

EENZAAMHEID EN SOCIABILITEIT: ROMANTISCHE VRIENDSCHAP IN DUITSLAND

Arnold Labrie

Op 12 september 1772 schrijft de dichter Johann Heinrich Voß een brief aan zijn vriend Ernst Johann Theodor Brückner, waarin hij melding maakt van een plechtige bijeenkomst:

Da hätten Sie hier sein sollen. Die beiden Miller, Hahn, Hölty, Wehrs und ich gingen noch abends nach einem nahegelegenen Dorf. Der Mond war voll. Wir überließen uns ganz den Empfindungen der schönen Natur. Wir aßen in einer Bauernhütte Milch und begaben uns darauf ins freie Feld. Hier fanden wir einen kleinen Eichengrund, und sogleich fiel uns Allen ein, den Bund der Freundschaft unter diesen heiligen Bäumen zu schwören. Wir umkränzten die Hüte mit Eichenlaub, faßten uns bei den Händen, tanzten so um den eingeschlossenen Raum herum, riefen den Mond und die Sterne zu Zeugen unseres Bundes und versprachen uns eine ewige Freundschaft. Dann verbündeten wir uns, die größte Aufrichtigkeit in unseren Urteilen gegen einander zu beobachten, und zu diesem Endzweck die schon gewöhnliche Versammlung noch genauer und feierlicher zu halten. Jeder soll Gedichte auf diesen Abend machen und ihn jährlich begehen.¹

Het door Voß opgestelde verslag vormt een typisch voorbeeld van de gevoelscultus, die zich vanaf de jaren zeventig onder jonge Duitse intellectuelen verbreidt. Zijn brief illustreert bovendien de centrale rol, die vriendschap in deze sfeer van *Empfindsamkeit* toekomt, want zelden is de vriendschap in meer verheven termen bezongen dan in deze tijd. Talloze jongelingen sluiten zich, zoals Voß en zijn geestverwanten, aaneen in een zogenaamde vriendschapsbond. Dat het daarbij geenszins gaat om een spontaan gebeuren blijkt wel uit de rituelen en symbolen die de ernst van de handeling bepalen en deze een vrijwel sacraal karakter verlenen. Het betreft dan ook in feite de initiatie in een kring van geestverwanten die scherp is afgegrensd tegenover de buitenwereld. Voorbeelden van zulke vriendschapsbonden zijn de *Bruderbund* van Christian Kaufmann, de kring van anacreontici rondom de dichter Gleim, de *Göttinger Hainbund* (waartoe ook Hölty en Voß behoorden) en de groep van jongeren rondom de dichter en *Popularphilosoph* Gellert.

Weliswaar verliest de vriendschapscultus met de teloorgang van het sentimentalisme in toenemende mate dit geritualiseerde karakter, maar het vriendschapsideaal zelf blijft behouden en vormt een bepalende factor in het ideeengoed van de Romantiek rondom 1800. De vriendschap is nu niet meer zozeer

1 L. Balet en E. Gerhard, *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik* (Dresden 1979; 1e druk 1936) 283.

gericht op de deelname aan een *Bund*, maar krijgt een meer persoonlijk karakter en concentreert zich nu op die enkele verwante ziel, waarin men zijn alter ego meent te herkennen.² De bekendste voorbeelden van dergelijke relaties zijn die tussen Wilhelm Heinrich Wackenroder en Ludwig Tieck, tussen Friedrich Schlegel, Novalis en Friedrich Schleiermacher, en tussen Achim von Arnim en Clemens von Brentano. Juist binnen dergelijke vriendschappen krijgt het romantische ideaal van *Sympoesie* en *Symphilosophie* gestalte, waarvan gemeenschappelijk geschreven werken als de *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* (Wackenroder en Tieck), de *Athenäum*-fragmenten (F. Schlegel en Novalis) en *Des Knaben Wunderhorn* (Arnim en C. von Brentano) het tastbare bewijs vormen.

Vriendschap is ongetwijfeld van alle tijden. Zij kan echter tevens worden gezien als een historische grootheid, waarvan de vorm, functie en intensiteit kunnen variëren, en die mede moet worden begrepen als onderdeel van een bredere sociaal-culturele context. Daarom zal eerst aandacht worden besteed aan de sociaal-historische situatie, waarin de romantische vriendschap tot bloei kon komen. (I) Vervolgens wordt ingegaan op het specifieke karakter van de romantische vriendschap, waarbij het oog zal worden gericht op enige typerende voorbeelden. Reeds hier zal blijken, dat een zorgvuldig onderscheid moet worden gemaakt tussen het ideaal en de realiteit. De vriendschapscultus kan worden gezien als een vorm van zelfpresentatie die niet zelden geheel anderssoortige gevoelens - met name egocentrisme - maskeert. Meer in het bijzonder moet worden gewezen op een merkwaardige paradox, in zoverre de tijd van de romantische vriendschap tevens kan worden aangemerkt als een periode die wordt gekenmerkt door een verdiepte ervaring van eenzaamheid en vervreemding. Zoals Wolfgang Iepenies opmerkt: "Die Einsamkeit ist *das* Thema der Zeit."³ (II) Deze paradox kan slechts worden opgelost door de romantische opvatting van vriendschap te beschouwen in het licht van een nieuw mensbeeld, waarin de noties van individualiteit, *Bildung* en *Geselligkeit* centraal staan. Deze visie op de menselijke bestemming zal worden besproken aan de hand van het werk van Wilhem von Humboldt en enige *Frühromantiker*. (III) In de conclusie zal tenslotte worden gepoogd om het sociaalhistorische en ideeënhistorische perspectief met elkaar te verbinden. (IV)

I. De maatschappelijke positie van de intellectueel

Duitsland vormde aan het einde van de achttiende eeuw nog geen politieke en culturele eenheid. Het Heilige Roomse Rijk was verdeeld in verscheidene territoriale staten, die veelal op autocratische wijze werden geregeerd door de

2 I.S. Kon, *Freundschaft. Geschichte und Sozialpsychologie der Freundschaft als soziale Institution und individuelle Beziehung*. (Reinbek bei Hamburg 1979) 63-64.

3 W. Iepenies, *Melancholie und Gesellschaft* (Frankfurt a.M. 1972) 85.

absolute vorst. De Duitse samenleving vertoonde nog alleszins het karakter van een traditionele standenmaatschappij, waarin nauwelijks sprake was van sociale mobiliteit. Desalniettemin begon het *ancien régime* ook hier vanaf het midden van de achttiende eeuw scheurtjes te vertonen.⁴

Met name de burgerlijke intelligentsia vormde een dynamisch element in een voor het overige tamelijk verstarde samenleving. Juist in deze kring verbreidde zich vanaf ongeveer 1770 een verhoogd besef van de eigen individualiteit. De geletterde burger trad buiten zijn traditionele milieu dat werd bepaald door familie, stand, kerkgemeenschap en woonplaats, en dat hem dwong om zich te conformeren aan de groep, waartoe hij volgens zijn geboorte behoorde. Zijn streven was gericht op een maatschappelijke positie die niet langer afhankelijk was van zijn stand, maar berustte op zijn individuele, morele en intellectuele kwaliteiten (*Bildung*). Velen werden echter in dit streven gefrustreerd. Niet alleen stond het nieuwe individualiteitsbesef in scherp contrast met de bestaande sociale orde, maar bovendien bleek het aantal posten dat op grond van persoonlijke *Bildung* kon worden verworven - met name staatsambten en clericale functies - aanzienlijk geringer dan het aantal aspiranten.⁵ Het is dan ook niet verwonderlijk, dat juist vanuit deze kring van burgerlijke intellectuelen in toenemende mate bezwaren werden geuit tegen de standenmaatschappij. Die kritiek richtte zich niet alleen tegen de willekeur van het geboortepincipe, dat namelijk geen rekening hield met individueel talent, maar tevens tegen de strikte scheiding tussen verschillende groepen mensen en de daarbij behorende etiquette van kille en afstandelijke omgangsvormen. Zo beklagde Johann Jakob Bodmer zich in 1746 over deze samenleving:

[...]wo unter den verschiedenen Ständen und Klassen der Einwohner keine Gemeinschaft sei; wo der hohe Adel nichts mit dem geringeren, der geringere nichts mit dem neueren, dieser nichts mit den Bürgern, die Bürger mit den Bauern nichts Gemeinschaftliches haben, wo einer den anderen ausschließt, vermeidet, wo jeder einen Stand für sich ausmacht, und in seinem Kreis bleibt.⁶

Soortgelijke bewoordingen verneemt men bij verscheidene andere schrijvers. Adolph von Knigge merkte in 1788 op, dat een stamboom met zestien kwartieren nergens zo'n belangrijke rol speelde als in Duitsland. Nergens ook was de afstand tussen de verschillende sociale groepen zo groot; aangezien elke groep

4 In het algemeen zij hier verwezen naar K.O. Freiherr von Aretin, *Heiliges Römisches Reich, 1776-1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität. Teil 1: Darstellung*. (Wiesbaden 1967). Ook R. Vierhaus, *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648-1763)* (Göttingen 1978) 77 e.v. en 119 e.v.

