

WIESŁAW MAŁECKI  
Poznań

## WILHELM VON HUMBOLDT MIĘDZY ANTYSEMITYZMEM A JUDEOFOBIA

Wilhelm von Humboldt jest w świecie humanistyki postacią powszechnie znaną. Zajmuje wielce zasłużone miejsce w panteonie herosów niemieckiej kultury, choćby jako reformator szkolnictwa i twórca nowoczesnego uniwersytetu, a także wspaniały mąż stanu, reprezentujący Prusy w czasie Kongresu Wiedeńskiego oraz wybitny filozof języka. Można przyjąć, że z takich właśnie elementów składa się jego legenda, która zdaje się jednak przesłaniać fascynującą złożoność, a nawet paradoksalność tej postaci. Dlatego aby ją dostrzec, warto zadać sobie pozornie tylko banalne pytanie: kim właściwie był ten człowiek?

Jego intelektualny dorobek z trudem daje się zinterpretować przy użyciu porządkujących narzędzi pojęciowych, klarownych podziałów, jednoznacznych klasyfikacji. Jego myśli nie sposób jednoznacznie przypisać ani do epoki oświecenia, ani też romantyzmu. Złośliwi powiadają, że stąd właśnie bierze się jego „wielkość”, z chaosu, zamętu myśli, który sprawił, że większość jego dzieł stanowią te wyłącznie zapowiadane.

Choć upłynęło już ponad 170 lat od śmierci Humboldta, spuścizna myśliciela nadal pozostaje nieusystematyzowana. Dysponujemy co prawda aż trzema niemieckojęzycznymi wydaniem jego dzieł zebranych, ale nie ma wśród nich wydania krytycznego. Biorąc pod uwagę niemiecką dbałość o własną kulturową schedę, można to uznać za fakt zgoła osobliwy. Część oryginalnych tekstów uważa się dziś za zaginione, do innych – odpisów sporządzonych przez baskijskiego badacza R.M. de Azkue w berlińskim archiwum w latach 1908-1909 – znajdujących się w ośrodkach badawczych na terenie Kraju Basków, bardzo trudno dotrzeć. Warto przypomnieć, że kilka tekstów Humboldta trafiło po wojnie do biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego jako część sławetnej „Berlinki”, najcenniejszych zbiorów Pruskiej Biblioteki Państwowej.

Ponadto coraz wyraźniej słychać głosy krytycznie oceniające redaktora najstarszego i najobszerniejszego (siedemnastotomowego) wydania dzieł zebranych, germanisty Alberta Leitzmanna, który przy redagowaniu rękopisów Humboldta wykazał się daleko posuniętą decyzywnością, samodzielnie nadając im tytuły.

Kolejne tomy wydawał w kluczu tematycznym, kierując się stworzoną *ad hoc* skalą ważności. Skutkuje to chociażby tym, że dziś czytając prace badaczy zajmujących się w Polsce myślą Humboldta, wśród spisów ważniejszych jego prac nie znajdujemy ani jednego tytułu traktującego o Baskach. Tymczasem pełną realizacją jego filozofii antropologicznej, czyli projektu zarysowanego w *Planie antropologii porównawczej*, wydaje się właśnie około 1000 stron rękopisów, nad którymi Humboldt z prawdziwą pasją pracował przez niemal ćwierć wieku. Studia baskologiczne były jego najbardziej samodzielnym i oryginalnym badawczym projektem. Pierwszą podróż do Hiszpanii, nieobecnej wtedy na mapach podróżujących wykształconych Europejczyków, odbył on razem z rodziną: żoną Karoliną, trójką dzieci, służącą i domowym nauczycielem. Rozpoczęta we wrześniu 1799 r. siedmiomiesięczna wyprawa zakończyła się powrotem do Paryża. Powody tego wyjazdu do wyniszczonego niedawną wojną z Francją kraju nie są dziś łatwe do ustalenia. Być może miał on charakter dyplomatyczny? Albo decyzja o nim wyływała z chęci Humboldta pozyskania nowego materiału do tworzonej antropologii? A może najważniejszy impuls popłynął od jego brata Aleksandra, który nieco wcześniej wyprosił na madryckim dworze zgodę na prowadzenie geograficznych badań na terenie ówczesnych hiszpańskich kolonii? Hipotez jest tutaj znacznie więcej, kwestia zaś jest niewątpliwie istotna, ponieważ pozwala określić jak dalece ta i kolejna podróż Humboldta co do swoich celów i metodologii wykraczała poza tak wtedy w Europie rozpowszechnioną *ars apodemica*.

Podczas pierwszej podróży do Kastylii, a później dalej na południe, aż do Grenady, Humboldtowie przemierzają tylko po drodze prowincje baskijskie. Jednak druga, podjęta już bez rodziny, wyprawa badawcza Humboldta do Kraju Basków miała za cel wyłącznie prowincje baskijskie leżące zarówno w Hiszpanii, jak i we Francji. Tym razem w towarzystwie kupca i przyjaciela wyruszył on na dwa miesiące w kwietniu 1801 r. Nie tylko jednak te fakty sprawiły, że można uznać go za prekursora europejskiej baskologii. Pierwsze wzmianki o ziemiach baskijskich pochodzą co prawda już od kronikarzy greckich czy rzymskich, jak Caius, Sallustius Crispus, Strabon, jednak to Humboldt podczas swoich podróży jako pierwszy wypracował elementy nowoczesnego warsztatu antropologicznego. Tworząc dzienniki badawcze i posługując się dialektem baskijskim, stworzył kompleksowe studium baskijskiego ludu.

W Polsce nazwisko Humboldta budzi często skojarzenia przede wszystkim z jego młodszym bratem Aleksandrem, szeroko w świecie znanym przyrodnikiem i geografem. Wilhelma wciąż jeszcze łączymy przede wszystkim z filozofią języka, choć od niedawna rodzimy czytelnik poznać może także jego oryginalne interpretacje sztuki teatralnej Francuzów. Tymczasem w pracach niemieckojęzycznych nazwisko to figuruje także w... encyklopediach medycyny seksualnej<sup>1</sup>, wskazując

<sup>1</sup> K. M. Beier, H. A. G. Bosinski, K. Loewit, Ch. J. Ahlers, *Seksualmedizin, Grundlagen und Praxis*, München 2005, s. 52-54.

na istotny wkład pewnych subtelnych filozoficznych rozstrzygnięć dotyczących ludzkiego erosa, zapowiadających dokonania Z. Freuda.

Humboldt nader aktywnie uczestniczył w kolosalnym erotycznym przełomie, jaki dokonał się w Europie schyłku oświecenia. Ten bez wątpienia oryginalny i wciąż czekający na opracowanie wątek jego filozofii, w skromnej literaturze polskojęzycznej właściwie zupełnie przemilczany, można by dziś określić mianem początków *gender studies*. A mieści on w sobie prawdziwe bogactwo zagadnień, począwszy od badań społecznego wymiaru płciowości, jej roli w estetyce, charakteru męskości i kobiecości, aż po rozumienie seksualności jako wspólnego źródła rozumu i zmysłowości.

Erotyka filozoficzna dotyczy także mało znanej spuścizny poetyckiej Humboldta. Po śmierci żony dyktował on jeden sonet dziennie, by ostatecznie zgromadzić ich ponad 1200! Eros staje się w tej poezji nie tylko narzędziem poznania, ale przede wszystkim samopoznania, które przynosi czasem zaskakujące rezultaty. Szczególną trudność sprawiają obrońcom legendy Wilhelma cykle poetyckie, w których wyraźnie zaznaczają się elementy erotycznego, a w zasadzie seksualnego sadyzmu. Podobnie rzecz ma się z zawartymi w jego dziennikach bardzo szczegółowymi opisami pobytów m.in. w berlińskim burdelu jednej ze znanych osobistości tego miasta Madame Schuwitz.

