlicher Unaufhörlichkeit ihrer Wirksamkeit als auch im qualitativen Sinne unausgesetzter Entwicklung zum Besseren (vgl. Geschlechtsunterschied, 312, 316). Wenn aber nun faktisch nur endliche, und d. h. als weiblich bzw. männlich bestimmte Kräfte existieren, kann die uneingeschränkte Kraft der Natur selbst nur als aus einem bestimmten Verhältnis dieser endlichen Kräfte resultierend gedacht werden.

Isoliert man im Gedankenexperiment die Kräfte voneinander, zeigt sich: das Wirken jeder Kraft für sich würde Natur im oben beschriebenen Sinne unmöglich machen. Uneingeschränktes Wirken männlicher Kraft führt zu Trennung und Zerstörung, uneingeschränktes Wirken weiblicher Kraft zu untätiger Beharrlichkeit unterschiedsloser Einheit. Die als reine Wirksamkeit oder Energie gefasste männliche Kraft ist Prinzip der Zerstörung in mehrfachem Sinne: sie zerstört ohne Rücksicht auf seine Eigenheit den mit ihr zu vereinigenden Stoff; sie zerstört, was sich ihr entgegenstellt, und tendiert durch unausgesetztes Tätigsein zur Selbstzerstörung. Die sanftere, als Rückwirkung bestimmte weibliche Kraft hingegen ist Prinzip der Erhaltung und Verbindung: sie schont die zu assimilierende Materie in ihrer Besonderheit und erhält sich selbst in minder intensiver, aber ausdauernder Tätigkeit.

Nur die Wechselwirkung von männlicher und weiblicher Kraft ermöglicht die Unbeschränktheit der Natur. Dabei sind zwei Aspekte zu unterscheiden: zum einen geht es um den Modus des Wirkens, zum anderen geht es um die Effekte der Wirksamkeit. Zum ersten Punkt heißt es: „Indem nun alles Männliche *angestrengte Energie*, alles Weibliche *beharrliches Ausdauern* besitzt, bildet die unaufhörliche Wechselwirkung von beiden die *unbeschränkte Kraft* der Natur, deren Anstrengung nie ermattet, und deren Ruhe nie in Untätigkeit ausartet.“ (Geschlechtsunterschied, 325) Wechselwirkung bedeutet hier einen die jeweiligen Nachteile einer Art der Wirksamkeit kompensierenden Wechsel, aber nicht ein gegenseitiges Aufeinanderwirken (vgl. Geschlechtsunterschied, 323).

Im zweiten Fall aber ist von einem solchen gegenseitigen Aufeinanderwirken die Rede, dem sich die Einschränkung der jeweils anderen Kraft und damit die Verhinderung ihres für das Ganze bedrohlichen Endzwecks verdanken soll: „[N]ur die Verbindung der Eigenthümlichkeiten beider Geschlechter bringt das Vollendete hervor [...]. Die höchste Einheit erfordert allemal zwei entgegengesetzte Richtungen. Da die Einheit überhaupt nur dann Werth hat, wenn sie aus der Fülle, nie aber, wenn sie aus der Armuth entspringt; so darf die Stärke und Ausbildung der einzelnen Theile nicht minder gross seyn, als die Innigkeit des Zusammenhangs aller. Allein um das Einzelne zu üben, wird Trennung erfordert, und eben diese Trennung schränkt die Möglichkeit der Verbindung ein. Da nun das eine Geschlecht jene, das andre diese mehr begünstigt, so befördern beide, indem sie einander entgegenwirken, gemeinschaftlich die wunderbare Einheit der Natur, welche zugleich das Ganze aufs innigste verknüpft, und das Einzelne aufs vollkommenste ausgebildet zeigt.“ (Geschlechtsunterschied, 327f.)

Die nur durch Vernunft erfassbare Totalität der Natur (vgl. Geschlechtsunterschied, 323) stellt sich in concreto als Einheit von Leben und Tod dar: wie die Erhaltung des Lebens überhaupt durch Entstehen und Vergehen verschiedener Individuen, so vollzieht sich analog die Erhaltung des Individuums selbst als unaufhörlicher Tod und Wiedererzeugung (vgl. Geschlechtsunterschied, 322).

c. Zusammenfassung

Die Geschlechter sind auch von Humboldt als *complementa ad totum* konzipiert und die Zuschreibung von männlichen und weiblichen Attributen hält sich weitgehend an traditionelle Muster. Platonistischen Vorstellungen folgt der Gedanke, dass jedes Geschlecht nur als einseitige Ausrichtung einer ursprünglichen Einheit zu denken ist, sodass die Sehnsucht nach dem anderen nur die Suche nach dem nicht realisierten Eigenen ist. Seinem holistischen Ansatz entsprechend sieht Humboldt die Eigentümlichkeiten der Geschlechter mit jeweils bestimmten Wirkungen, den sie auf die Erkenntnisweisen des Menschen machen, verknüpft. Weibliches spricht Sinne und Phantasie, Männliches den Verstand an. „Alles Männliche [...] ist mehr aufklärend, alles Weibliche mehr rührend.“ (Geschlechtsunterschied, 327) Wie die Verbindung der Geschlechter in der Gesamtnatur das Vollendete hervorbringt (vgl. ebd.), so ist das Vollendete des Menschseins als die allein der Vernunft zugängliche, das Leben leitende Idee der Verknüpfung beider Eigenschaften zu fassen (vgl. ebd.). „Soll der Mensch zu dem Ideale gelangen, das die Vernunft ihm vorschreibt; so muss der Mann seine natürliche Thätigkeit an ein festes Gesetz binden, das Weib die Gesetzmässigkeit, welche es seinem Wesen eingeprägt fühlt, durch innre Antriebe mit Thätigkeit beleben.“ (Geschlechtsunterschied, 332) Das Ideal des Menschseins ist mithin der Androgyne; dem Weiblichen aber bleibt der Vorzug, dem Ideal näher zu sein als das Männliche. Wenn Einheit als Ursprung und Telos des unendlichen Lebens ausgezeichnet ist, sind die weiblichen Kräfte als das „eigentlich verknüpfende Band in dem Ganzen der Natur“ (Geschlechtsunterschied, 331) als endliche Repräsentantinnen der Natur und – wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird – des Ideals der Menschheit zu würdigen.