5 H. Brunschwig, *Gesellschaft und Romantik in Preussen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preussischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität*. (Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976), m.n. 217 e.v.; Th. Nipperdey, 'Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I', in: Th. Nipperdey, *Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte*. (Göttingen 1976) 178 e.v.

6 L. Balet en E. Gerhard, *Ibidem*, 24-25.

zijn eigen taal, opvoedingspatroon en geloofsopvattingen had, was elke vorm van onderlinge communicatie uitgesloten.⁷ En nog scherper luidt het oordeel van Friedrich Hölderlin, wanneer hij in *Hyperion* (1796-1798) schrijft:

[...]ich kann kein Volk mir denken, das zerrißner wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen- ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?⁸

Het overschot aan intellectuelen leidde ertoe, dat velen na voltooiing van hun academische opleiding genoeg moesten nemen met een positie die moeilijk in overeenstemming was te brengen met de aanspraken die zij op grond van hun individuele talenten meenden te mogen maken. Verscheidene jongeren moesten zich zo, althans in eerste instantie, tevreden stellen met een post als *Hofmeister* in een adellijk of welgesteld burgerlijk gezin. Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Jean Paul en Hölderlin behoorden tot de velen die een tijdlang optraden als gouverneur voor kinderen uit de betere kringen. In die hoedanigheid werden zij vaak nauwelijks beter behandeld dan het gewone huispersoneel, hetgeen hun afkeer van de heersende maatschappelijke verhoudingen, en met name van de adel, slechts versterkte.⁹ Voor een groot aantal van deze jongeren vormde de literatuur een uitlaatklep die hen in staat stelde om uitdrukking te geven aan gevoelens, waarvoor de bestaande standenorde klaarblijkelijk geen ruimte liet. Volgens een schatting van een tijdgenoot steeg het aantal schrijvers en dichters in Duitsland tussen 1766 en 1806 van circa 3000 tot ongeveer 11.000.¹⁰ Met name het werk van de *Stürmer und Dränger* toont de afstand die deze generatie van jonge intellectuelen scheidde van haar sociale omgeving. Gevoelens van resignatie en *Weltschmerz* werden scherp afgewisseld door uitingen van rebellie en destructivisme. De *Stürmer und Dränger* zetten zich fel af tegen de kastegeest van de adel en dat verzet correspondeerde met hun afkeer van het Franse beschavingspatroon, dat namelijk in deze kringen zozeer werd bewonderd. Geconfronteerd met de hypocrisie van de samenleving zochten zij hun heil in de natuur, die het individu geborgenheid zou schenken, en bij het *Volk*, dat de eigen culturele traditie belichaamde en zo een bron van inspiratie vormde.¹¹

Maar het schrijverschap bood geen werkelijke oplossing voor de problemen van deze generatie. Niet alleen was het gebonden aan een strenge censuur, die door de beperkte omvang van de territoriale staten des te effectiever was, maar

7 A. Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (Frankfurt a.M. 1979), 24-25.

8 F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe I/II*, G. Mieth ed. (München 1978) I, 738.

9 H.H. Gerth, *Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus*. (Göttingen 1976), 51 e.v.

10 F. Kopitzsch ed., *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland* (München 1976), 61; H. Brunschwig, *Gesellschaft und Romantik*, 230-231, 238 en 265-268.

11 In het algemeen zij verwezen naar R. Pascal, *The German Sturm und Drang* (Manchester 1953).

bovendien was vooralsnog nauwelijks sprake van een burgerlijk publiek, zodat een werk waarvan 3000 of 4000 exemplaren werden verkocht al als een bestseller gold.¹² Slechts weinigen bereikten langs deze weg de maatschappelijke positie, waarop zij recht meenden te hebben. Voor de anderen vormde het gebrek aan een dergelijke vorm van erkenning onmiskenbaar een bron van onvrede. Voor hen betekende een diepgaand besef van de eigen individualiteit niet louter een bevrijding, maar ook een verlies van traditionele bindingen en een hindernis op de weg naar sociale integratie. Zij voelden zich niet zelden op zichzelf teruggeworpen en in de rol van *Außenseiter* gedrongen. En dat gevoel werd nog versterkt door de sociaal-geografische situatie in de Duitse landen, waar geen steden waren die konden wedijveren met Londen of Parijs. In Duitsland was geen sprake van een cultureel centrum dat jonge intellectuelen vanuit alle windstreken had kunnen aantrekken en ertoe had kunnen bijdragen om deze groep enige invloed te verschaffen. De Duitse intelligentsia, verspreid over de diverse landen, leefde in een kleinsteds en parochiaal klimaat, was in maatschappelijk opzicht relatief machteloos en verkeerde niet zelden in betrekkelijk bekrompen omstandigheden.¹³ Het is deze sociaal-historische situatie die de opkomst van de *Empfindsamkeit* en de daarmee corresponderende vriendschapscultus mede bepaalt.

II. Briefcultus en vriendschapsbond

De vriendschapscultus van het einde van de achttiende eeuw is een nieuw en modern verschijnsel. In de zeventiende eeuw is hiervan, zoals Wolf Dietrich Rasch heeft aangetoond, nog geen sprake. In kringen van de humanisten wordt de vriendschap weliswaar veelvuldig bezongen, maar het gaat hier toch vooral om een *topos* in de geleerde literatuur, waarbij men teruggrijpt op klassieke voorbeelden zoals Aristoteles, Seneca en Cicero. Bovendien is de vriendschap in deze periode nog in hoge mate maatschappelijk bepaald; zij blijft beperkt tot de eigen stand en mist daarmee het persoonlijke karakter van de romantische vriendschap, die juist alle sociale grenzen overschrijdt en zich in oppositie tegen de gewone samenleving definieert. Van een dergelijke intimiteit lijkt in de zeventiende eeuw nog geen sprake. De held van de picareske roman heeft geen vrienden, maar ten hoogste kameraden die zijn lotgevallen delen. En de hofliteratuur waarschuwt zelfs voor een al te grote vertrouwelikheden, die namelijk slechts tot teleurstellingen kan leiden, aangezien de omgeving van de

12 H.H. Gerth, *Bürgerliche Intelligenz*, 61 e.v.; F. Kopsitzsch ed., *Aufklärung. Absolutismus*, 366-368; H.H. Borchardt, 'Das Schriftstellertum von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gründung des Deutschen Reiches', in: L. Sinzheimer ed., *Die geistigen Arbeiter. Erster Teil: Freies Schriftstellertum und Literaturverlag* (München en Leipzig 1922) 7-9.