Seksualizacja dyskursu antropologicznego symbolicznie wyrażała się chyba najpełniej w zastąpieniu pytania kim jest człowiek, zapytaniem: kim jest kobieta? kim zaś mężczyzna? I. Kant we własnym projekcie antropologii w ujęciu pragmatycznym właśnie kobietę ustanowił najciekawszym przedmiotem antropologicznego namysłu. Również Humboldta pasjonowała kobiecość jako złożone zagadnienie filozoficzne. Miało to rzecz jasna związek z rozpoczętym już u schyłku niemieckiego oświecenia procesem emancypacji kobiet, którego Wilhelm doświadczał nie tylko w małżeństwie, ale choćby w kontaktach z literatkami współpracującymi z piśmem F. Schillera „Hory”<sup>2</sup> czy też będąc częstym gościem berlińskich salonów oświeconych żydówek Henrietty Herz, Rachel Levin czy Dorothei Mendelssohn<sup>3</sup>.

Wilhelm von Humboldt pozostaje postacią fascynującą także jako polityk i teoretyk prawa. Szczególnie w obszarze tak pilnie wymagającym natychmiastowych zmian jak osiemnastowieczne pruskie prawodawstwo względem emancypujących się Żydów. Dostrzegał on tę konieczność przede wszystkim jako naoczny świadek i uczestnik kulturowego oświeceniowego ruchu żydowskiego – *haskali* (hebr. = edukacja, oświecenie); jako intelektualista będący w żywym dialogu zarówno z ojcem tego ruchu Mojżeszem Mendelssohmem czy Markusem

<sup>2</sup> „Die Horen” – miesięcznik ukazujący się od stycznia 1795 r. do końca 1797 r., w którego zespole redakcyjnym obok m.in. Schillera, Goethego, Herdera i Fichtego znajdował się także Humboldt.

<sup>3</sup> Wszystkie zaledwie naszkicowane tutaj wątki z dorobku intelektualnego oraz życia W. von Humboldta omawiam szerzej w dysertacji pt. „Filozofia antropologiczna W. von Humboldta”.

Herzem oraz zagorzały przeciwnik oświeconego absolutyzmu pod rządami niechętnego Żydom Fryderyka Wielkiego. Jednak także w kwestii ich równouprawnienia jego stanowisko nie jest bynajmniej tak jednoznaczne, jak życzyliby sobie tego miłośnicy jego legendy.

Projekt nowej konstytucji dla Żydów<sup>4</sup> wyszedł spod pióra Wilhelma von Humboldta w 1809 r. Czas jego powstania jest szczególnie ważny. Dokument ten stworzono bowiem, nieco zagadniczo upraszczając, pomiędzy kolejnymi falami antysemityzmu. Pierwsza z nich pojawiła się w Prusach niecałe dwa lata wcześniej, w 1807 r., „kiedy to reformatorzy zmienili strukturę polityczną do tego stopnia, że szlachta utraciła swoje przywileje, a klasy średnie uzyskały swobodę rozwoju”<sup>5</sup>, gdy drukiem ukazuje się pierwsza strofa wiersza Hölderlina *Chleb i wino* i niespełna rok po tym, jak Napoleon rozwiązał Świąte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego.

Kolejny okres narastającej niechęci wobec Żydów przypada na czas trwania Kongresu Wiedeńskiego i stanowi reakcję arystokracji, stopniowo pozbawianej dawnej politycznej władzy<sup>6</sup>. W tym wypadku jednak istotną rolę odegrały coraz bardziej niepokojące dla Prus wiadomości, które docierały z Wiednia wywołując powszechne oburzenie – między innymi sporna kwestia Saksonii<sup>7</sup>. Do radykalizacji nastrojów przyczynił się bez wątpienia wydany w 1812 r. edykt emancypacyjny, zrównujący prawa i obowiązki Żydów i pozostałych obywateli Prus w wielu obszarach życia społecznego. Narastający społeczny ferment, wzmagany – w dotkliwie przez Napoleona pobitych Prusach – poczuciem historycznej niesprawiedliwości, współ z rodzącą się wtedy niemiecką świadomością narodową, domagały się wskazania winnego i wroga.

Humboldt zmagął się z tym zjawiskiem także w życiu prywatnym. Jego żona Karolina, która od końca listopada 1814 r. oddychała już „najczystszyim politycznym powietrzem”<sup>8</sup> Berlina, stawała się z dnia na dzień coraz bardziej zagorzałą, początkowo przez niedługi jeszcze czas, pruską, a wkrótce już niemiecką patriotką. Jak czytamy w ich korespondencji, z Żydami obchodzi się ona ostrożnie, przekonana do jedyne go słusznego rozwiązania, jakim powinno być stopniowe przyznawanie

<sup>4</sup> W. von Humboldt, *Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden*, w: *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften*, t. I-XVII, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, (wyd.) A. Leitzmann, B. Gebhardt, Berlin 1903-1936; reprint de Gruyter, 1968, t. I, s. 97-115.

<sup>5</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, s. 59.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>7</sup> Pruskich patriotów szczególnie oburzał fakt, iż po przegranej Napoleona jego sprzymierzeniec król Saksonii Fryderyk August nic został pozbawiony władzy. Co więcej ten „zdrajca” na mocy postanowień Kongresu Wiedeńskiego zachował niemal połowę swoich ziem w Saksonii, pomimo że car Rosji zgodnie z tajnym porozumieniem z Prusami przewidywał włączenie do nich całej Saksonii w zamian za pozyskanie pruskich dotąd terenów Polski. Na przełomie 1814/1815 r. spory wokół Polski i Saksonii doprowadziły niemalże do wojny pomiędzy Austrią, Anglią i Francją, a Prusami i Rosją.

<sup>8</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt und ebenbürtig. Caroline und Wilhelm von Humboldt*, Frankfurt a.M. 2009, s. 225.

im praw obywatelskich<sup>9</sup>. Jednakże jej postawa radykalizuje się i już w 1815 r., przewidując rychły zbrojny konflikt Saksonii z Prusami, dodaje, że najbardziej przelękłaby się go „klasa ludzi nikczemnego usposobienia, jeśli mogę się tak wyrazić, lichwiarzy, Żydów. Dobrze wykształceni ludzie sądzą, że wszelkie złoto w kraju, wszystkie jego zasoby, znajdują się w ich rękach”<sup>10</sup>. Ta narastająca awersja staje się dla Wilhelma coraz bardziej kłopotliwa. W tamtym czasie wielokrotnie gości on przecież w jednym z najciekawszych salonów Kongresu Wiedeńskiego, czyli w domu Fanny von Arnstein. Wielokrotnie spotyka się z dowodami wdzięczności ze strony Żydów. Informuje na przykład o osobliwych odwiedzinach pewnego Żyda z Pragi, który chcąc docenić przychylność Wilhelma dla projektów polepszenia losu Żydów, oferuje mu pierścienie, brylanty i szmaragdy, a także możliwość dysponowania pewną pokaźną kwotą pieniędzy. Gdy Humboldt odmawia przyjęcia podarków, zapewniając, że pragnie po prostu pomóc Żydom, pada obietnica zamówienia dla niego srebrnego serwisu, który dostarczony zostanie najpóźniej w ciągu roku<sup>11</sup>. W okresie, gdy nowożytna filozofia żydowska rozwija się prężnie za sprawą myślicieli niemieckich, zamykając ostatecznie długi okres żydowskiego średniowiecza, Karolina von Humboldt coraz bardziej zaniepokojona sytuacją w Prusach kieruje do męża następujące słowa:

„Jeśli miałabym w tej sprawie coś do powiedzenia, nie pozwoliłabym handlować trzem kolejnym generacjom. Wszyscy dwudziestoletni młodzieńcy z wyjątkiem fizycznie ułomnych, byłiby żołnierzami i mogłabym się wtedy założyć, że w ciągu pięćdziesięciu lat Żydzi jako Żydzi zostaliby wytepieni. I nikt nie zdoła mnie przekonać, że nie byłby to dla ludzkości zysk, bowiem Żydzi w swojej nikczemności, duchu szachrajstwa i wrodzonym braku odwagi, którego duch ten wywołuje, są skazą na ludzkości”<sup>12</sup>.