4. Humboldts Staatstheorie: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792)

a. Einleitung

In seiner Auseinandersetzung mit dem Konservativen Friedrich Gentz über die französische Revolution entstand in Form eines Briefes an Gertz vom 9.1.1792 der Nukleus der *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*; angeregt durch seine Diskussionen mit Karl Theodor von Dalberg von Anfang bis Mitte 1792 ergänzte und überarbeitete Humboldt die bereits vorliegenden Materialien (vgl. GS, Bd.1, 432f.). Das im Juli 1792 druckfertig erstellte Manuskript fand aus Gründen der Zensur keinen Verleger; mit Ausnahme von Teilveröffentlichungen in Schillers *Neuer Thalia* kam zu Humboldts Lebzeiten keine Publikation zustande. Die erst 1851 veröffentlichte Schrift gewann schnell großen Einfluss: vor dem Hintergrund der gescheiterten Revolution von 1848 wurde sie in Deutschland als Manifest des Liberalismus (vgl. Beiser 1992, 13–26; 111–137) gefeiert; in England wurde sie zur entscheidenden Anregung für John Stuart Mills *On Liberty*, in Frankreich beeinflusste sie das liberale Denken Edouard Laboulayes.

Humboldts sogenannte „Staatsschrift“, der Prototyp des deutschen liberalen Denkens, opponiert wie alle Versionen des Liberalismus gegen den Paternalismus, der auf der Basis des Naturrechts einen von Gott eingesetzten Herrscher anerkennt, dessen Aufgabe in der Herstellung einer gerechten und glücklichen Gemeinschaft von Menschen auf Erden besteht. Humboldts Staatstheorie begründet sich in einer auf harmonische Bildung des Menschen als letzten Zweck zielenden Anthropologie, daher spricht man zurecht von einem ästhetischen Liberalismus (vgl. Vogel 1982).

Auf dem Boden dieser bildungstheoretisch ausgerichteten Anthropologie entsteht eine Neufiguration von öffentlicher und privater Ordnung, die für Humboldts politische Philosophie grundlegende Verschiebungen der Parameter europäischer Sozialordnung erkennen lässt: die Bedeutung des Staates für das Menschsein wird herabgesetzt, um die der Gesellschaft als nichtpolitischer Vergemeinschaftung von Menschen, deren Urform für Humboldt die Verbindung von Mann und Frau darstellt, eminent aufzuwerten.

Humboldt entfaltet seine Philosophie des Staates auf zwei Ebenen: zum einen geht es um eine Untersuchung der Vernunftkonzeption des Staates, zum anderen entwickelt er eine geschichtsphilosophische Perspektive, in der die Bedingungen ihrer Realisierung in der eigenen Gegenwart reflektiert werden. Insgesamt kommt es Humboldt darauf an, einen integrativen, die Theorie und ihre Verwirklichung nach Maßgabe der historischen Voraussetzungen in sich befassenden Ansatz vorzulegen, der sich als komplexes philosophisches Programm einer Politik des Fortschritts durch Reform begreift (vgl. Versuch, 236ff.). Motiviert ist dieses mit dem Schillerschen vergleichbare Vorgehen durch kritische Bezugnahme auf die unmittelbare Erfahrung der französischen Revolution: die mit universalem Anspruch auftretenden emanzipativen Forderungen der Vernunft sind für Humboldt unter Berücksichtigung der jeweiligen konkreten historischen Bedingungen zu modifizieren und nur unter Einbeziehung des kulturellen Entwicklungsstandes sinnvoll zu verwirklichen. Dem konkreten Menschen Rechnung zu tragen, ist ein Desiderat, dessen Rationalität auf dem Boden einer die Verabsolutierung der Vernunft

korrigierenden Anthropologie Leibnizianischer Provenienz einsichtig wird. Der Mensch ist konzipiert als Kraft, die sich grundsätzlich im Austausch mit der vorgegebenen Welt realisiert und in ihrem Inneren durch diese Wechselwirkung mit äußeren Gegebenheiten bestimmt ist – Vernunft ist daher unabdingbar situiert. Als vernünftiges, Zwecksetzendes Wesen hat der Mensch die ihn in seinem Denken und Handeln prägenden, äußeren Faktoren natürlicher und gesellschaftlicher Art einzubeziehen, um angemessen und erfolgreich so agieren zu können, dass das Telos einer Annäherung von Vernunftideal und Wirklichkeit erreicht wird. Politik erscheint so als zweckrationales Handeln, das die durch die Vernunft bestimmten Zwecke nach Maßgabe der konkreten Verhältnisse zu realisieren hat.

b. Zur Vernunftkonzeption des Staates

Für Humboldts Staatstheorie ist die zentrale Frage klassischer Staatslehren, wie der Staat als Form von Herrschaft legitimierbar ist und welche Verfassung eine solche legitime Herrschaftsform anzunehmen hat, sekundär. Primär geht es um die Frage, „zu welchem Zweck die ganze Staatseinrichtung hin arbeiten, und welche Schranken sie ihrer Wirksamkeit setzen soll.“ (Versuch, 99) Fragen der Einrichtung des Staates, der „Bestimmung des herrschenden und dienenden Teils der Nation und alles dessen, was zur wirklichen Einrichtung der Regierung gehört“, betreffen für Humboldt nur die Wahl der adäquaten Mittel für den durch die Bestimmung seiner Tätigkeit definierten Staatszweck und sind daher diesem gegenüber nachgeordnet (vgl. Versuch, 157, 180).