13 R. Engelsing, *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Deutschlands* (Göttingen 1976) 92; W.H. Bruford, *Germany in the eighteenth century: the social background of the literary revival* (Cambridge 1959) 106.

machtigen wordt beheerst door list en bedrog en geen ruimte laat voor ware vriendschap.¹⁴

Belangrijker voor het ontstaan van de romantische vriendschap lijkt het piëtisme, dat zich vanaf het einde van de zeventiende eeuw in bredere kring verbreidt. Deze religieuze stroming benadrukt het emotionele aspect van de individuele geloofservaring en vormt in die zin een voedingsbodem voor de latere *Empfindsamkeit*. Anderzijds is het piëtisme te onwerelds en te eenzijdig gericht op de persoonlijke relatie met God om aan de liefde en vriendschap tussen sterfelijke wezens zelfstandige waarde toe te kennen. In dat opzicht biedt de *Aufklärung* het nodige tegenwicht. De vertegenwoordigers van de Verlichting beschouwen de mens als een sociaal wezen en hechten daarom ook belang aan de vriendschap. Die vriendschap is bovendien nauw verbonden met de verlichte humaniteitsidee: zij ontleent haar waarde niet aan het geloof en is evenmin gebonden aan de eigen stand. Deze waardering spreekt alleen al uit de titels van diverse spectatoriale tijdschriften, die namen dragen zoals: *Der Gesellige* (1748 e.v., Halle), *Der Menschenfreund* (1737-1739, Hamburg), *Die Freunde* (1753, Göttingen) en *Der Freund* (1754-1756, Ansbach). Maar de verlichte vriendschap is toch in de eerste plaats nog 'vernünftige Liebe': zij is vooral de uitdrukking van een deugdzame ziel, die in het algemeen welwillend staat tegenover de mensheid, en behoort gevrijwaard te blijven van al te heftige affecten en hartstochten. Vriendschap dient de gemoedsrust en heeft alleen zo de beoogde morele werking op de individuele ziel.¹⁵

De romantische vriendschap put uit deze beide tradities. De nadruk op het individuele gevoel, welke kenmerkend is voor het piëtisme, wordt gecombineerd met een wereldlijke belangstelling, die door de *Aufklärung* is gewekt. Gevoelens van liefde, die voorheen vooral op God waren gericht, worden in toenemende mate ook geprojecteerd op de medemens, waardoor de vriendschap in zekere zin zelf een religieuze wijding krijgt. Dat verheven karakter dat de vriendschap toekomt, spreekt niet in de laatste plaats uit de vele brieven die de *Empfindsamen* elkaar toezenden. Zelden hechte men meer waarde aan het onderhouden van correspondenties dan in deze jaren van ontluikende Romantiek in Duitsland. Georg Steinhausen bestempelt deze periode dan ook als het hoogtepunt van de epistolaire kunst; de achttiende eeuw is, zoals hij opmerkt, 'das goldene Zeitalter der Freundschaft' en daarom ook 'das goldene Zeitalter des Briefes'.¹⁶ Voor de tijdgenoten is de correspondentie met vrienden en bekenden veel meer dan een simpele vorm van communicatie. De brief is, zoals Herder aangeeft, 'Abdruck der Seele'; men schrijft elkaar 'Herzbriefe' (Jacobi) of

14 W. Rasch, *Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts: vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock* (Halle en Saale 1936) hoofdstuk 1.

15 Ibidem 41 e.v., 66 e.v. en 118.

16 G. Steinhausen, *Geschichte des deutschen Briefes. Zur Kulturgeschichte des deutschen Volkes* (Dublin en Zürich 1968; 1e druk 1889) 302 en 307.

"seelenvolle Briefe" (Bürger).¹⁷ De brief is dan ook één van de belangrijkste kanalen, waarlangs de gevoelscultus in Duitsland zich een weg baant. Goede vrienden verzuimen geen postdag om elkaar pagina-lange epistels te zenden. Daarin wordt minder aandacht besteed aan alledaagse gebeurtenissen dan aan beschouwingen over kunst en cultuur, nieuws over gemeenschappelijke vrienden en kennissen en vooral ook bespiegelingen over de eigen gemoedstoestand. Het schrijven van de brief voltrekt zich in de eenzaamheid die gelegenheid biedt voor diepgaand zelfonderzoek en overpeinzing van wereldbeschouwelijke vragen. In een ordentelijke brief openbaart de schrijver zijn diepste zieleroerselen en daarbij horen de nodige uitroepen en verzuchtingen, alsmede de herhaalde verzekeringen dat men bij deze of gene gelegenheid een traan heeft geplengd. Zo beschrijft Caroline Flachsland aan Herder, haar verloofde, een scène waar allen zoete tranen weenden:

Hätten Sie doch dies sanftheitere Gesicht des guten Alten [Gleim- A.L.] gesehen! er weinte eine Freudenthräne. Und ich, ich lag mit meinem Kopf auf Mercks Busen; er war außerordentlich gerührt, weinte mit, und - ich weis nicht alles, was wir gethan, o süße Thränen meines Lebens! wie göttlich seyde ihr?¹⁸

Illustratief voor de gemoedsbeweging die in dergelijke correspondenties tot uitdrukking wordt gebracht, is het staccato-ritme van een brief van Lavater aan Herder:

Heut Freund, kann ich nicht antworten - aber schreiben muß ich - und wollte lieber weinen - hinübergeistern - zerfließen- an Deiner Brust liegen - meine Herzensfreunde, zwei Freundinnen mit mir Dir zuführen - und sogar - nicht sagen, blicken, drücken, athmen: 'Du bist und wir sind'.¹⁹

De betekenis van deze woorden laat zich moeilijk achterhalen, maar doet er ook minder toe dan de daarin tot uitdrukking gebrachte vervoering. Daarin zijn Caroline Flachsland en Lavater echter nauwelijks uitzonderingen. Hoewel minder extreem, laat toch ook de meer bedaagde Wieland zich gemakkelijk meeslepen, wanneer hij de schrijver Merck zijn vriendschap betuigt:

Bruderherz, der Brief, den ich eben itzt erhalte, nein, Du bester, Du einziger, edler guter Mann! ich kann's nicht zu Worte bringen, wie heilig er mir ist, wie ich Dich liebe, was für einen Schauer er durch mein ganzes Werk ausgegossen, was für neues Leben er mir gibt, wie lieb er mir die Menschheit macht, wie ich Dich an mein Herz drücke, mich inniglich freue, daß der Himmel Dich mir zu Gefährten, Waffenbruder und Herzensfreund für die andere bessere Hälfte meines Lebens aufgespart habe! Ich muß einhalten, mein Herz ist zu voll. Aber Du solltest es in diesem Moment bis in Darmstadt fühlen, was in mir vorgeht - o Freundschaft, Freundschaft! Du heilige Brunst! Süßer Trost.²⁰

17 L. Balet en E. Gerhard, *Die Verbürgerlichung*, 166-167.

18 *Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland I: August 1770 bis Dezember 1771*, H. Schauer ed. (Weimar 1926) 234.

19 L. Balet en E. Gerhard, *Die Verbürgerlichung*, 284-285.

20 Ibidem 284.

Uitroptekens, gedachtenstreepjes en elliptische zinnen bepalen de toonzetting van deze brieven. Zij moeten de lezer de diep gevoelde emoties suggereren die de verre vriend bij het schrijven bevingen. Voor een generatie die is opgegroeid met Rousseau en Goethe's *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) is deze emotionele lading belangrijker dan elke inhoud. Zoals de jonge Wilhelm von Humboldt schrijft: "[...]die Vergnügungen des Herzens sind die einzigen recht beglückenden, recht beseeligenden."²¹