Dlatego nie sposób wykluczyć, że teza H. Rosenstrauch o antycypowaniu przez Karolinę von Humboldt koronnych argumentów przeciw Żydom, których niebawem użyje znany rzecznik antysemityzmu Ludwigo von Marwitz, nie jest przesadzona.

Pod względem stosunku do Żydów Wilhelm von Humboldt jawi się w literaturze jako przeciwnik Karoliny. Autorzy zajmujący się jego filozofią polityczną oraz działalnością edukacyjną – które to obszary nie tylko intelektualnej aktywności stanowią właściwy rdzeń jego „legendy” – są w tej kwestii dość zgodni. Jerzy Ochman wspomina o nim krótko, acz nader jednoznacznie:

„W. Humboldt uchodził za wielkiego zwolennika liberalizmu, publicznie wyrażał życzenie, by nastąpiła pełna emancypacja Żydów, nie tylko jako obywateli, ale jako pełnoprawnych ludzi. W 1810 współdziałał w akcji mającej na celu pozwienie Żydom na studiowanie na uniwersytecie w Berlinie. Na Kongresie Wiedeńskim był rzecznikiem przyznania pełnych praw Żydom. Humboldt zafascynował Żydów koncepcją kultury i historii”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> D. von Gersdorff, *Caroline von Humboldt. Eine Biographie*, Berlin 2011, s. 175.

<sup>10</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt...*, s. 227. Ponieważ jak dotąd nie istnieje polski przekład, tłumaczenia tego i wszystkich kolejnych fragmentów tekstu Humboldta pochodzą od autora.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 231.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 233.

<sup>13</sup> J. Ochman, *Filozofia Oświecenia Żydowskiego*, Kraków 2000, s. 99.

Natomiast H. Arendt dostrzeża w jego osobie upartego wojownika w walce o poprawę warunków życia Żydów – „Jako prawdziwy demokrat pragnął wyzwolić uciskany lud, a nie obdarzyć przywilejami jednostki”<sup>14</sup> – choć jednocześnie analizując genezę takiego do nich stosunku, rzuca światło na racje o charakterze nie tylko czysto filosemickim. W podobnym tonie wyraża się o nim Tilman Borsche<sup>15</sup> oraz H. Rosenstrauch, pomimo tego, że przytacza także kilka Żydom nieprzychylnych uwag, jakie padały z ust „mędrca z Tegel”<sup>16</sup>. Kwestia ta wydaje się zatem zamknięta.

Tym bardziej interesująco rysuje się perspektywa analizy samego tekstu *Projektu nowej konstytucji dla Żydów*, która spełnić ma tutaj co najmniej dwa zadania: po pierwsze, umożliwi lepsze rozpoznanie „wczesnego antysemityzmu” w Prusach, z którym autor tego tekstu, właśnie za jego pomocą, walczył, a po drugie, pomoże możliwie precyzyjnie określić to, jak Humboldt rozumiał funkcjonowanie Żydów w ówczesnym państwie pruskim, i co ważniejsze, pozwoli potwierdzić bądź podważyć dość jednoznacznie pozytywne oceny jego roli w procesie emancypacji Żydów na ówczesnych ziemiach niemieckich.

Kariera urzędnicza Humboldta rozpoczęła się w 1790 r., gdy w berlińskim sądzie miejskim piastował stanowisko referendarza. W 1802 r. mianowano go pruskim rezydentem przy Stolicy Apostolskiej, pierwsze znaczniejsze stanowisko w pruskim aparacie państwowym objął w 1809 r., zostając szefem sekcji do spraw wyznania i oświaty w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych. Instytucję tę powołano do życia zaledwie rok wcześniej i początkowo ministerstwo zajmowało się w zasadzie wszystkim sprawami z wyjątkiem finansów. Na jego czele stał hrabia Aleksander von Dohna. Kilkunastomiesięczny okres urzędowania Humboldta był niezwykle intensywny i rozślawił go jako reformatora systemu edukacji, twórcę nowoczesnej idei uniwersytetu oraz pomysłodawcę i założyciela takiej nowatorskiej placówki w Berlinie w 1810 r. (*Friedrich-Wilhelms-Universität*), której pierwszym rektorem został J.G. Fichte.

Ponieważ projekt nowej konstytucji dla Żydów stanowi w istocie swoisty rodzaj pisma urzędowego, nie sposób zrozumieć jego znaczenia bez uwzględnienia choć w zarysach kontekstu historyczno-prawnego, w jakim doszło do jego powstania.

Podstawową wykładnię prawa dla Żydów w osiemnastowiecznych Prusach stanowił stworzony przez Fryderyka Wielkiego 17 kwietnia 1750 r. Generalny Przywilej (*General-Juden-Reglement*). Ów zbiór przepisów i instrukcji nakazywał w stosunku do tej grupy społecznej ścisły nadzór policyjny, nakładał na nią dodatkowe podatki, ograniczał Żydom możliwość handlu – źródła zarobkowania zostały ograniczone w zasadzie do rytownictwa, szlifowania szkła i diamentów oraz haftowania, zalecał stosować odpowiedzialność zbiorową (na przykład areszt dla

<sup>14</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, s. 60.

<sup>15</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt*, München 1990, s. 51-54.

<sup>16</sup> Zob. H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt...*, s. 229.

całej rodziny podejrzanego) czy też prawnie petryfikował bardzo dotkliwie przekonanie o mniejszej wartości słowa danego przez Żyda. Pogarszał też ich sytuację ekonomiczną, wprowadzając niezliczone rodzaje opłat za najdrobniejsze nawet ułatwienia w życiu codziennym, zwane teraz „przywilejami” – na przykład uzyskanie pozwolenia na ożenek pierwszego dziecka kosztowało 300 talarów, za którą to sumę Żyd zobowiązany był zakupić porcelanę z państwowych fabryk<sup>17</sup>. Paradoksalnie jednak kodeks ten, w porównaniu z wcześniejszymi rozporządzeniami, generalnie nieco polepszał ich położenie. Pamiętajmy, że jeszcze w drugiej połowie XVIII w. prawo karne opierało się na niezwykle surowych przepisach Karola V z 1532 r.

Sytuacja ludności żydowskiej w Prusach była w XVIII w. bardzo zróżnicowana<sup>18</sup>. Początkowo w niektórych częściach Prus Żydzi mogli osiedlać się wyłącznie w miastach. Później w Prusach Wschodnich Żydzi mieszkali także na wsi (*Landjuden*), a częściowo również w okolicy miast (*Vorstadjuden*). Z reguły duże miasta w innych państwach niemieckich były dla nich zamknięte. Kilka wyjątków, gdzie żyli w społecznościach składających się z około tysiąca lub więcej osób, stanowiły m.in.: Berlin, Mannheim, Frankfurt nad Menem<sup>19</sup>. Tempo i charakter procesów emancypacyjnych w latach 1749-1848 było różne. Warto dodać, że w Berlinie sytuacja Żydów, których liczba około 1786 r. wzrosła do 4 tys. (to największe wówczas miasto monarchii liczyło blisko 150 tys. mieszkańców<sup>20</sup>), i którzy stali się tym samym największą liczebnie grupą ludności niepruskiej, była najbardziej zróżnicowana. Co ważne, było to jedyne miasto, w którym nie żyli oni w getcie. Mieszkali tam najbardziej wpływowi Żydzi w całych Prusach. Fryderyk Wielki, jak i późniejsi władcy Prus, inaczej zgoła traktował Żydów majątnych (*Hofjuden*), inaczej zaś biedotę<sup>21</sup>. H. Arendt wykorzystuje tę prawidłowość, by nieco ostudzić entuzjazm dla edyktu z 1812 r., który nazywa się „najbardziej

<sup>17</sup> Zob. S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1961, s. 20.