Bezüglich des Zwecks staatlicher Tätigkeit stellt sich die Alternative: Entweder richtet sich staatliche Tätigkeit auf Erhaltung innerer und äußerer Sicherheit oder auf das traditionelle Ziel des *bonum commune*, der Erhaltung bzw. Mehrung des Wohls der Bürger (vgl. Versuch, 99f.). Zu entscheiden ist die Frage nach dem Zweck des Staates für Humboldt nur am Richtmaß der Bestimmung des Menschen.

Den Endzweck des Menschen bestimmt Humboldt der Tradition der Leibniz-Wolff-Schule folgend als Vervollkommnung, genauer als „höchste und proportionirlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen.“ (Versuch, 106) Die maximale Ausbildung von Kräften, so jedoch, dass sie sich zu einem harmonischen Ganzen fügen, setzt nach Humboldt zweierlei voraus: Freiheit und „Mannigfaltigkeit der Situationen“ (ebd.). Unter Freiheit ist nicht nur negativ die Absenz von äußerem Zwang, sondern auch positiv die selbstbestimmte Wirksamkeit der Individuen zu verstehen. Weil die Individuen als solche beschränkt sind, erstens indem sie sich auf mehrere Gegenstände richtend ihre innere Energie schwächen und zweitens indem sie nicht die ganze Fülle menschlicher Vollkommenheit, sondern nur einen Teil repräsentieren, bedarf es zur Erreichung des Ideals maximaler Bildung zweierlei: das Individuum hat seine je und je entwickelten Kräfte in den Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überspannenden einen Lebenszusammenhang zu integrieren, um damit seine inneren Potentiale zu steigern. Diese durch Integration von ausgebildeten Fähigkeiten erworbene Identität nennt Humboldt Charakter. Der kontinuierlichen Anreicherung durch Vereinigung eigener sukzessiv entwickelter Kräfte korrespondiert die Bereicherung durch die von anderen ausgeprägten Vollkommenheiten im Durchgang durch eine „Mannigfaltigkeit von Situationen“. „Denn auch

durch alle Perioden des Lebens erreicht jeder Mensch dennoch nur Eine der Vollkommenheiten, welche gleichsam den Charakter des ganzen Menschengeschlechts bilden.“ (Versuch, 107) Bildung durch Aneignung fremder Vollkommenheiten vollzieht sich als Wechselspiel von Innigkeit und Selbständigkeit, von Aufgeschlossenheit für das Andere und Fähigkeit zur Verwandlung in Eigenes (vgl. ebd.).

In welchem Verhältnis stehen nun Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen zueinander? Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von äußerem Zwang ist Voraussetzung für die Wahl von geeigneten Situationen, aber erst der vermittelt ihrer gebildete Mensch kann sich seiner Freiheit, verstanden als „Möglichkeit einer unbestimmt mannigfaltigen Tätigkeit“ (Versuch, 100), bewusst werden und sich demgemäß selbst im prononcierten Sinne zum Handeln bestimmen. Bildung ist mithin Voraussetzung der Realisierung von Freiheit.

Wie bereits angedeutet, ist die Leibnizsche Ontologie, die Konzeption des Seienden als entelechiale Kraft, die Basis dieser Anthropologie und Bildungstheorie. Humboldt gibt die Vorstellung abgeschlossener Monaden, deren ausschließlich innere Tätigkeit in der Entwicklung ihrer selbst als durch Gott geschaffener individueller Substanzen besteht, auf. Das als Kraft gedachte Seiende steht für ihn in Wechselwirkung mit anderen Kräften und erst zufolge dieses Austauschs bildet es seine Individualität aus. Individualität wird damit zur Aufgabe: sie ist Resultat menschlicher Bildung und nur darin hat Bildung ihr Telos. Der Begriff Individualität wird für Humboldt zu einer der aufklärerischen Vorstellung des abstrakt allgemeinen Menschen, dessen Auszeichnung in der Vernunft besteht, entgegengesetzten, alle menschlichen Fähigkeiten würdigenden, integrativen anthropologischen Kategorie: der einzelne Mensch, das Individuum, hat sich ein Maximum der der Menschheit überhaupt möglichen Vollkommenheiten anzueignen, bildet sich also idealiter zum Menschen schlechthin, und die als Summe aller menschlichen Vollkommenheiten verstandene Menschheit kann ihrerseits als Individuum, als *ein* Mensch vorgestellt werden (vgl. Versuch, 110).

Aus diesem Vernunftbegriff des Menschen gewinnt Humboldt den entscheidenden Grundsatz für den Idealzustand des Menschen, der jeder Politik zum Grunde liegen müsse und mittelst dessen es möglich werde, den Zweck der Tätigkeit des Staates zu definieren. „Bewiesen halte ich demnach durch das Vorige, *dass die wahre Vernunft dem Menschen keinen andren Zustand, als einen solchen wünschen kann, in welchem nicht nur jeder einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst, in seiner Eigenthümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andre Gestalt von Menschenhänden empfängt, als ihr jeder Einzelne, nach dem Maasse seines Bedürfnisses und seiner Neigung, nur beschränkt durch die Gränzen seiner Kraft und seines Rechts, selbst und willkührlich giebt.*“ (Versuch, 111) Bezugnehmend auf die beiden Formen äußerer Wirksamkeit des Menschen, auf andere Menschen einerseits und auf Naturdinge andererseits, postuliert der erste Teil dieses Grundsatzes eine menschliche Ordnung maximaler Freiheit zum Zweck optimaler Ausbildung von Individualität, im zweiten Teil wird das richtige Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur bestimmt. Offenbar wird hier das ideale Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur zugleich als ein Analogon zu dem idealen Verhältnis zu seinesgleichen gesehen und von der Errichtung dieses Idealzustandes abhängig gemacht: erst wenn die freie Selbstentfaltung der Individualität erreicht ist, können die Naturgegenstände durch die Gestaltung