De romantische brief geeft uitdrukking aan de meest intieme gevoelens en gedachten van de schrijver en behoort zo tot de privé-sfeer. Tegelijk echter vormt hij een onderdeel van een nieuwe, burgerlijke vorm van openbaarheid.²² Dat blijkt in de eerste plaats uit de opkomst van de moderne, psychologische roman, die zich aandient als briefroman. Rousseau's *La nouvelle Héloïse* (1761) is ongetwijfeld het bekendste voorbeeld van dit genre, dat ook in Duitsland in deze tijd uitermate populair is. Immers: juist vanwege zijn persoonlijke karakter is de briefvorm bij uitstek geschikt om de innerlijke karakterontwikkeling van de romanheld te verbeelden. Maar ook de correspondentie tussen vrienden zelf blijkt vaak minder privé dan men zou verwachten. Ongeacht zijn intieme karakter laat men de brief niet zelden circuleren in een bredere kring van bekenden die niet schromen om de ontboezemingen van de schrijver van commentaar te voorzien. Goethe zou zich later, in *Dichtung und Wahrheit* (1811-1831), herinneren hoe men in deze jaren het eigen hart en dat van de ander nauwgezet analyseerde aan de hand van brieven die zorgvuldig werden verzameld om tijdens bijeenkomsten met vrienden en bekenden te worden voorgelezen. De openhartigheid was zelfs zo groot, "daß man mit keinem einzelnen sprechen, oder an ihn schreiben konnte, ohne es zugleich als an mehrere gerichtet zu betrachten."²³

Ook de jonge Humboldt is opgenomen in zo'n kring van intieme vrienden, waartoe voorts onder meer Henriëtte Herz, Karl von Laroche, Karoline von Beulwitz en Caroline von Dacheröden behoren. De leden van deze *Tugendbund* beloven elkaar steun in het streven naar geestelijke en morele vervolmaking. En die steun bestaat juist in deze karakterstudie, waarvoor de brieven - die het gezelschap tegelijk bijeenhouden - het materiaal leveren. De raadgevingen van de intimi, die kennis hebben genomen van de brief en de daarin geopenbaarde gevoelens, begeleiden de schrijver op zijn weg naar een hoger zelfinzicht. Volstrekte oprechtheid en vertrouwelijkheid zijn daartoe een vereiste en worden dan ook voortdurend in geëxalteerde bewoordingen beleden. Men spreekt elkaar aan met 'Du' in plaats van het gebruikelijke 'Sie' en schroomt niet om zelfs personen die men nog nooit heeft gezien als 'Bruder' en 'Schwester' te betitelen. In de eerste brief die zij hem - in 1788 - schrijft, noemt Caroline von

21 Aan H. Herz, (1787) in: *Wilhelm von Humboldt. Sein Leben und Wirken, dargestellt in Briefen, Tagebüchern und Dokumenten seiner Zeit*, in: R. Freese ed. (Darmstadt 1986) 18.

22 Vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Darmstadt en Neuwied 1979) 67 e.v.

23 J.W. Goethe, *Sämtliche Werke* X (Zürich 1977) 610.



Wilhelm von Humboldt.

Dacheröden Humboldt haar "teurer Wilhelm" en "mein Bruder" die zij "mit rein schwesterlicher Liebe" tegemoet zou willen treden. Zij spreekt over haar eenzame bestaan dat slechts door hoop en herinneringen wordt gevoed, en gewaagt van haar vurige wens om haar warme, liefdevolle hart voor hem te openen en "mit heiligen Banden" aan het zijne te binden.²⁴ Caroline heeft Humboldt op dat moment nog nooit ontmoet en geldt binnen de *Tugendbund* als de toekomstige echtgenote van Karl von Laroche.

Een dergelijke vertrouwelijkheid steekt scherp af tegen de formele omgangsvormen van de standenmaatschappij en is in feite een reactie daartegen. Juist daarom ook behoudt deze vriendschapscultus een tamelijk geforceerd karakter.²⁵ De nadrukkelijke demonstratie van vriendschap en zielsverbondenheid lijkt vaak belangrijker dan die gevoelens zelf en wordt zo gemakkelijk tot een uiterlijk vertoon. In dat verband is het ook opmerkelijk dat de afwezigheid van de ander niet altijd wordt betreurd. De afstand die de brief moet overwin-

24 *Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, 1788-1835 A.* von Sydow ed. (Berlijn 1935) 1.

25 W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* 129; D. Naumann, *Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung* (Heidelberg 1977) 129.

nen, lijkt vaak niet zozeer een hindernis als wel een gelegenheid tot een verdieping van de eigen gevoelens. Zoals Humboldt in 1791 aan Caroline - inmiddels zijn vrouw - schrijft, geniet men "in der lang getrennten Einsamkeit" juist "diese Wonne der Wehmut" die het innerlijk het diepst beroert.²⁶ En ook Bettina von Arnim lijkt de afstand tussen zichzelf en haar vriendin Karoline von Günderode meer als voor - dan als nadeel te beschouwen: "- ich habe nie die Stimme in meiner Brust können vor Dir laut werden lassen; da dacht ich, wenn ich fern von Dir wär, da würd ich in Briefen wohl eher zu mir selber kommen [...]die ganze Tiefe meiner Natur offenbaren können - Dir und mir[...]"²⁷

Hier schuilt uiteraard een probleem voor de hedendaagse lezer die een onderscheid zou willen maken tussen *Dichtung* en *Wahrheit*. Wie alle verheven verklaringen van liefde en vriendschap volstrekt serieus zou nemen, zou bij voorbeeld gemakkelijk tot de conclusie kunnen komen dat homoseksualiteit in deze periode een opvallend en geaccepteerd verschijnsel was. Maar wie dergelijke uitingen van genegenheid eenvoudig als schijn zou afdoen of zou herleiden tot literaire conventies, loopt evenzeer het gevaar te dwalen. Illustratief is de correspondentie tussen Wilhelm Heinrich Wackenroder en Ludwig Tieck: twee goede vrienden die hun gymnasium-tijd samen in Berlijn hadden doorgebracht om vervolgens, door het vertrek van de laatste, te worden gescheiden. De toonsetting van de overgeleverde brieven herinnert in velerlei opzicht aan de eerder gegeven voorbeelden. Ook in deze epistels treft men, naast uitvoerige beschouwingen over kunst en esthetica, diepgaande analyses van het eigen gevoelsleven en dat van de ander aan. En ook hier wordt veelvuldig geweend om diens afwezigheid en betuigen de schrijvers in hooggestemde bewoordingen hun vriendschap. Maar in dit geval lijken literaire conventies toch vooral het voertuig voor de mededeling van authentieke gevoelens. Niet alleen lijkt de toon volstrekt oprecht, maar de grens tussen vriendschap en liefde laat zich nauwelijks nog bepalen. Waar Wackenroder de vriendschap met Tieck als "meine höchste Freude" bestempelt, wordt hijzelf door de laatste verheven tot "Dolmetscher aller meiner Empfindungen".²⁸ In een brief van mei 1792 verzekert Wackenroder zijn vriend zelfs, dat hij elke dag met de gedachte aan hem besluit en elke nacht van hem droomt. En dan volgt de vraag: "Denkst Du jetzt an mich? Oder träumst Du von mir? - Eine allerliebste schmelzend-sanfte Elegie von Voß fängt an: 'Denkt mein Mädchen an mich?'"²⁹ De laatste regel, waarin Tieck indirect wordt aangeduid als "mein Mädchen", valt buiten elke conventie die men op grond van andere correspondenties kan aannemen. De passage sterkt dan ook het vermoeden, dat in dit geval inderdaad de grens tussen innige

26 Wilhelm von Humboldt, R. Freese ed., 109.

27 Geciteerd bij G. Dischner, *Bettina von Arnim: eine weibliche Sozialbiographie aus dem 19. Jahrhundert* (Berlijn 1978) 110.