<sup>18</sup> „Skomplikowany Zmodyfikowany Kodeks Generalny z roku 1750 dzielił Żydów pruskich na sześć osobnych klas. Na szczycie znajdowała się nieliczna mniejszość «ogólnie uprzywilejowanych» Żydów, którzy mogli kupować domy i ziemię i mieli swobodę gospodarczą równą chrześcijanom. «Uprzywilejowani chronieni Żydzi» z kolejnej klasy jednakże nie mieli swobody wyboru miejsca zamieszkania i mogli przekazać swój status jedynie jednemu dziecku. Trzecia klasa «nieuprzywilejowanych chronionych Żydów» składała się (...) z optyków, grawerów, malarzy, lekarzy, uznawanych za wystarczająco użytecznych, by uzasadnić warunkowe prawo zamieszkania. Czwarta klasa obejmowała pracowników gmin, takich jak rabini, kantorzy i koszerni rzeźnicy i nie wiązała się z żadnymi prawami dziedzicznymi. Piątą klasę stanowili «tolerowani Żydzi», cieszący się patronatem Żyda z którejs z trzech wyższych klas, jak również nie dziedziczące dzieci Żydów z drugiej i trzeciej klasy. Klasa szósta obejmowała prywatnych pracowników żydowskich przedsiębiorstw i domów; prawa zamieszkania dla członków tej klasy zależały od omów o pracę”, w: Ch. Clark, *Prusy. Powstanie i upadek 1600-1947*, Warszawa 2009, s. 242, 243.

<sup>19</sup> Zob. H. Liebeschütz, A. Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt: 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*, Tübingen 1977, s. 139-140.

<sup>20</sup> S. Salmonowicz, *Fryderyk Wielki*, Wrocław 2006, s. 159.

<sup>21</sup> Zob. B. Engelmann, *Prusy. Kraj nieograniczonych możliwości*, Poznań 1984, s. 138-140.

postępową ustawą w Niemczech dotyczącą Żydów<sup>22</sup>: „dotyczył [on] tylko zamożnych i użytecznych środowisk żydowskich, którym już wcześniej przyznano większość praw obywatelskich i które, wskutek powszechnego zniesienia przywilejów, silnie odczułyby obniżenie statusu”<sup>23</sup>.

Prawodawstwo Fryderyka II pozostawało w mocy do 1812 r. – czyli aż do powstania w marcu nowego i osławionego *Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate* – a z pewnością obowiązywałoby znacznie dłużej, gdyby nie sami Żydzi.

Okolo 1770 r. pojawiły się w Prusach pierwsze mieszczańskie salony i koła literackie, które powstawały w domach żydowskich i rychło rozszły się Berlin nawet poza granicami ówczesnych „Niemiec”. Powstawały one w środowisku nowej żydowskiej burżuazji, przymuszonej niejako restrykcyjnym prawem do zajęcia się handlem, na którą składali się nowo powstałe „jedwabni Żydzi” (*Seidejuden*), bankierzy (*Münzjuden*) czy „Żydzi aksamitni” (*Sametjuden*). Jednym z takich towarzyskich kręgów był salon Markusa i Henrietty Herz. On w 1778 r. rozpoczął żmudne wyjaśnianie i zaznajamianie intelektualistów berlińskich z zupełnie nową i niemalże całkowicie nierozumianą filozofią swojego mistrza I. Kanta. Jego żona – młodzieńcza miłość Humboldta, z którą korespondował w języku niemieckim, używając jednak alfabetu hebrajskiego – utworzyła Związek Cnoty (*Tugendbund*), rodzaj tajemnego stowarzyszenia, do którego należeli: bracia von Humboldt, Alexander von Dohna, Karl de Laroche, Brendel Veit, Dorothea Mendelssohn Veit, Karolina von Boulewitz oraz Karolina von Dacheröden – przyszła żona Wilhelma. Inny, nie mniej znany salon skupiony był wokół Rahel Levin, znanej później jako Rahel Varnhagen<sup>24</sup>. Wśród tłumu jej wielbicieli po 1806 r. znajdziemy także Wilhelma von Humboldta, który między innymi właśnie z uwielbianą Levin roztrząsa i na nowo ustala szczegóły własnej koncepcji politycznej.

To właśnie owe berlińskie salony wykształconego żydowskiego mieszczaństwa stały się miejscami, w których dyskutowano o filozofii, polityce i literaturze ponad kulturowymi podziałami, przekraczając nie tylko różnice stanowe, ale i bariery prawne. Żydzi bowiem nadal (w większości) nie mieli w Prusach praw obywatelskich. Co więcej właśnie za sprawą takich myślicieli jak Moses Mendelssohn w znacznej mierze dokonywało się po 1806 r. duchowe odrodzenie Prus. Wystarczy wspomnieć choćby nazwiska: Lazarus Bendavid, David Frieländer, David Oppenheimer, S. Jacob Cohen, Saul Ascher, Salomon Sachs czy Julius Eduard Hitzing, który założył pierwszy nowoczesny związek pisarzy Berlina. I właśnie w takiej przestrzeni udało się rozpocząć debatę w sprawie równouprawnienia Żydów.

<sup>22</sup> Zob. S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, Warszawa 2005, s. 142.

<sup>23</sup> H. Arendt, *Korzenie...*, s. 60.

<sup>24</sup> Oba salony jako zjawiska historyczne zostały w literaturze przedmiotu szczegółowo opisane. Na szczególną uwagę zasługuje interpretacja tego kulturowego fenomenu autorstwa H. Arendt, zob. H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, Warszawa 2008, s. 32-44.



Najważniejszy impuls popłynął od Christiana Wilhelma Dohma, domowego nauczyciela braci Humboldt, który w 1781 r. opublikował pismo *Über die bürgerliche Verfassung der Juden*. Jednak nie byłoby to możliwe bez zaangażowania M. Mendelssohna. On bowiem jako bardzo znana osobistość został poproszony przez Żydów alzackich o wstawiennictwo u Ludwika XVI w sprawie ich trudnej sytuacji pod jego rządami. Uznał jednak, że bardziej stosowny w tym wypadku będzie memoriał napisany przez chrześcijanina. Wtedy to właśnie przyjaciel Mendelssohna, wspomniany już radca wojenny Dohm, zaoferował pomoc w napisaniu takiego dokumentu. W 1789 r. Fryderyk Wilhelm II powołał specjalną komisję do zbadania rzeczywistego położenia Żydów, której działalność ustała w obliczu militarnej porażki Prus, przypieczonej w bitwach pod Jeną i Auerstedt.

Wydawca dzieł zebranych Humboldta Albert Leitzmann celnie zauważa, że po wybuchu rewolucji we Francji do Prus napłynęła duża liczba obcych Żydów, w tym wielu nielegalnie. Ponieważ niektórzy z nich otrzymali prawa obywatelskie w krajach Związku Reńskiego – na którego całym obszarze wprowadzono kodeks napolcoński<sup>25</sup> – to podlegali tam również militarnemu poborowi. Uciekali zatem do Prus, w których Żyd, nieposiadający praw, nie nadawał się także do armii. W 1808 r. w urzędzie ministra prowincji Prus Wschodnich Friedricha Leopolda von Schröttera powstaje zatem projekt nowej konstytucji dla Żydów. Dokładnie przemyślany plan stopniowej emancypacji. Minister spraw wewnętrznych, wspomniany już hrabia von Dohma, następca Schröttera, przedkłada zmienione pismo do zaopiniowania wybranym przez siebie urzędnikom (różnym sekcjom ministerstwa spraw wewnętrznych, sprawiedliwości, finansów oraz głównemu departamentowi wojny), wśród których znajduje się Wilhelm von Humboldt. Jego pismo *O projekcie nowej konstytucji dla Żydów* jest zatem w zasadzie urzędową opinią, ekspertyzą wykonywaną na zlecenie przełożonego, która nie była napisana z myślą o jej publikacji.