selbstbestimmter Individuen in ihrem Eigenwert hervortreten. Denn für die formierende Tätigkeit des gebildeten Individuums ist die Natur nicht gleichgültiges Mittel zum Zweck, sondern die Gestaltung der Naturdinge trägt der Eigenbestimmtheit des vorgefundenen Stoffs Rechnung, verleiht ihm in seiner Aneignung eine höhere Form und lässt so wie die Kunst die Schönheit des Gegenstandes erkennbar werden, damit dieses Äußere zugleich das Innere des gestaltenden Subjekts erfahrbar machen und auf dieses positiv zurückwirken kann (vgl. Versuch, 108, 127).² Angedeutet ist hiermit eine bildungstheoretische Verwandlung der Lockeschen Eigentumslehre:

Der in sein eigenes Wesen freigelassene Mensch ist auf den Naturgegenstand als sein potentielltes Eigentum in dem Sinne bezogen, dass der Gegenstand die Möglichkeit der Betätigung, also der Verwirklichung des Eigenen, der Kraft, gewährt und in dieser Eigenschaft als der Sphäre eigener Wirksamkeit unterstellt wird der Gegenstand zum Eigentum. „Nun aber hält der Mensch das nie so sehr für sein, was er besitzt, als was er thut, und der Arbeiter, welcher einen Garten *bestellt*, ist vielleicht in einem wahren Sinne *Eigentümer* als der müssige Schwelger, der ihn genießt.“ (Versuch, 114, 131) Der Entwurf eines solchen auf die Freiheit des Einzelnen abhebenden Idealzustandes ist das positive Gegenbild zu den vorgefundenen Formen abstrakt-allgemeiner Beherrschung des Menschen durch den Staat und der Natur durch wissenschaftlich-technische Großprojekte, die in jedem Fall Uniformierung und Nivellierung zur Folge haben, sodass die Menschheit der zur Erreichung ihres Endzwecks unverzichtbaren Diversität verlustig geht (vgl. Versuch, 108f.).

Aus der Anwendung dieses Grundsatzes ergibt sich nun für die Bestimmung der Wirksamkeit des Staates: Der Staat soll alles dasjenige zum Wohl der Gesellschaft tun, was diesen Grundsatz nicht verletzt, „und es würde sich unmittelbar hieraus auch die nähere Bestimmung ergeben, dass jedes Bemühen des Staates verwerflich sei, sich in die Privatangelegenheiten der Bürger überall da einzumischen, wo dieselben nicht unmittelbaren Bezug auf die Kränkung der Rechte des einen durch den andren haben.“ (Versuch, 111)³ Das aber heißt für Humboldt, dass der Staat bloß Garant der inneren und äußeren Sicherheit seiner Bürger, nicht aber Beförderer ihres Glücks zu sein hat. Denn unter „Sicherheit“ ist nichts anderes als „Gewissheit der *gesetzmässigen Freiheit*“ (Versuch, 179) zu verstehen. Der Zweck des Staates, Rechtsverhältnisse und d. h. gesetzliche Freiheit durchzusetzen, ist unabdingbare Voraussetzung freier Selbstentfaltung der Individuen, kann aber von den Individuen als solchen nicht erreicht werden (vgl. Versuch, 134, 180, 244). In Ermangelung eines eindeutigen, normativen Rechtsbegriffs bleibt es indessen für Humboldt ein unlösbares Problem, die Grenzen staatlicher Freiheitsbeschränkungen allgemeingültig zu definieren (vgl. Vogel 1982, 88). Die Notwendigkeit des Staates begründet Humboldt anthropologisch: aufgrund der Pleonexie als Quelle aller Feindseligkeiten von Menschen (vgl. Versuch 133) bedarf es eines Garanten individueller Freiheit, einer mit höchster widerspruchsloser Gewalt und höchster

² Nach Hans-Ernst Schiller folgt Humboldt in Hinsicht auf seine ökonomischen Idealvorstellungen Rousseau; d. h. er propagiert eine Gesellschaft von selbständig produzierenden Kleinbürgern (vgl. Schiller 1998).

³ Zum Grundsatz des negativen Staatszwecks vgl. Versuch, 129; zum positiven Staatszweck den Grundsatz Versuch, 134f.

richterlicher Kraft (vgl. Versuch, 134) ausgestatteten Instanz. Humboldt denkt den Staat zwar wie die Theoretiker des aufgeklärten Naturrechts als eine durch Vertrag hervorgegangene Einheit, genauer als Einheit von Nationen im Sinne von Volksgemeinschaften (vgl. Versuch, 131), indessen mangelt der Humboldtschen Staatstheorie das, was für Kants aufgeklärte Staatskonzeption konstitutiv ist: die Bestimmung des Staates hinsichtlich seiner Regierungsform (*forma regiminis*) als Republikanismus. Diesem Mangel der Bestimmung der Regierungsform, also der „Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht“ (ZeF, 352), korrespondiert bezüglich der Freiheitslehre die völlige Absenz eines Konzepts politischer Freiheit und die emphatische Hochschätzung apolitischer Freiheit im Sinne individueller Selbstbestimmung, die sich positiv nur in einer außerstaatlichen Form der Gemeinschaft, von Humboldt Gesellschaft genannt, realisieren kann (vgl. Schiller 1998, 29f.).