28 W.H. Wackenroder, *Werke und Briefe. Gesamtausgabe in einem Band* (Heidelberg 1967), 277 en 279-280.

29 Ibidem 287.

vriendschap en ongeoorloofde homo-erotische gevoelens wordt overschreden.³⁰

De brief verbindt naar zijn vorm de twee polen, tussen welke de ervaring van de Duitse intellectuelen zich in deze tijd beweegt: *Einsamkeit* en *Geselligkeit*. Juist het gevoel van isolement dat velen in de kleine provinciale steden bevangt, versterkt het verlangen naar sociabiliteit en bepaalt de toonzetting van de vriendschapscultus. De hang naar een meer vertrouwelijke omgang wordt voorts gekleurd door afkeer van de heersende etiquette die het sociale verkeer aan strenge, formele regels bindt en vriendschap tussen lieden van verschillende stand verbiedt. Dat moet Goethe's Werther nog tot zijn schande ervaren, wanneer hij door de onverwachte komst van een adellijk gezelschap wordt gedwongen om het huis van zijn vriend, de graaf von C., te verlaten. Want hoewel de graaf zelf een verlicht man is, die Werther als persoon waardeert, weet hij toch dat de aanwezigheid van een burger te midden van lieden van adel geen pas geeft.³¹

De romantische vriendschap richt zich tegen dergelijke conventies en doorbreekt daarmee de scheidsmuren tussen de standen. Dat blijkt met name in de salons die vanaf de jaren tachtig in Berlijn worden geïntroduceerd. In de periode tussen 1780 en 1806 telt Berlijn negen salons die - zoals Deborah Hertz heeft becijferd - door circa 90 personen worden gefrequentieerd.³² Salons als die van Henriëtte Herz, Rahel Varnhagen en Dorothea Mendelssohn vormden het brandpunt van het opkomend sentimentalisme en de daarmee verbonden vriendschapscultus.³³ Hoewel ogenschijnlijk enigszins paradoxaal werden de bezoekers van deze salons uit dezelfde kring gerecruteerd als de leden van de verlichte genootschappen. Dezelfde personen die de geleerde bijeenkomsten van Markus Herz bijwoonden, kwamen in de salon van zijn vrouw Henriëtte. Maar daar heerste een volstrekt andere toon. In de salon was het de gastvrouw die de scepter zwaaide en maakte het geleerde gesprek plaats voor een meer luchtige en galante conversatie. Bovenal echter werd de salon gekenmerkt door een grote sociale openheid, in zoverre men hier niet op grond van zijn geboorte, maar slechts op basis van persoonlijke *Bildung* werd gewaardeerd. Binnen deze kring leken de grenzen tussen burgers en lieden van adel, en tussen mannen en vrouwen weg te vallen. Zelfs joden werden hier voor het eerst in bescheiden

30 R. de Ruig, *De seismografen van het sentiment. Drie biografische studies uit de tijd van de Romantiek* (Kampen 1994) 145.

31 J.W. Goethe, *Sämtliche Werke* I, 331 e.v.

32 D. Hertz, "Salonières and literary women in late eighteenth-century Berlin", in: *New German Critique: an interdisciplinary journal of German studies* 14 (1978) 97 e.v. Hier en in het navolgende ben ik dank verschuldigd aan Claudia Christern voor enige verwijzingen: C. Christern, *Rahel Varnhagen: ihre Briefe und ihre Salons* (doctoraalscriptie Historisch Seminarium UvA 1994).

33 R. Minder, *Kultur und Literatur in Deutschland und Frankreich* (Frankfurt a.M. 1977) 23-24; H. Scuria, *Rahel Varnhagen. Die große Frauengestalt der deutschen Romantik* (Düsseldorf 1978) 72 e.v.

mate - en niet altijd zonder ambivalente gevoelens - als gelijken in het sociale verkeer opgenomen.³⁴

Juist vanwege deze sociale openheid vormt de salon een uitgespaarde ruimte binnen de standenmaatschappij. De gasten kunnen dan ook tot op zekere hoogte worden aangemerkt als *Außenseiter*. Dat geldt uiteraard voor vrouwen en joden, maar in feite ook voor de adellijke bezoekers, die namelijk geenszins typerend waren voor hun stand. Alexander en Wilhelm von Humboldt, Wilhelm von Burgsdorff, Alexander von der Marwitz en prins Louis Ferdinand - allen bezoekers van Rahel's *Dachstube* - stonden bekend om hun liberale, weinig conventionele leefwijze. Adellijke dames zoals Josephine von Pachta en Karoline von Schlabrendorff waren zelfs berucht vanwege hun vrije opvattingen omtrent liefde, terwijl de laatste bovendien de aandacht op zich vestigde door het dragen van mannenkleden. Ook bezoekers van burgerlijke komaf waren allesbehalve doorsnee-types, maar behoorden - zoals Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schlegel, Jean Paul en Friedrich Gentz - veelal tot de groep van vrije schrijvers en kunstenaars.³⁵ De ongedwongen omgang tussen al deze personen van verschillende stand werd ook door henzelf als uitzonderlijk ervaren. Voor Rahel vormde de salon zelfs een samenleving in het klein: een samenleving zoals die zou moeten zijn. De vrije sociabiliteit in haar *Dachstube* zou het model moeten vormen voor een nieuwe, burgerlijke maatschappij, waarin stand en geboorte geen rol meer zouden spelen. Zoals Rahel in 1811 aan haar vriendin Pauline Wiesel schreef: "[...] es muß sich um so geistreiche, gemütvolle, unschuldige Wesen eine Gesellschaft bilden".³⁶

Die hoop bleef in belangrijke mate een utopie, want zelfs binnen de salon werd het ideaal van *Geselligkeit* slechts ten dele verwezenlijkt. Ongetwijfeld boden de salons ruimte voor het ontstaan van belangrijke persoonlijke contacten. Dankzij de vrije omgang en het directe contact tussen de sexen kreeg het gesprek hier gemakkelijk een erotische ondertoon. En inderdaad vervulden de salons tot op zekere hoogte de functie van een huwelijksmarkt zoals het voorbeeld van Wilhelm von Humboldt en Caroline von Dacheröden onder meer aantoonde, die elkaar via de kring rondom Henriëtte Herz leerden kennen. Datzelfde voorbeeld maakt echter ook duidelijk, dat die vrijheid ten dele schijn was, en dat de omgang in de salons mede moet worden opgevat als een spel met regels die niet minder streng waren dan de etiquette, waartegen men zich afzette. Binnen de *Tugendbund*, waarin de intimi van Henriëtte Herz' salon waren verenigd, kreeg de vriendschapscultus een bijna ritueel karakter. Dat geldt niet alleen voor de uitvoerige begroetingsceremoniën, begeleid door omhelzingen en kussen, en de plechtstatige beloften om over en weer oprecht-

34 D. Hertz, *Jewish high society in Old Regime Berlin* (New Haven en Londen 1988) 95 e.v.

35 G. Sauder, "Bürgerliche' Empfindsamkeit?", in: R. Vierhaus ed., *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung* (Heidelberg 1981) 155.

36 *Rahel Varnhagen im Umgang mit ihren Freunden. Briefe, 1793-1833*, F. Kemp ed. (München 1967) 233-234. H. Thomann-Tewarson, *Rahel Varnhagen: mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek bei Hamburg 1988) 37-38.

heid te betrachten in het streven naar morele zuiverheid. Daarnaast gebruikten de leden ook een geheimtaal en symbolen om de intimiteit van de eigen kring te waarborgen, terwijl voorts formele statuten werden uitgevaardigd, waarin de doelstellingen werden vastgelegd. De spontaniteit der vriendschappelijke gevoelens was in dit geval zorgvuldig geregisseerd. En sommigen zouden dit ook al spoedig beseffen en zich om die reden van het gezelschap distantiëren. Een brief van 20 maart 1789 aan Karoline von Beulwitz documenteert de breuk, die zich tussen Humboldt en de overige leden van de *Tugendbund* heeft voltrokken. Daarin beklagt Humboldt zich juist over al deze voorschriften die de omgang reguleren, en over het gebrek aan vrijheid; vrijheid die volgens hem juist essentieel is om het gestelde doel, *Bildung*, te kunnen realiseren:

So aber ist unser zwek ausbildung unsrer selbst, erhöhung unsrer inneren moralischen vollkommenheit; unser mittel freundschaft und liebe. Allein dazu ist freiheit nothwendig; ohne sie kann iene vollkommenheit nicht wachsen, ohne sie freundschaft und liebe nicht gedeihen.³⁷