H. Arendt wydaje się przekonywać, że berlińskie salony *in genere*, które traktować można jako odpryski berlińskiej *haskali*, nie przyczyniły się do istotnej zmiany społecznego położenia Żydów. Była to bowiem niedługo – bo od lat 80. XVIII w. do 1806 r. – trwająca towarzyska gra, bazująca na ich „społecznej neutralności”<sup>26</sup>. Miała zatem jedynie charakter efemerycznych ciagot do wprowadzenia w życie oświeceniowej utopii, do czego – jako stojący poza społeczeństwem – nadawali się oni znakomicie. Takie społeczne niedookreślenie nabrało jednak wtedy dodatkowego znaczenia. Ową utopię budowano bowiem wokół budzącej coraz większe zainteresowanie, a i zyskującej nowe filozoficzne ugruntowanie, sfery prywatności. Ta z kolei, co szczególnie dobrze widać w przypadku Związku Cnoty, stawała się publiczna (na przykład we wspólnym gronie odczytywano

<sup>25</sup> Zob. T. Paluszyński, *Historia Niemiec i państw niemieckich. Zarys dziejów politycznych*, Poznań 2008, s. 180, 181.

<sup>26</sup> H. Arendt, *Salon berliński...*, s. 33.

prywatną korespondencję jego członków). Podobne działania, zdaniem Arendt, oznaczały w istocie zmianę podmiotu teź prywatności, z konkretnej osoby na ogólną i zobiektywizowaną kategorię życia: „To zaabsorbowanie życiem prywatnym sprawia, że podmiot owego życia zostaje zapomniany; stąd brak w salonie berlińskim jakiegokolwiek dyskryminacji”<sup>27</sup>. Uprzedzenia i przesady zatem nie tyle zostają przewyciężone, co nie przenosi się ich do odrealnionego społecznie miejsca duchowego współprzeżywania, metafizyki wykluczonych. Prowadzi to Arendt do gorzkiej konstatacji: „Być świadkiem wielu istnień ludzkich i wielu wydarzeń: oto jedyne uzasadnienie – i źródło – wspomnianej niedyskrecji, a tym samym salonu berlińskiego jako takiego”<sup>28</sup>. Klęska z 1806 r. to również upadek tegoż salonu, którego miejsce zajmują różnego rodzaju towarzystwa patriotyczne, do których Żydów już nie przyjmowano.

Wydaje się jednak, że Wilhelma von Humboldta należałoby z tej oceny wyłączyć, wspomagając się słowami autorki, tyle tylko, że z innej już publikacji<sup>29</sup>. Choćby dlatego, że po 1806 r. nie zmienił on diametralnie poglądów w kwestii emancypacji Żydów, choć jego stanowisko uległo pewnej korekcji, co widać dobrze, gdy zestawimy jego wczesne, na wskroś liberalne pisma polityczne z projektem konstytucji dla Żydów. Nie ulega jednak wątpliwości, że Humboldt nie zdradził swoich żydowskich przyjaciół pomimo wzrostu jego sentymentu do państwa pruskiego. Dlatego sędzę, iż w istocie był rzeczywistym poprzednikiem wielkich reformatorów.

Minister von Schrötter sformułował nowe przepisy prawne dla Żydów, kierując się czystym politycznym merkantylizmem. Główny cel tych ustaleń był następujący: „z czasem uczynić Żydów pożytecznymi obywatelami”<sup>30</sup>. Nadrzędna wartość pruskiego państwa absolutystycznego jest tutaj aż nadto wyraźna. Humboldt opiniując ów tekst, dokonał precyzyjnej oceny prawnej proponowanych zmian, pogłębionej refleksją antropologiczną. Choć we własnym przekonaniu na piastowane wtedy stanowisko powołano go pomimo wyraźnego braku orientacji w aktualnej polityce państwa pruskiego, pamiętać należy, że pismo *O projekcie nowej konstytucji dla Żydów* zawiera nie tylko krytykę dyskryminującego prawa, ale także propozycję nowego rozumienia prawodawstwa i roli kodeksów państwowych autorstwa doświadczonego teoretyka prawa<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>29</sup> Zob. H. Arendt, *Korzenie...*, s. 60.

<sup>30</sup> T. Borsche, *Wilhelm von Humboldt...*, s. 52.

<sup>31</sup> W latach 1787-1789 studiował on m.in. prawo na najważniejszym wtedy w Niemczech uniwersytecie w Getyndze. Choć już wcześniej pobierał prywatne lekcje z prawa naturalnego u E.F. Kleina – współautora pruskiego projektu kodyfikacyjnego (*Allgemeine Preußische Landrecht*), zob. M. Chmieliński, *Atomizm a indywidualizm. Rozważania nad myślą polityczną i prawną Wilhelma von Humboldta*, Łódź 2004, s. 23.

Tym sposobem rozważania Humboldta przenoszą czytelnika w rzeczywistość osiemnastego stulecia, które w Prusach bardzo wyraźnie było „wiekiem kodyfikacji”<sup>32</sup>. Filozofię państwa i prawa realizowano poprzez ujednoczenie i zespalanie systemu prawodawstwa, co zaowocowało publiczną debatą nad sześcioma tomami projektu nowego kodeksu w latach 1784-1788, a następnie wydaniem go ostatecznie w 1794 r. Szersze rozważania nad niezwykle postępowym charakterem tych zmian – którym patronował przede wszystkim Fryderyk Wielki – a jednocześnie ich niespójnością i niezwykle surowością nowego prawa pozostawiam tutaj na boku. Dość powiedzieć, że Humboldt w swoim piśmie bez pardonowo sprzeciwia się samym podstawom absolutyzmu oświeconego, proponując jednocześnie zupełnie inne rozumienie rodzącej się wtedy niemieckiej kategorii państwa prawnego (*Rechtsstaat*): „Niemiecka doktryna prawna w poszukiwaniu korzeni państwa prawnego sięga do dzieł Kanta, Humboldta”<sup>33</sup>, jako czołowego przedstawiciela niemieckiego liberalizmu klasycznego. Zakłada ona, że „zasada państwa prawnego nie stanowi systemu prawno-technicznych sztucznych pojęć (...) lecz materialną zasadę porządku prawnego (...), którego istotę stanowią: godność ludzka oraz szczególnie chronione prawa osobiste i polityczne jednostki, wiążące władzę państwową i porządkujące życie państwa”<sup>34</sup>. Jeśli uznamy za słuszną nieco uproszczoną tezę, że niemiecka droga do dwudziestowiecznego antysemityzmu „to głównie tragedia niemieckiego liberalizmu”<sup>35</sup>, to oczywista stanie się niemożność łączenia Humboldta z jakąkolwiek formą supremacji państwa względem jednostki, która dla Żydów okazała się tak zębna. Potwierdza to także humboldtowska koncepcja *Bildung* (samodoskonalenia), którą całkowicie odcinał się on od filozofii niemieckiego czołowego nurtu pedagogicznego – filantropistów – i koncepcji podporządkowania się jednostce państwu włącznie z programowaniem jej przyszłego szczęścia. Z drugiej strony pismo Humboldta, będące tutaj przedmiotem analizy, nie jest już tak jednoznaczne, jak jego wcześniejsze dzieła, co jedynie częściowo wyjaśnia polityczne zaangażowanie autora oraz jego rosnącą fascynację wielkimi przemianami w Prusach. Analizując jego treść, natrafia się na tak ewidentne niespójności, że czytelnika zdumiewa lektura niezwykle w tamtym okresie postępowego tekstu, wspaniałego triumfu oświeceniowego humanizmu z przesłaniem radykalnego i całkowitego równouprawnienia Żydów, który jednocześnie zawiera sformułowania pozwalające być może i w przypadku jego autora mówić o „oświeconym antyjudajzmie”<sup>36</sup>, choć w stopniu nieco mniejszym niż w przypadku I. Kanta. Do tej myśli powrócę jeszcze podczas przedstawiania kolejnych fragmentów pisma pt. *O projekcie nowej konstytucji dla Żydów*.

<sup>32</sup> S. Salmonowicz, *Fryderyk Wielki...*, s. 184.

<sup>33</sup> A. Lavaty, H. Orłowski (red.), *Polacy i Niemcy. Historia – kultura – polityka*, Poznań 2003, s. 557.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 557-558.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 572.

<sup>36</sup> Zob. S. Ditzsch, *Immanuel Kant...*, s. 141.