c. Geschichtsphilosophie

Die Vernunftkonzeption des Staates fügt Humboldt in eine geschichtsphilosophische bzw. kulturgeschichtliche Perspektive. Den Prozess der Bildung der Menschheit deutet Humboldt als zunehmende Vergeistigung im Ausgang von Sinnlichem mithilfe der Begriffe Materie und Form so, dass Materie abstrakt verstanden als ungeformtes Mannigfaltiges in unterschiedlichen Stufen der Geistigkeit Grundlage von Vereinheitlichung durch Formierung ist, sodass diese als Gestalt energischer Tätigkeit (vgl. Versuch, 109) gedeutete Form ihrerseits höherstufige Formen von Formen hervorbringt. Es kommt darauf an, Materie und Form in ein harmonisches Verhältnis zu bringen: Die Materie ist nicht unselbständiger, gleichgültiger Stoff, sondern bestimmt durch ihren Eigenwert den Rang der Form. In diese Stufungen eines allgemein, in Hinsicht auf die Formierung von Materie qua äußerer und innerer Natur ebenso wie in Hinsicht auf die durch andere erfahrbar gemachten Möglichkeiten des Menschseins, zu leistenden Bildungsprozesses wird die Entwicklung des Staates eingeordnet: Staaten sind höherstufige Vereinigungen von Menschen; aus den Nationen geht durch Vertrag der Staat als deren höhere Einheit hervor (vgl. Versuch, 131); diese Form muss ihrerseits dem, woraus sie hervorgeht, angemessen sein. Die Antike ist für Humboldt eine Epoche, in der sich durch ursprüngliche und eigentümliche Kraft bestimmte Menschen begegnen und in der die noch rohe äußere Natur die Kraft des Menschen herausfordert. Durch Entstehung von Wissenschaft und Technik wurde die „physische Mannigfaltigkeit geringer“ (Versuch, 110). Einförmigkeit der äußeren Natur geht einher mit durch Kommunikation und Kooperation herbeigeführter Nivellierung und Uniformierung der Menschen selbst (vgl. Versuch, 106f.). Dieser Verlust an Mannigfaltigkeit bedeutet indessen zugleich Verfeinerung in moralischer und intellektueller Hinsicht. Die eigene Gegenwart stellt sich vor diesem Hintergrund als politische Krise dar: Der patriarchale Wohlfahrtsstaat des *Ancien Régime* unterdrückt Vielfalt und eigenständige Kraftentfaltung der Individuen und macht sie zu gleichförmigen passiven Untertanen, zu Maschinen (vgl. Versuch, 114, 125, 139). Diese Staatsform tritt mithin in einen Widerspruch zu dem durch Aufklärung und Bildung ebenso wie durch Beherrschung der äußeren Natur zu freier Entfaltung seiner Individualität befähigten Menschen, sodass die Realisierung der durch Vernunft gewonnenen Konzeption

des Minimalstaates als maximale Freiheit der Individuen gewährendem Garanten von Rechtssicherheit geschichtlich notwendig wird. Zu seiner Implementierung bedarf es des planmäßigen Handelns, d. h. für Humboldt der Reform aufgeklärter Regenten (vgl. Versuch, 101), die unter Rückgriff auf die „Weisen“ eine neue Richtung der geschichtlich determinierten Kräfte nach Maßgabe des Ideals vorzugeben in der Lage sind (vgl. Versuch, 238). An Stelle von Revolutionen plädiert Humboldt mithin für eine durch intellektuelle und politische Eliten zu initiiierende Politik der Reformen als ein die Operationen der Natur nachahmendes Handeln (vgl. Versuch, 101). Entscheidend ist, dass diese Politik nicht auf Transformation des Staates zu einer gleichen politischen Freiheit und Partizipation ermöglichenden Republik zielt; Humboldt sieht das Heil vielmehr in der weitestgehenden Befreiung des Menschen vom Staat als Voraussetzung der Konstitution einer apolitischen Verbindung von Menschen, in der sie ihre zu universaler Ausfaltung von Individualität notwendige und hinreichende Freiheit des Privatlebens maximal genießen.⁴ Praxis als höchste Vollzugsform des Menschseins wird damit von der Sphäre des Politischen getrennt, um in der Gesellschaft als apolitischer Vergemeinschaftung von Menschen ihren genuinen Ort zu finden.

d. Gesellschaft

Humboldts anthropologische Bestimmung des Endzwecks des Menschen als „höchste und proportionierliche Bildung“ ist das Fundament für seine Lehre von der Gesellschaft als apolitischer Form der Verbindung. Zur Selbstperfektionierung bedarf es des Austauschs mit anderen Menschen und insofern der einzelne Mensch auf Bildung seiner selbst zur Menschheit angelegt ist, sind die Beziehungen zu anderen nicht als bloße Mittel zum Zweck individueller Bildung angesetzt; als die einzig angemessene Vollzugsform des Menschseins haben sie vielmehr den Charakter des Selbstzwecks. Aufgrund der von jedem Individuum auszutragenden Spannung zwischen Endlichkeit und Ideal ist Sehnsucht nach Vereinigung mit dem anderen für das Menschsein konstitutiv (vgl. Versuch, 108). Die daraus erwachsende Verbindung von Menschen stellt sich für Humboldt als ein komplexes Wechselverhältnis von innerem und äußerem Sein dar (vgl. ebd.): Das Innere des zur Einheit eines Charakters durchgebildeten Menschen stellt sich im Äußeren dar und durch die Wahl geeigneter äußerer Situationen setzt sich der Prozess der Selbstvervollkommnung fort (vgl. Versuch, 119). „Das höchste Ideal des Zusammenexistirens menschlicher Wesen wäre mir dasjenige, in dem jedes nur aus sich selbst, und um seiner selbst willen sich entwickelte. Physische und moralische Notwendigkeit würde diese Menschen schon noch an einander führen und [...] das Ringen der Kräfte dieser Menschen [würde] die höchste Energie zugleich beweisen und erzeugen.“ (Versuch, 109) Diese Art der Gemeinschaft würde einen Grad von intellektueller und moralischer Kultur herbeiführen, in dem selbst die feindseligen Neigungen und die daraus resultierenden

⁴ Der Staat ist nicht die Form, wie das Vernunftprinzip des Rechts realisiert wird, und nicht die Form von Gemeinschaft, in die der Mensch um seines Status als Herr seiner selbst willen einzutreten hat; sondern der Vernunftzweck des Menschen ist maximale Ausbildung aller Fähigkeiten, also Kultur.