Niet alleen behielden vriendschapsuitingen vaak een wat gekunsteld karakter, maar ook het ideaal van gelijkheid, essentieel voor een waarlijk vrije *Geselligkeit*, bleek moeilijk bestand tegen de realiteit van de heersende standenorde. Rahel's droom van sociale integratie, die zij via haar salon hoopte te verwezenlijken, bleef onvervuld. De adellijke gasten die zij in haar *Dachstube* ontving, dachten er niet aan om de uitnodiging te retourneren. In hun ogen bleef zij in laatste instantie "die Kleine" of "die kleine Levi": een joodse vrouw die men ten hoogste in de afgeschermdde ruimte van de salon, maar zeker niet in de eigen omgeving zou kunnen ontmoeten.³⁸ In het verharde politieke klimaat van de Napoleontische oorlogen, waarin nationalistische en antisemitische sentimenten snel aan kracht wonnen, kwam een einde aan de bloeiperiode van de salon en het daarmee verbonden ideaal van *Geselligkeit*. Waar het sociale leven in de decennia daarvoor in hoge mate was bepaald door de leidende rol van vrouwen en joden, werden deze groepen nu in toenemende mate uit de openbare sfeer verdrongen. De salon werd overschaduwd door geheime patriottische verenigingen, waarvan alleen mannen lid konden zijn, en verloor het karakter van een vrijplaats, waar leden van alle bevolkingsgroepen elkaar konden ontmoeten. Die verandering is ook zichtbaar in het lot van Rahel. Het verlangen naar maatschappelijke erkenning dat zij aanvankelijk via haar salon - dat wil zeggen: op eigen voorwaarden - had willen verwezenlijken, dwong haar uiteindelijk tot assimilatie. Zij bekeerde zich tot het christendom, waarmee zij haar joodse identiteit - althans uiterlijk - opgaf en de weg vrijmaakte voor een huwelijk met

37 Geciteerd in I. Foerst-Crato, "Wilhelm von Humboldt an Karoline von Beulwitz über den Tugendbund" (1789) in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* XLI (1967) 197. De genoemde brief is hier volledig afgedrukt. P. Sweet, *Wilhelm von Humboldt: a biography* 1 (Columbus, Ohio 1978) 16 e.v en 35 e.v.

38 H. Thomann-Tewarson, *Rahel Varnhagen*, 36.

de adellijke Varnhagen.³⁹ En daarmee werd in feite ook afscheid genomen van een ideaal van sociabiliteit, dat uitging van de innerlijke kwaliteiten van het individu en dat de verscheidenheid tussen mensen respecteerde.

III. De theorie der *Geselligkeit*

De vriendschapscultus van het einde van de achttiende eeuw vormt slechts een onderdeel van het meer algemene verlangen naar *Geselligkeit*, dat voorts wordt geïllustreerd door de vele genootschappen, verenigingen, salons en koffiehuisen, alsmede door het bezoek aan theaters en theemiddagen. Wat al deze vormen van sociabiliteit verbindt, is het zoeken naar contacten met een persoonlijk karakter, die op basis van individuele voorkeur en niet op grond van stand worden onderhouden. In die zin is de vriendschapscultus ten nauwste verbonden met een verhoogd individualiteitsbesef, dat zijn hoogste uitdrukking vindt in de *Bildungsphilosophie* die in deze jaren onder meer wordt verwoord door Herder, Humboldt en de jonge Friedrich Schlegel. De *Bildungsphilosophie* onderzoekt de ware menselijke bestemming en schenkt in dat verband ook aandacht aan het belang van *Geselligkeit*. En onder die noemer worden dan ook vriendschap en liefde het object van nadere filosofische reflectie.

Die samenhang kan worden toegelicht via het denken van Wilhelm von Humboldt. Zijn *Bildungsphilosophie* vindt onmiskenbaar haar uitgangspunt in het *principio individuationis* dat naar zijn oordeel het gehele bestaan, en dus ook de mensheid, bepaalt. Het individu wordt daarbij gedefinieerd als "eine in der Erscheinung wurzelnde Idee".⁴⁰ Als zodanig is ieder mens een volstrekt uniek wezen; opgevat als de belichaming van een 'Idee' beziet ieder de wereld vanuit zijn eigen perspectief en leeft derhalve binnen zijn eigen horizon. Dat betekent echter ook, dat elk individu in laatste instantie door een onoverbrugbare kloof van zijn medemensen is gescheiden. En daarmee wordt eenzaamheid een fundamenteel gegeven van het menselijk leven. Zoals Humboldt opmerkt: "Jeder Mensch existiert doch eigentlich für sich[...]"⁴¹ Mensen kunnen elkaar nader komen, maar een volledig wederzijds begrip is uitgesloten. Wij spreken bij voorbeeld dezelfde taal, maar hechten allen een andere betekenis en gevoelswaarde aan de woorden. Maar juist vanuit dit isolement en gevoel van eenzaamheid ontstaat "eine Sehnsucht nach Vereinigung mit einem andern"; een verlangen, waarvan de kracht evenredig is met het inzicht in de onmogelijkheid van vervulling.⁴²

39 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (München 1981) 118 e.v. en 203.

40 W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften (GS)* I-XVII (Berlijn 1903-1936) I, 54; V, 394.

41 W. von Humboldt, *GS* XIV, 154.

42 Aan C. von Dacheröden, 7-7-1810, in: *Wilhelm und Caroline Humboldt in ihren Briefen* I-VII, A. von Sydow ed. (Berlijn 1906-1916) III, 431.

Humboldts nadruk op de eenzaamheid van het individu betreft slechts de ene pool van de ervaring, die hij met zovele anderen in deze tijd deelt. Binnen zijn *Bildungsphilosophie* geldt deze individualiteit immers als een beperking die moet worden overwonnen. Zoals de meeste romantici huldigt hij een holistische visie op het bestaan, dat in al zijn verschijningsvormen wordt beheerst door *Kraft*. Ook het individu is naar zijn wezen *Kraft* en heeft zo deel aan deze alles omvattende totaliteit. Anderzijds is de mens, juist voorzover hij zich als individu beschouwt, niet meer dan een fragment dat van deze totaliteit is vervreemd. *Bildung* is er juist op gericht om deze vervreemding te overwinnen; de *Kraft* die ook in elk individu werkzaam is, tracht de haar gestelde grenzen te doorbreken om de oorspronkelijke totaliteit te herstellen. Dat betekent, dat ieder mens de totaliteit van het bestaan als het ware als mogelijkheid in zich draagt. De ware menselijke bestemming is erin gelegen om deze mogelijkheid door *Bildung* te realiseren en zich daarmee - idealiter - tot een *Symbol des Weltalls* te vormen.⁴³ Het gaat er daarbij niet om, dat het individu zich in dit streven naar totaliteit verliest. Veeleer dient het individu de wereld, die aanvankelijk nog vreemd was, te assimileren om deze in zichzelf vorm te geven. Het gaat erom "die Welt auf sich wirken zu lassen, und ihr Wirken in sich selbst geschaffener Einsamkeit zu verarbeiten".⁴⁴

Daartoe is echter een zo intensief en gevarieerd mogelijk contact met de wereld noodzakelijk. Iedere situatie, waarin het individu zich begeeft, appelleert aan een bepaalde zijde van zijn aanleg en stimuleert het om dit aspect van zijn karakter te ontplooiën. Hoewel dat in de praktijk onmogelijk is, zou een alzijdig contact het individu daarom inderdaad tot *Symbol des Weltalls* kunnen verheffen. In dit verband wordt dan ook de omgang met anderen van eminent belang. Hoewel - of beter: juist omdat - de mens wordt omgeven door een existentiële eenzaamheid, is hij volgens Humboldt een sociaal wezen: "ein Thier der Geselligkeit".⁴⁵ Zijn drang naar sociaal verkeer is even natuurlijk als zijn streven naar *Bildung* en vormt daarvan in feite een noodzakelijk onderdeel. Zonder de omgang met anderen zou de mens in een dierlijke staat blijven steken en ook niet de behoefte voelen om zich daaruit te bevrijden. Die gedachte ligt ook ten grondslag aan Humboldts taal filosofie. De taal zelf bewijst zijns inziens dat de mens bestemd is om in een gemeenschap te leven. De taal maakt pas een begripvol contact met anderen mogelijk en alleen via de ander leert het individu ook zichzelf kennen: "Denn der Mensch versteht sich selbst nur, indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andren versuchend geprüft hat."⁴⁶

43 W. von Humboldt, *GS* III, 205 aan Chr.G. Körner, 8-6-1805, in: *Wilhelm von Humboldt. Briefe*. (Auswahl von W. Rössle) (München 1952) 271.