Dokument Humboldta składa się z dwóch części: pierwsza to krytyka podstaw, teoretycznych założeń, na których oparty jest projekt stopniowej emancypacji Żydów, druga z kolei to już szczegółowa, równie krytyczna, analiza poszczególnych jego paragrafów.

Rozważania otwiera konstatacja o trudnym położeniu Żydów, a także wskazanie na trudności, na jakie napotykają wszelkie próby jego zmiany. Biorą się one z samego charakteru narodowego Żydów, na który składają się: nomadyzm, ustrój kościelno-polityczny, właściwie pozbawiony elementu religijnego, oraz „pasywny opór” w postaci sprzeciwu wobec kulturowej asymilacji. Humboldt wyraźnie sygnalizuje, że prawodawstwo jakiegokolwiek kraju nie jest w stanie zmienić tych czynników tak, by ją ułatwić. Ona sama natomiast stanowi jedyny pomysł włączenia ludności żydowskiej do politycznej wspólnoty państwa pruskiego. Oświecenie i tradycyjne wyobrażenie takiej asymilacji oznaczało w istocie nawrócenie, najlepiej powszechne, Żydów na religię chrześcijańską. Warto jednak pamiętać, że powstająca wówczas nowa filozofia żydowskiego oświecenia sama w sobie była także „zaczynem nowego światopoglądu”, dodajmy, w dużym stopniu ześwieczzonego.

Humboldt sugeruje jednak, że prawodawstwo nie może, ale i nie powinno podejmować prób znoszenia kulturowych różnic pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Byłoby to bowiem równoznaczne z naruszeniem praw jednostek<sup>37</sup>. Ale jednocześnie dopuszcza w ramach nowego prawa żydowskie osadnictwo oraz zniszczenie kościelnej formy judaizmu, co miałyby doprowadzić do ostatecznego „stopienia się” (*Verschmelzung*) chrześcijan i Żydów. Sądzę, że wprowadzenie przepisów prawa, które pozwoliłyby na osiedlanie się Żydów na terytorium dowolnego państwa, nie budzi tutaj wątpliwości. Warto natomiast zastanowić się nad drugim z wymienionych tutaj kroków na drodze do asymilacji.

W tym celu przywołam dwa kolejne fragmenty tekstu: „Stąd też, wedle mego przekonania, żadne prawodawstwo dotyczące Żydów nie osiągnie swego celu końcowego, z wyjątkiem takiego, które nie przymusza do wypowiedzenia słowa Żyd w żadnym innym kontekście jak tylko religijnym”<sup>38</sup>. Jak zatem wyobrazić sobie prawo, które pozwala zniszczyć kościelną formę żydowskiej religii, a jednocześnie zachować religijną odrębność Żydów? Wyjaśnia to poniekąd kolejny, dobitniejszy jeszcze ustęp tekstu, w którym krytykuje on zawarty w edykcje pomysł

<sup>37</sup> „Wczesne dzieła Humboldta powstawały w czasie, gdy nowy władca Prus nie tylko całkowicie zrezygnował z nakładania swej władzy jakichkolwiek ograniczeń, lecz postanowił znacznie poszerzyć jej zakres, zaostrzając kurs polityczny wobec własnych obywateli. Były to lata rządów arcykonserwatywnego władcy Fryderyka Wilhelma II. (...) sprzeciw Humboldta wobec działań podejmowanych przez pruskiego monarchę był bardzo ostry. Postrzegał on państwo pruskie jako paradygmatyczną formę zniewolenia jednostki. Jeśli dla tego państwa i jego ideologów jednostka była niczym, to w koncepcji Humboldta stawała się wszystkim”, w: M. Chmieliński, *Atomizm...*, s. 13. W projekcie nowej konstytucji dla Żydów taka apoteoza jednostki jest jeszcze obecna.

<sup>38</sup> W. von Humboldt, *Über den Entwurf...*, s. 102.

kontroli przez państwo żydowskiej kościelnej formy rządów poprzez utworzenie urzędu głównego rabina. Przedstawiając tę strukturę jako znacznie bardziej polityczną niż religijną, proponuje nie tyle wprowadzenie rozporządzeń pozwalających ją rozwiązać, ale skonstruowanie prawa, które skuteczniej zadziała poprzez zaniechanie: „nie ustanawiamy urzędu głównego rabina, przynajmniej dopóki Żydzi sami tego nie uczynią. Wpłyń to na rozluźnienie więzów pomiędzy poszczególnymi żydowskimi kościołami. Nie wprowadzamy wśród Żydów ich własnej ortodoksji, lecz poprzez naturalną i słuszną tolerancję wywołujemy schizmy, co sprawi, że hierarchia żydowska samą upadnie”<sup>39</sup>.

Niewątpliwie autor stosuje w tych rozważaniach nicobjaśnione czytelnikowi rozróżnienie pojęć religii i religijności. Religię żydowską, podobnie jak Kant, postrzega jako pewną strukturę prawa: „Judaizm nie jest właściwie religią, lecz jedynie związkiem wielu ludzi, którzy, należąc do szczególnego rodu, uformowali się nie tyle w kościół, co raczej we wspólnotę podległą jedynie politycznym prawom”<sup>40</sup>. Przy czym filozof z Królewca proponował zmianę systemu religijnego Żydów w kierunku religii rozumu – „czystych pojęć religijnych”<sup>41</sup>, Humboldt natomiast doszedł do wniosku, że w państwie prawa nie mogą istnieć odmienne systemy prawne. Równouprawnienie jako akt legislacyjny nie będzie w pełni możliwe bez odrzucenia dotychczasowego prawa religijnego.

Co więcej, w jednym z wcześniejszych dzieł z zakresu filozofii polityki<sup>42</sup>, w części poświęconej religii, przedstawił koncepcję ewolucji form religijności, których początkiem w starożytności było utożsamianie politycznego porządku państwa z jego religią<sup>43</sup>. Chrześcijaństwo natomiast zniósło bariery – uosabiali je poszczególni bogowie – pomiędzy odmiennymi ludami, wprowadzając monoteizm, który przybliżył ludzi do pojęć ogólnoludzkich cnót i idei rozwoju człowieka jako takiego. Rozluźnienie związku pomiędzy religią a państwem jawi się tutaj jako ze wszech miar dobroczynne. Tymczasem religia żydowska wydaje się odpowiadać starożytnemu modelowi religijności, dlatego oddala nas od oświeceniowej ogólnoludzkiej moralności racjonalnej. A ta przecież zażegnać ma niebezpieczeństwo religijnej nietolerancji, poprzez odrzucenie samej takiej właśnie formy religijności.

Podobne rozumowania przynajmniej w pewnym stopniu wyjaśniają postulat „zburzenia kościelnej formy judaizmu”, obnażając jednocześnie stosowaną przez Humboldta klasyfikację religii, która szczególnie nobilituje wiarę chrześcijańską, jako ogólną doktrynę moralną fundującą późniejsze, czysto intelektualne, czyli obiektywne, elementy religii człowieka oświecenia, jak na przykład pojęcie

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>40</sup> S. Dietzsch, *Immanuel Kant...*, s. 157.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>42</sup> W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, w: H. Klenner (Hrsg.), *Wilhelm von Humboldt. Individuum und Staatsgewalt*, Leipzig 1985, s. 53-223.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 116.

moralnej doskonałości, celowości czy porządku. Stąd mogłoby brać się przekonanie, że po upadku Kościoła żydowskiego Żydzi zaczną masowo i dobrowolnie zmieniać wyznanie.

Szczegółowa analiza powyższych fragmentów pisma Humboldta wydaje się odsłaniać swoisty „oświeceniowy antyjudyzm”, który podobnie jak w przypadku Kanta „nie manifestował się jako wrogość lub nietolerancja w codziennych kontaktach”<sup>44</sup>, będąc być może efektem racjonalizacji prowadzącej do nadużycia władzy. Jednocześnie obaj myśliciele zdecydowanie sprzeciwili się obowiązującym w Prusach od 1797 r. konserwatywnym ustawom religijnym Ch. Von Wöllnera: Kant w swoim słynnym tekście *Czym jest oświecenie*, Humboldt natomiast w dziele *O religii*.