Übergriffe ihre Schrecklichkeit verlören (vgl. Versuch, 128), sodass der Staat tendenziell überflüssig würde.

Die Ehe, verstanden als „[e]ine Verbindung von Personen beiderlei Geschlechts, welche sich gerade auf die Geschlechtsverschiedenheit gründet“ (Versuch, 119), ist für Humboldt das Paradigma und die Keimzelle einer solchen herrschaftsfreien Vereinigung von Menschen: „Durch Verbindungen also, die aus dem Innren der Wesen entspringen, muss einer den Reichtum des andren sich eigen machen. Eine solche charakterbildende Verbindung ist, nach der Erfahrung aller, auch sogar der rohesten Nationen, z. B. die Verbindung der beiden Geschlechter.“ (Versuch, 107)

Humboldt reklamiert die Geschlechterdifferenz als den die sinnlich-vernünftige Natur des Menschen zum Ausdruck bringenden Unterschied. Die das Menschsein ausmachende sinnlich-geistige Natur tritt für Humboldt in der Differenz der Geschlechter, des Männlichen und Weiblichen, auseinander, um durch ihre Vereinigung eine der Verschiedenheit der Teile dieses Ganzen, des primär Sinnlichkeit repräsentierenden Weiblichen mit dem insbesondere Vernunft repräsentierenden Männlichen, geschuldete Dynamik entstehen zu lassen, die die Ganzheit der menschlichen Natur im Wechselspiel von Innerem und Äußerem zur Darstellung und Entfaltung bringt.

Die Stereotypen der Geschlechtscharaktere werden mithin von Humboldt konserviert, aber völlig neu bewertet, sodass das traditionelle Schema, wonach der Mann das Paradigma des Menschseins ist, durchbrochen ist: „die Weiber [sind] eigentlich dem Ideale der Menschheit *näher*, als der Mann.“ (Versuch, 120) Diese Aufwertung des Weiblichen ist eine Folge der Neubewertung von Sinnlichkeit d. h. Rezeptivität: Wenn das Ideal der Menschheit, die maximale Ausdifferenzierung und zugleich harmonische Ausbildung von Kräften, nur durch Aneignung der Vollkommenheit anderer erreichbar ist, dann ist das auf Rezeptivität angelegte weibliche Geschlecht bevorzugt. Indem das weibliche Geschlecht in der Lage ist, vieles aufzunehmen, es aber zugleich in sich zu bilden und als so geformtes weiterzugeben, erfüllt es eher als das männliche das Ideal des Menschen (vgl. ebd.).

Die Ehe ist eine äußere Lebensweise, die vollständig durch den Charakter der verbundenen Individuen geprägt wird, deren Gelingen oder Misslingen „höhere Vervollkommnung“ oder „Erschlaffung“ des Wesens zur Folge hat (vgl. Versuch, 119). Als eine hinsichtlich ihrer Gründe und Folgen vollkommen auf die beteiligten Individuen ausgerichtete Verbindung muss die Ehe von allen staatlichen Regelungen verschont werden. Zwar liegt der ehelichen Verbindung ein Vertrag zugrunde, aber dessen Auflösung muss jederzeit möglich sein (vgl. Versuch, 193). Denn bei diesem Vertrag geht es nicht nur um Vereinbarungen über bestimmte Handlungen, sondern er betrifft „im eigentlichen Sinne die Person und die ganze Lebensweise“ (ebd.); ein solches Verhältnis unter Erwägungen des Nutzens oder unter dem Gesichtspunkt des bindenden Versprechens festschreiben zu wollen, widerspräche dem Grundsatz der Ausrichtung staatlicher Maßnahmen am Maßstab der Beförderung freier Selbstentfaltung der Individuen. Der Staat soll also „überhaupt von der Ehe seine ganze Wirksamkeit entfernen, und dieselbe vielmehr der freien Willkühr der Individuen, und der von ihnen errichteten mannigfaltigen Verträge [...] gänzlich überlassen.“ (Versuch, 121f.) Die Allgemeinheit von Gesetzen liefe der unerlässlichen individuellen Ausgestaltung dieser Institution ebenso zuwider, wie ihre Reglementierung am Richtmaß außerhalb der subtilen Dynamik von innerem

und äußerem Sein liegender Zwecke wie z. B. „Bevölkerung, Erziehung der Kinder u. s. f.“ (Versuch, 121) dem Selbstzweckcharakter dieser innigsten Verbindung von Menschen widerspricht.