44 W. von Humboldt, III, 207; XV, 456.

45 W. von Humboldt, *GS* III, 355.

46 W. von Humboldt, *GS* VI, 155. Vergelijk daarmee Hegels beroemde uitspraak: "Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein." in: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* Werke in zwanzig Bänden III (Frankfurt a.M.

Dat betekent dat het individu, ongeacht zijn existentiële eenzaamheid, de ander niet geheel vreemd kan zijn. Het wederzijds begrip en de sociabiliteit, die via de taal worden bewerkstelligd, vooronderstellen een algemeen menselijke natuur. Voor Humboldt is hier geen sprake van een tegenstelling, want juist als uniek individu toont de mens zijn humaniteit; juist waar hij zijn eigen 'Idee' volledig realiseert, vervult hij de algemeen-menselijke bestemming. Het ideaal is dan ook een zo groot mogelijke verscheidenheid van individuen, die zich elk voor zich tot *Symbol des Weltalls* trachten te vormen. De beste maatschappij is die, waarin "jedes (Wesen) nur aus sich selbst, und um seiner willen sich entwickel-te".⁴⁷ *Geselligkeit* en individuele *Bildung* gaan hier volledig samen. Zoals de taal het wederzijds begrip bevordert, terwijl zij tegelijk onderlinge verschillen tot bewustzijn brengt, zo verenigt de ware gemeenschap mensen door ze als individuen van elkaar te scheiden. Dit is Humboldts ideaal van sociabiliteit. *Geselligkeit* is voor hem een normatief begrip: een vorm van sociale omgang die berust op het gemeenschappelijke streven naar individuele *Bildung*. En zo opgevat is deze vorm van sociabiliteit zijns inziens zelfs het doel van de wereld-geschiedenis.⁴⁸

Humboldts opvatting van sociabiliteit is typerend voor de Romantiek. De existentiële eenzaamheid die het individu omgeeft, wordt hierin niet zozeer uitgewist, maar als het ware geabsorbeerd en naar een hoger niveau opgeheven. *Geselligkeit* is in feite sociale eenzaamheid. De sociale kring vormt een eenheid in diversiteit en onderscheidt zich juist daarin van de moderne massa die, zoals Humboldt vreest, het eigene nivelleert. Binnen de sociale kring aanvaardt men de ander niet louter als gelijke, maar men erkent hem als een ander, dat is als een zelfstandig individu. Een dergelijke zienswijze vertoont sterke gelijkenis met de opvattingen van *Frühromantiker* zoals Friedrich Schlegel en Friedrich Schleiermacher. Zoals Schlegel opmerkt: "Das Bewußtsein der notwendigen Grenzen ist das Unentbehrlichste und das Seltenste in der Freundschaft."⁴⁹

Evenals Humboldt beklemtoont ook Schlegel dat ware *Geselligkeit*, en in het bijzonder vriendschap en liefde, berust op wederzijdse erkenning van de ander als een vrij individu. Vandaar ook zijn kritiek op relaties, welke zijn gebaseerd op macht, zoals zovele huwelijken die daardoor in feite in een concubinaat veranderen.⁵⁰ Echte sociabiliteit vereist een verscheidenheid van individualiteiten die elkaar aanvullen en zo tot een geheel versmelten. Dat is ook het ideaal van *Symphilosophie* en *Sympoesie*: "daß es nichts Seltneres mehr wäre, wenn mehrere sich gegenseitig ergänzende Naturen gemeinschaftliche Werke bildeten."⁵¹

1983) 112.

47 W. von Humboldt, *GS* I, 109.

48 W. von Humboldt, *GS* VI, 38 en 114; VII, 169.

49 F. Schlegel, *Werke in zwei Bänden* I (Berlijn en Weimar 1980) 237.

50 Ibidem 193.

51 Ibidem 208.

Nog nauwer verwant met de ideeën van Humboldt zijn de opvattingen die Schleiermacher in zijn *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* (1799) en de *Monologen* (1800) verwoordt. Naar zijn oordeel is het verlangen naar sociale omgang een volstrekt natuurlijke neiging, die bovendien noodzakelijk is, aangezien het beroepsleven en de familie het individu insluiten in een tamelijk eenzijdige en bekrompen sfeer. *Geselligkeit* is daarentegen niet aan stand of geboorte gebonden, maar berust op de volstrekt vrije omgang tussen individuen. Daarbij is ook Schleiermacher van mening dat deze *Geselligkeit* de voorwaarde vormt voor *Bildung*, aangezien deze vorm van omgang zich niet beperkt tot slechts één aspect van het individu, maar aan het gehele karakter appelleert. Wie deelneemt aan het sociale verkeer, doet dat niet als lid van een bepaalde groep of op grond van specifieke kennis of eigenschappen. Integendeel: "[...] er soll gerade seine Individualität, seine Eigentümlichkeit mitbringen; denn nur in dieser ist das freie Spiel seiner Gedanken und Gefühle, welches seine Tätigkeit in der Gesellschaft sein soll, gegründet."⁵² Tegelijk lijkt Schleiermacher zich, meer dan Humboldt, bewust van de spanning die tussen het individuele streven naar *Bildung* en zijn ideaal van sociabiliteit kan optreden. *Geselligkeit* berust op een wisselwerking tussen verschillende individuen die zou worden verstoord, indien ieder geheel zou uitgaan van de eigen autonomie. Anderzijds dient evenzeer te worden voorkomen, dat het individu zich volledig aan zijn omgeving conformeert, aangezien zo van een uitwisseling van standpunten geen sprake meer zou zijn. Geconfronteerd met dit dilemma kiest Schleiermacher voor de gulden middenweg. Zonder het uitgangspunt van Humboldts *Bildungsphilosophie* op te geven, opteert hij toch voor een gematigd individualisme. Zijn positie nadert die van Goethe, die in latere jaren - en met name in *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1821) - steeds sterker de noodzaak tot *Entsagung* als voorwaarde voor sociale integratie beklemtoonde. Dat wil zeggen dat het individu, dat zich slechts via de omgang met anderen kan ontplooien, daartoe ook altijd iets van zichzelf dient op te offeren: "Ich soll meine Individualität, meinen Charakter mitbringen, und ich soll den Charakter der Gesellschaft annehmen; beides soll in demselben Moment geschehen, soll eins und in derselben Handlungsweise vereinigt sein."⁵³

Humboldt en de *Frühromantiker* komen weer geheel overeen in de opvatting, dat deze vorm van *Geselligkeit*, waarin het streven naar *Bildung* en sociabiliteit samengaan, het best wordt gerealiseerd in de meest intieme kring. Het ideaal van *Geselligkeit* omvat in principe ook de natie en zelfs de mensheid als geheel, die door innerlijke banden van genegenheid zouden moeten worden verenigd. Maar in de praktijk wordt dat ideaal toch slechts verwerkelijkt binnen een enge kring van vrienden of in het huwelijk, dat door liefde wordt gedragen.

52 F.D.E. Schleiermacher, *Philosophische Schriften*, J. Rachold ed. (Berlijn 1984) 49; J. Frank, *Selbstentfaltung und Gemeinschaft. Eine Untersuchung der Auffassungen des jungen Schleiermacher über die wechselseitige Vervollkommnung in Freundschaft, Liebe und Ehe*. (Diss. Universität Bonn 1993) 259 e.v.