Nie ulega wątpliwości, że Humboldt proponuje nie tylko całkowite równouprawnienie Żydów, ale i równouprawnienie natychmiastowe. Postulat ten podważa fundament konstrukcji krytykowanego projektu etapowej, rozłożonej w czasie emancypacji autorstwa von Schröttera. Wilhelm jest jedynym, obok ówczesnego szefa pruskiego Głównego Departamentu Wojny (*Allgemeine Kriegsdepartament*), urzędnikiem, który w tej sprawie wydaje opinię negatywną. Różnica pomiędzy nimi polega jednak na tym, że generał Scharnhorst<sup>45</sup> liczył przede wszystkim na pozyskanie tym sposobem zasobów nowego rekruta.

Humboldt uznawał, że nowe prawo nie powinno służyć jako środek, który państwo wykorzysta do wyeliminowania różnic pomiędzy chrześcijanami i Żydami. Jedynym rozsądnym działaniem, prawdziwie pogłębiającym asymilację i łagodzącym następstwa dotychczasowej segregacji, byłoby po prostu pominięcie przez prawo tych, nazwijmy je ogólnie, kulturowych dysonansów. Chwalebny minimalizm tego planu polegałby na tym, że państwo nie będzie uczyło szacunku do Żydów, ale skoncentruje się na zniesieniu nieludzkiego – zdaniem Humboldta – dotychczasowego sposobu myślenia o nich, co zawiera się w stwierdzeniu, że „(...) tylko całkowite zrównanie wszystkich praw jest sprawiedliwe, polityczne i konsekwentne”<sup>46</sup>. Sprawiedliwość takiego rozwiązania bierze się z przekonania o równorzędności w świetle prawa każdej jednostki. „Polityczne” oznacza tutaj tyle co pozwalające dojść do głosu temu, co właściwe moralnie. Humboldt zakłada, że równouprawnienie Żydów powinno doprowadzić do ich poszanowania ze względu moralnych. Jest to jedyny sposób przewyciężenia stojącego mu na drodze przesądu, „który nakazuje osądzać człowieka nie podług jego charakterystycznych cech, lecz ze względu na pochodzenie i wyznanie, co sprawia, że postrzega się go wbrew wszelkiemu prawdziwemu pojęciu ludzkiej godności, nie jako indywiduum, lecz jako należącego do danej rasy i z konieczności noszącego pewne wspólne dla

<sup>44</sup> S. Dietzsch, *Immanuel Kant...*, s. 141.

<sup>45</sup> Gerhard von Scharnhorst kierował w Ministerstwie Wojny Głównym Departamentem Wojny do 1810 r.

<sup>46</sup> W. von Humboldt, *Über den Entwurf...*, s. 99.

należących do niej ludzi cechy”<sup>47</sup>. Takie prawo przewyższa skutecznością w walce z uprzedzeniami nawet świadectwa dawane czynami przez pojedynczych Żydów, nakłonią one bowiem chrześcijan jedynie do uznania ich za wyjątki. Całkowita i natychmiastowa emancypacja Żydów jawi się także Humboldtowi jako działanie konsekwentne, w przeciwieństwie do projektu von Schröttera ufundowanego na przestarzałej teorii prawodawstwa, zgodnie z którą ustanawianie prawa ma być sztuką wychowywania obywateli. Krytyka tej koncepcji zawiera pewne ukryte postulaty projektu Humboldta, które stanowią właściwie kwintesencję jego wizji liberalizmu. Są one następujące:

1. Na poziomie prawodawstwa państwo powinno pozostawać neutralne światopoglądowo: „wykluczone są nie tylko bezpośrednie ingerencje w sferę obyczajowości czy w uczucia religijne jednostek, lecz także wszelkie formy obywatelskiej edukacji”<sup>48</sup>.

2. Należy odrzucić wszelkie mrzonki administracji państwowej o możliwości projektowania przymusowej szczęśliwości obywateli poprzez narzucanie „postępu” na drodze społecznej inżynierii.

3. Przeciwwstawienie się państwowemu paternalizmowi poprzez ograniczenie działania państwa do roli wyłącznie negatywnej, to znaczy gwarancji bezpieczeństwa obywateli.

Kolejny punkt krytyki związany jest z przywoływanym już tutaj pojęciem charakteru narodowego Żydów czy też charakteru Żyda. Wydaje się, że w tym przypadku Humboldt zajmuje postawę antyosiwieceniową, jeśli oświecenie rozumieć jako „odczarowywanie świata”. Niezwykle ambitny projekt „antropologii porównawczej” osnuwa właśnie wokół pojęcia charakteru, odnosząc go w pierwszej kolejności do pojedynczego człowieka. Naród bowiem oznaczał dla niego jeszcze wtedy jedynie współgzystrującą ze sobą grupę indywidualiów. Charakter stanowi nie podlegającą jakimkolwiek wpływom czynników zewnętrznych istotę niepowtarzalności każdego człowieka. Nie daje się ona łatwo odczytać ani sklasyfikować. Świadczy o tym negatywny stosunek Wilhelma do fizjonomiki – czyli nauki, która miała na celu precyzyjnie określić ludzki charakter na podstawie wyglądu zewnętrznego, w szczególności twarzy. Wydaje się on przeciwstawiać także tworzeniu archetypów ludzkiej psychiki, jak to ma miejsce w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* I. Kanta.

Takie rozumienie „charakteru” stanowi kolejny mocny argument przeciwko zapędowi programowania przez państwo rozwoju danej grupy społecznej czy też narodu. Nie sposób go bowiem mechanicznie diagnozować, jak i planować. Stąd też krytyce poddane zostają także wszelkie te działania administracji państwowej, których celem jest dostarczenie dokładnych danych statystycznych o Żydach po to, by polepszeniem ich sytuacji nagrodzić postępy, które w swoim rozwoju osiągnęli:

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>48</sup> M. Chmieliński, *Atomizm...*, s. 83.

„Po czym należałoby na przykład poznać, że Żydzi są bardziej godni społecznego szacunku? Czy po zsumowanych czynach jednostek? Czy może na podstawie oficjalnych raportów, traktujących z pewnością o tysiącach rzeczy, tylko nie o obserwacji ludzi przez dzielnych urzędników niższej rangi, której celem jest coś, nad czym już sama tylko dyskusja trudna jest do zrozumienia? Bądź na podstawie tabel, z których wynika jak wielu Żydów wyuczyło się takiego czy innego rzemiosła, jak wielu stało się rolnikami albo żołnierzami?”<sup>49</sup>

Uproszczone przyjmowanie zewnętrznych przejawów życia za podstawę obdarzania Żydów moralnym szacunkiem wydaje się Humboldtowi nie do pogodzenia z zupełnie elementarnym poczuciem ludzkiej godności. Przekonanie to wzmacnia jeszcze znaczenie, jakie przypisuje on pojęciu ludzkiego charakteru, który co prawda w obliczu wszelakich okoliczności zewnętrznych pozostaje całkowicie autonomiczny, jednak jego rozwój może zostać przez nie zablokowany.

Pojęcie ludzkiej godności inspirowane Humboldta na tyle, że dociera on w swych rozważaniach do znacznie głębszej, jeśli nie fundamentalnej dla określenia także późniejszego antysemityzmu, konstatacji. Otóż obrońcy tego rodzaju podejmowanych przez państwo działań wychodzą z założenia, że różnica pomiędzy Żydami i chrześcijanami nie polega bynajmniej na jakiejś kulturowej czy jak pisze Humboldt „obyczajowej” specyfice, lecz na odmowie Żydom bycia istotami ludzkimi: „Bezsprzecznie odpowiedziano by na to, że to nie różnica w kulturze ani w obyczajach stanowi o tym, co Żydów odróżnia od chrześcijan, lecz mówiąc całkowicie bez ogródek, różnica tkwi w tym, co człowieka czyni człowiekiem”<sup>50</sup>. Jedynym rozsądnym rozwiązaniem, które leży w kompetencji państwa prawa, byłoby doprowadzenie do natychmiastowego i całkowitego zrównania praw. W przeciwnym razie państwo okaże się w najwyższym stopniu niehumanitarne i działające ze szkodą dla własnych obywateli. Bowiern dotychczasowe traktowanie Żydów stanowi zagrożenie także dla moralnego stanu chrześcijan, stojąc w jawnej sprzeczności z ich moralnością, która nie pozwala na traktowanie innego człowieka niczym obdarzonego instynktem gatunku zwierzęcia<sup>51</sup>.