Die von Rousseau konzipierte Auffassung der Ehe als einer essentiell auf der Sittlichkeit der Frau basierenden Institution, der sich die zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Gesellschaft erforderliche Moralisierung des Mannes und der Menschheit verdankt, greift Humboldt verwandelt auf. Für ihn „hängt von der Ausbildung des weiblichen Charakters in der Gesellschaft so unendlich viel ab“ (Versuch, 120), dem Wirken der spezifisch weiblichen, zur Aneignung des Fremden und zur Weitergabe des durch Bildung im Inneren geläuterten Anderen prädestinierten Kraft verdankt sich in erster Linie die Höherentwicklung und der Zusammenhalt der Gesellschaft. Die auf Differenz begründete, charakterbildende Einheit der Geschlechter ist für Humboldt ein Gegenbild zum uniformierenden, bestenfalls auf rechtliche, also äußere Verhältnisse wirkenden Staates, die entsprechend anders als bei Rousseau nicht als Pflanzstätte des gemeinen Wesens, sondern als Keimzelle der Gesellschaft als natürlicher, teleologisch auf Selbstbildung gerichteter Vergemeinschaftung von Menschen gedacht ist. Die Ehe stellt die ganze Natur des Menschen als Einheit des Differenten dar und sie wird insbesondere durch den Anteil des Weiblichen zugleich zum entscheidenden Katalysator der Bildung der Menschheit.

Der spezifische Geschlechtscharakter der Frau kann sich nach Humboldt jedoch nur unter günstigen gesellschaftlichen Verhältnissen entwickeln. Denn zufolge ihrer Passivität ist die weibliche Kraft tendenziell gefährdet oder prinzipiell irritierbar. Nur die Arbeitsteilung der Geschlechter entlang der Trennung von *oikos* und *polis*, von Privatem und Öffentlichem, sodass das Weibliche in dem nicht auf Kampf und Durchsetzung gerichteten Schonraum des Hauses den genuinen Ort seiner Wirksamkeit findet, schafft die optimalen Voraussetzungen zur gedeihlichen Entfaltung seines Wesens. Und indem das weibliche Geschlecht seiner wesensgemäßen Wirksamkeit entsprechend sich selbst zur Fülle menschlicher Möglichkeiten bildet, fungiert es in der menschlichen Gesellschaft als das „ineins“ Einheit und Fülle gewährende Element.

e. Zusammenfassung

Auf der Grundlage seines bildungstheoretisch ausgerichteten Neuhumanismus gibt Humboldt der klassischen europäischen Sozialordnung einen neuen Zuschnitt: Die aristotelische Tradition etabliert eine männlich dominierte Herrschaftsordnung, in der die Frau im Haus als die Bedürfnisse der menschlichen Natur organisierender Sphäre verortet wird und in der der als Herr des Hauses eingesetzte Mann die Exzellenz seines paradigmatischen, vernunftbestimmten Menschseins in der *polis* verwirklicht, von der die Frau zufolge ihrer defizitären Vernunft ausgeschlossen ist. Diese noch in Kants politischer Philosophie verwandelt konservierte Konzeption ist bei Humboldt aufgegeben. Der Strukturierung der traditionellen Sozialordnung am Leitfaden der hierarchisch gedachten Geschlechterdifferenz ist durch Humboldts Anthropologie der Boden entzogen: Weibliches und Männliches sind Ausprägungen der ganzen sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen, deren Verschiedenheit nur in dem Überwiegen

jeweils eines Momentes besteht. Weil jedes Geschlecht das Ganze ist, aber nur eines seiner Momente aktualisiert, strebt es nach Verbindung mit dem anderen, um – sich im Anderen ergänzend – seine Endlichkeit zu überwinden. Die Geschlechterbeziehung wird damit zum Paradigma, in dem sich die auf Totalität zielende, daher auf die Verbindung mit Anderem angewiesene Bildungsdynamik des Endlichen darstellt und realisiert. Für ein solches Denken, welches die freie und integrative Selbstentfaltung des Endlichen im Austausch mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt als „höchstes Gut“ ansetzt, wird das Ordnungsmodell von Herrschaft obsolet. Wird dementsprechend das Denken in hierarchischen Unterschieden zugunsten der Leitidee harmonischer Ganzheit und Fülle von gleichwertigem Differenten preisgegeben, kann es weder im Inneren der Subjekte, ihrer sinnlich-vernünftigen Natur, noch in den Beziehungen zu anderen Menschen um Beherrschung des einen Teils durch den anderen gehen, und das gilt für das Verhältnis zur äußeren Natur ebenso. Der auf die Rolle des Sicherheitsgaranten reduzierte Staat ist die einzige noch als notwendig anerkannte Form von Herrschaft. Gesellschaft und Familie sind als herrschaftsfreie Sphären der Selbstverwirklichung von Mann und Frau angesetzt. Das auf die Kleinfamilie reduzierte Haus wird neu definiert: Es ist nicht länger als zugleich dem Politischen komplementäres und auf dieses teleologisch hingeeordnetes Herrschaftsgebilde zu denken, es verliert damit ineins seinen Status der Minderwertigkeit als der Sphäre des bloß Natürlichen zugeordneter Ort der Reproduktion von Individuen und Gattung. Vor diesem Hintergrund ist auch das Residuum traditioneller Vorstellungen, die Zuordnung der Frau zum Haus und die des Mannes zur Sphäre „äussre[r] Geschäfte“ (Versuch, 121) zu deuten: Die Familie als Wirkungsstätte der Frau ist als der von allen Zwängen des Nutzens befreite Ort ungestörter Selbstentfaltung aufgewertet und nur in dieser euphemistischen, offensichtlich an den Verhältnissen des Adels orientierten Perspektive ist sie als Keimzelle und Vorschein freier Gesellschaft schlechthin vorstellbar. Auffällig ist, dass die Sphäre männlicher Wirksamkeit, die der äußeren Geschäfte, also die des Ökonomischen, nur beiläufig erwähnt, aber nicht konzeptuell ausgearbeitet ist; es kann sich weder um die des Staates, noch die der Gesellschaft handeln. Denn Gesellschaft ist bei Humboldt nicht wie später bei Hegel als Gemeinschaft konkurrierender Wirtschaftssubjekte, sondern als Gemeinschaft frei kommunizierender, sich bildender Individuen bestimmt. Insgesamt gesehen ist aber Humboldts Entwurf einer idealen Sozialordnung von dem zum Paradigma des Menschseins auf- und umgewerteten Weiblichen her konzipiert: Die der Frau eigentümliche Wirkungsweise, die Anderes in seinem Eigenwert würdigt und durch Assimilation erfahrbar macht, trägt positiv zur Entwicklung der Gesellschaft bei. Nicht der Staat, sondern die Gesellschaft wird damit für Humboldt zur genuinen Sphäre menschlicher Selbstverwirklichung. So ließe sich von einer Verweiblichung der Sozialordnung als ganzer sprechen, die die überkommene Exklusion des Weiblichen vom Staatlich-Politischen auf neue Weise zur Geltung bringt.