53 Ibidem 51.

Zoals Schleiermacher opmerkt: "Keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigne Bildung keine Vollendung in der Liebe [...]"⁵⁴

Ook volgens Humboldt is het belang van sociale omgang voor het individu afhankelijk van de graad van wederzijdse affiniteit. Affiniteit is een voorwaarde voor *Verstehen*: men begrijpt het andere namelijk slechts, voorzover men daartoe reeds de mogelijkheid in zichzelf had. Begrijpen berust op analogie, op "eine vorhergängige, ursprüngliche Uebereinstimmung zwischen dem Subject und Object", en alleen dankzij een dergelijke affiniteit draagt kennis van de ander bij tot zelfkennis en *Bildung*.⁵⁵ Juist daarom hecht Humboldt zo'n belang aan de directe omgang in een nauwe kring van personen, want in laatste instantie "genießt man das Leben doch nur auf seiner Stube, und mit wenigen Auserwählten".⁵⁶ De betekenis van zulke intieme relaties voor de eigen vorming heeft Humboldt met name ervaren in zijn vriendschap met Friedrich Schiller en zijn huwelijk met Caroline von Dacheröden. De rol die Caroline in zijn leven speelde, heeft Humboldt zelf telkens opnieuw benadrukt. Zelfs naar hedendaagse normen gemeten, werd dit huwelijk gekenmerkt door de opmerkelijke mate van vrijheid die beide partners elkaar gunden. Dat wil niet zeggen dat buitenechtelijke verhoudingen niet soms ook aanleiding konden geven tot spanningen. Maar in laatste instantie werden deze toch over en weer getoleerd, aangezien hun huwelijk naar beider oordeel niet was gebaseerd op een exclusieve seksuele relatie, maar veeleer op een innige zielsverwantschap. Juist dankzij haar zin voor vrijheid had Caroline's invloed, zoals Humboldt schrijft, "etwas unmittelbar und in jedem Moment Bildendes" en stimuleerde zij hem om zijn eigen weg te volgen.⁵⁷ Dat waren dezelfde eigenschappen die Humboldt zelf, volgens sommigen, in zijn omgang met vrienden ten toon spreidde. Hoewel hij tegenover vreemden gemakkelijk een gedistantieerde houding kon aannemen, werd hij door intimi juist in hoge mate gewaardeerd vanwege zijn charme en vaak amusante conversatie. Naar het oordeel van Schiller lag hierin dan ook zijn ware talent en was hij "zum Umgang [...] recht eigentlich qualifiziert".⁵⁸ Afkerig van sociale conventies en van elke vorm van sociabiliteit, die louter was gericht op tijdverdrijf, haakte Humboldt naar het intieme contact dat zijns inziens de voorwaarde was voor *Bildung*. En die waardering klinkt, tenslotte, nog door in één van de sonnetten die hij op latere leeftijd schreef: "Wo Liebe nicht und enge Freundschaft flammen/ treibt Flachheit nur die Menschen leer zusammen [...]"⁵⁹

54 Ibidem 85.

55 W. von Humboldt, *GS* IV, 47.

56 Aan K.G. von Brinkmann, 7-11-1796, in: *Briefe an Karl Gustav von Brinkmann*, A. Leitzmann ed. (Leipzig 1939) 88.

57 Aan F.G. Welcker, 15-7-1809, in: *Wilhelm von Humboldts Briefe an F.G. Welcker*, R. Haym ed. (Berlijn 1859) 18.

58 Aan Chr.G. Körner, 6-8-1797, in: *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner von 1784 bis zum Tode Schillers* IV, L. Geiger ed. (Stuttgart en Berlijn 1892) 36.

59 Wilhelm von Humboldt, *GS* IX, 418.

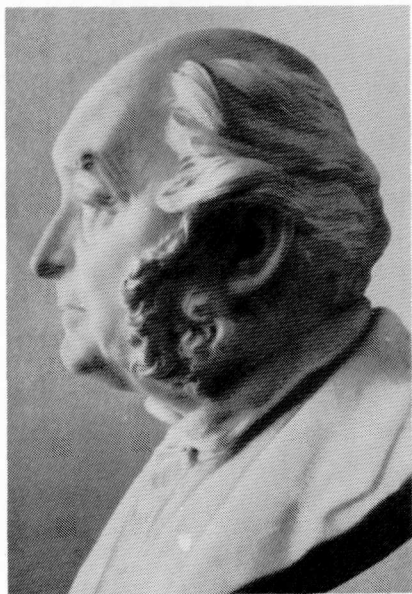
Conclusie

De hoogtijdagen van de romantische vriendschap moeten worden gesitueerd in de jaren tussen circa 1770 en 1810. Voor vele intellectuelen van deze periode was vriendschap meer dan kameraadschap of persoonlijke genegenheid. Vriendschap werd geïdealiseerd, had een bijna religieuze connotatie en werd de inzet van een ware cultus. Deze intensieve beleving dient vooral te worden begrepen vanuit de maatschappelijke positie, die deze generatie intellectuelen bekleedde. Zij behoorden immers tot een geleding die niet langer als vanzelfsprekend was opgenomen in het normen- en waardenpatroon van de standenmaatschappij en de daarbij behorende institutionele verbanden. Juist als intellectueel zagen zij zichzelf primair als een individu. Maar in een samenleving, waarin het geboorteprincipe nog zo'n dominerende rol vervulde, belandde de intellectueel door dit individualiteitsbesef gemakkelijk in een uitzonderingspositie. De intellectueel, die als individu buiten de grenzen van zijn geboortestand trad, betaalde daarvoor met een verlies van traditionele sociale bindingen. De opkomst van het moderne individualisme werd aldus begeleid door gevoelens van vereenzaming en vervreemding, die door het kleinsteedse karakter van de Duitse samenleving nog werden versterkt. Vanuit deze situatie ontstaat dan ook het verlangen naar nieuwe vormen van sociabiliteit, die niet langer zijn gebaseerd op de stand waartoe men behoort, maar op individuele keuzes en persoonlijke affiniteit. Deze nieuwe, burgerlijke sociabiliteit kan niet eenvoudig worden geduid als een positief verschijnsel, dat getuigt van de grotere sociale openheid en ongedwongen humaniteit die het produkt zijn van de Verlichting. Immers: waar vriendschap de inzet wordt van een cultus, krijgt dit verlangen naar sociabiliteit niet zelden een geforceerd en zelfs krampachtig karakter. De romantische vriendschap wordt dan ook altijd begeleid door een donkere ondertoon en moet mede worden gezien als een reactie op de genoemde ervaring van vereenzaming. Daarom is de romantische vriendschap in laatste instantie sociale eenzaamheid. Zij combineert het streven naar optimale individuele ontplooiing, dat onvermijdelijk ook eenzaamheid impliceert, met het verlangen naar *Geselligkeit* en hoopt beide te verenigen. Het is dit ideaal van volmaakte intimiteit tussen zelfstandige individuen dat kort en fraai wordt geformuleerd in Schlegel's roman *Lucinde* (1798-1799):

"Nur in der Antwort seines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen."⁶⁰

60 F. Schlegel, *Werke in zwei Bänden* II, 74.

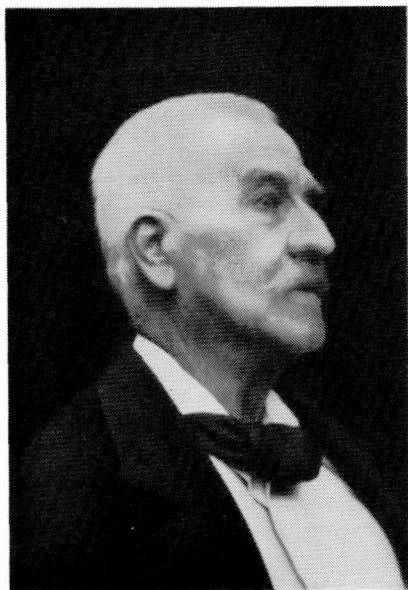
SUPPLEMENT



J.J. Bachofen



F. Nietzsche



J. Burckhardt



F. Overbeck