5. Literatur

a. Quellen

Anthropologie	Humboldt, Wilhelm v.: Plan einer vergleichenden Anthropologie, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 1, Berlin 1903, 377–410
Briefe	Wilhelm von Humboldts Briefe an Christian Gottfried Körner, hg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1940 (Nachdruck Vaduz 1965), (Historische Studien Heft 367), 5–8
Differenzschrift	Hegel, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Ders.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2 (Jenaer Schriften 1801–1807), Frankfurt a.M. 1970
Form	Humboldt, W. v.: Über die männliche und weibliche Form, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 1, Berlin 1903, 335–369
GS	Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, 17. Bde., Berlin 1903–1936
Geschlechtsunterschied	Humboldt, Wilhelm v.: Über den Geschlechtsunterschied in der organischen Natur, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 1, Berlin 1903, 311–334
KdU	Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin/Leipzig 1923
Theorie	Humboldt, Wilhelm v.: Theorie der Bildung des Menschen, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 1, Berlin 1903, 282–287
Über Goethe	Humboldt, Wilhelm v.: Ästhetische Versuche. Erster Teil: Über Goethes Hermann und Dorothea, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 2, Berlin 1903, 113–323
Versuch	Humboldt, Wilhelm v.: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 1, Berlin 1903, 97–254
Woldemar	Humboldt, Wilhelm v.: Rezension von Jacobis Woldemar, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, hg. v. Albert Leitzmann, Bd. 1, Berlin 1903, 288–310
ZeF	Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin 1912/23, 341–386

b. Forschungsliteratur

- Beiser, Frederick C. 1992: Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790–1800, Cambridge (Mass.)/London
- Dippel, Lydia 1990: Wilhelm von Humboldt. Ästhetik und Anthropologie, Würzburg (Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 50)
- Heinz, Marion 2004: Geschlechtertheorie und Staatskonzeption nach W. v. Humboldt, in: Hammacher, Klaus/Heinz, Marion (Hg.): Recht, Moral, Selbst. Gedenkschrift für Wolfgang H. Schrader, Hildesheim, 69–78 (Europaea Memoria, Bd. 29)

- Horstmann, Rolf-Peter 2004: *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, 3. Aufl., Frankfurt a.M.
- Kost, Jürgen 2004: *Wilhelm von Humboldt, Weimarer Klassik, bürgerliches Bewusstsein. Kulturelle Entwürfe in Deutschland um 1800*, Würzburg
- Lenoir, Timothy 1980: Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology, *Isis* 71 (1980), Nr. 256, 77–108
- Lenoir, Timothy 1981: The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era, in: Coleman, William/Limoges, Camille (Hg.): *Studies in History of Biology*, London, 111–205
- Menze, Clemens 1965: *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Ratingen
- Menze, Clemens 1993: *Zeugung und Bildung in der Bildungsphilosophie Wilhelm von Humboldts*, in: Held, Klaus/Hennigfeld, Jochem (Hg.): *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, Würzburg, 121–144
- Petersen, Jens 2007: *Wilhelm von Humboldts Rechtsphilosophie*, 2., neu bearbeitete Aufl., Berlin
- Pott, Hans-Georg 2008: *Pragmatische Anthropologie bei Kant, Schiller und Wilhelm von Humboldt*, in Feger, Hans/Brittnacher, Hans Richard (Hg.) 2008: *Die Realität der Idealisten. Friedrich Schiller. Wilhelm von Humboldt. Alexander von Humboldt*, Köln/Weimar/Wien, 203–213
- Reed, Terence James 2008: *Über Armut und Würde. Schiller, Wilhelm von Humboldt und der Wohlfahrtsstaat*, in: Feger, Hans/Brittnacher, Hans Richard (Hg.) 2008: *Die Realität der Idealisten. Friedrich Schiller. Wilhelm von Humboldt. Alexander von Humboldt*, Köln/Weimar/Wien, 255–266
- Reill, Peter Hanns 1990: *Das Problem des Allgemeinen und Besonderen im geschichtlichen Denken und in den historiographischen Darstellungen des späten 18. Jahrhunderts*, in: Acham, Karl/Schulze, Winfried (Hg.): *Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften*, München, 141–168
- Schiller, Hans E. 1998: *Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt*, Würzburg
- Spitta, Dietrich 2004: *Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts*, Berlin
- Vogel, Ursula 1982: *Liberty is Beautiful. Von Humboldt's Gift to Liberalism*, *History of Political Thought*, Vol. II, January 1982, 77–101
- Vogel, Ursula 1987: *Humboldt and the Romantics: Neither Hausfrau nor Citoyenne*, in: Kennedy, Ellen/Mendus, Susan (Hg.): *Women in Western Political Philosophy. Kant to Nietzsche*, Brighton, 106–126
- Zöller, Günter 2010: *Mannigfaltigkeit und Tätigkeit. Wilhelm von Humboldts kritische Kulturphilosophie.*, in: Stolzenberg, Jürgen/Ulrichs, Lars-Thade (Hg.) 2010: *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*, Berlin, 171–192