Humboldt doskonale zdaje sobie także sprawę ze społecznych nastrojów i rosnących obaw przed zrównaniem Żydów w prawach. Dlatego w swoim dokumencie i tej kwestii poświęca nieco miejsca. Zarzuty przeciwników własnego projektu streszcza w dwóch punktach:

1. Całkowite równouprawnienie to przejście z jednego ekstremum w drugie.
2. Żydzi posiadający prawa obywatelskie stanowić będą niebezpieczeństwo dla państwa. Chodzi tutaj o rodzący się wówczas w Prusach nowy świecki antysemityzm, w świetle którego Żydzi zawiązali nie tylko ogólnopaństwowy, ale i ogólnoswiatowy spisek.

<sup>49</sup> W. von Humboldt, *Über den Entwurf...*, s. 101.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 101.

<sup>51</sup> Zob. *ibidem*, s. 99.



Z kontrargumentami Humboldt rozprawia się krótko i jednoznacznie. W pierwszym przypadku twierdzi, że z pewnością nie mamy do czynienia z ekstremum rozumianym jako odwrócenie dotychczasowego stanu rzeczy. Byłaby nim raczej taka sytuacja, w której Żydzi posiadliby niepomiernie więcej praw obywatelskich niż chrześcijanie – czyli odwrócenie dotychczasowego statusu społecznego obu tych grup<sup>52</sup>. Nie mamy tu zatem do czynienia z sytuacją, kiedy – jak pisze Humboldt – parobek zostaje przemieniony w księcia, a jedynie z uwolnieniem go spod ciężaru dotychczasowego niesprawiedliwego losu: „Lecz jeśli ktoś rozwiązuje jedynie wcześniej skrępowane ręce, to dociera tylko do tego, czym ludzie sami z siebie są”<sup>53</sup>.

Fobia, którą wyraża także przekonanie, jakoby Żydzi mieli wyprzeć chrześcijan, wydaje się mu całkowicie niedorzeczna. Nie dostrzega on tutaj żadnego niebezpieczeństwa, państwo bowiem dysponuje silnym aparatem policyjnym, bardzo dokładnie określa warunki możliwości wykonywania jakiegokolwiek rzemiosła, a także kontroluje proces powołań na stanowiska urzędnicze.

Określając wrogi Żydom nastrój społeczny panujący w Prusach jako po prostu „chimeryczny”, przechodzi on do przedstawienia co prawda jeszcze ogólnych, ale bardzo poważnych zarzutów wobec krytykowanego edyktu ministra, który zdaniem Humboldta w znacznej mierze utrzymuje pozostałości dawnych barbarzyńskich obyczajów. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy za taki sam czyn popełniony wbrew prawu kara przewidziana dla chrześcijanina i Żyda jest inna. Ma to miejsce w przypadku dezercji. Gmina żydowska jest bowiem wtedy zobowiązana do dostarczenia na jego miejsce dwóch nowych rekrutów<sup>54</sup>. Ponadto propagowanie jawnej niesprawiedliwości przejawia się w traktowaniu samego aktu nadania pewnych tylko obywatelskich praw Żydom jako szczególnego rodzaju łaski. Stąd w projekcie stopniowego ich równouprawnienia przedstawia się całą listę przestępstw i wykroczeń, za które karą jest utrata tychże praw<sup>55</sup>. Poza tym rozporządzenie eskaluje nastrój podejrzliwości i wzajemnej wrogości, wzywając czy też wręcz nakazując zwrócenie szczególnej uwagi na nowo osiedlających się żydowskich przybyszów<sup>56</sup>. Co więcej, w słowach gorzkiej ironii Humboldt wskazuje na iluzoryczność – budowaną za sprawą prawniczego żargonu – nadawania w nim Żydom pełni praw<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Warto jednakże nadmienić, że w Prusach dopiero w 1808 r. pojęcie „obywatel” dotyczy także osób spoza uprzywilejowanych organizacji stanowych, zob. Ch. Clark, *Prusy...*, s. 303.

<sup>53</sup> W. von Humboldt, *Über den Entwurf...*, s. 103.

<sup>54</sup> Zob. § 20, w: *ibidem*, s. 109.

<sup>55</sup> Zob. § 38, w: *ibidem*, s. 111.

<sup>56</sup> Zob. § 30, w: *ibidem*, s. 105.

<sup>57</sup> „§ 8 – Alle inländische Juden geniessen gleiche bürgerliche Rechte mit den Christen, insofern diese Ordnung keine abweichende Bestimmung erhält”. „§ 29 – Die Juden sind denselben bürgerlichen Gesetzen unterworfen, als christliche Glaubensgenossen und finden in Absicht ihrer bürgerlichen und rechtlichen Verhältnisse keine Abweichungen statt, als welche die jetzige Ordnung festsetzt”, w: *ibidem*, s. 106.

Jednakże w kolejnym kroku, jakim jest już krytyczna analiza poszczególnych paragrafów, następuje zmiana tonu. Pierwsze siedem z nich bardzo precyzyjnie wyznacza Żydom, którzy uznani zostają za obywateli Prus, warunki ich dalszego bytowania w tym państwie. Mowa w nich o konieczności posiadania stosownych glejtów oraz specjalnych pełnomocnictw, nakazie posługiwania się językiem niemieckim czy kilkumiesięcznym nieprzekraczalnym okresie, w którym w stosownym urzędzie należy podać nowe niemiecko brzmiące nazwisko rodowe. Humboldt aprobuje przewidzianą w nowym prawie administracyjną skrupulatność aparatu państwowego. Ale nie tylko. Wyrażając poparcie dla biurokratycznego nadzoru policyjnego nad żydowskimi obywatelami, postuluje także utworzenie nowego rodzaju policji wiejskiej, ponadto w przypadku narodzin i ślubów sporządzanie także cywilnego aktu prawnego. Jest przekonany, że „warunki, których spełnienia żąda się tutaj od Żydów, muszą być nakazane nie jako warunkowe przepisy, lecz jako obłożone groźbą kary wynikającej z ogólnych ustaleń prawnych”<sup>58</sup>. Akceptuje także państwową cenzurę, potwierdzając słuszność paragrafu 69: „Podręcznik rabinów do nauki religii musi być w rzeczy samej zatwierdzony przez państwo. Powinien on przy tym mieścić się w ogólnych ramach wyznaczonych przez cenzurę bez wnikania w zagadnienia religijne”<sup>59</sup>.

Humboldt żywił przekonanie, że w ówczesnej sytuacji Prus całkowite zniesienie cenzury nie jest możliwe, choć stanowi cel końcowy, do którego państwo powinno zmierzać. Jednocześnie po objęciu stanowiska w ministerstwie w 1809 r., na które na mocy rozporządzenia z listopada 1808 r. spadał obowiązek cenzorski wszystkich pism nieporuszających spraw politycznych, z ochotą zabrał się za zmianę i ulepszenie jej organizacji<sup>60</sup>. W projekcie zmian dotyczących sprawnego działania cenzury, który jednak nigdy nie wszedł w życie, zakładał niemalże totalną inwigilację przez państwo sfery słowa pisanego. Wyłączeni z niej mieli być jedynie profesorowie berlińskiej Akademii Nauk.

Wydaje się, że podobne przekonania przynajmniej w pewnym stopniu przecza podstawowym założeniom jego doktryny liberalizmu, tak radykalnego jeszcze w pismach sprzed 1800 r. W tego rodzaju fragmentach przedstawianego tu dokumentu z pewnością „przez subtelną otoczkę liberalnych teorii przebijają się poglądy znamionujące wysoko postawionego funkcjonariusza administracji państwowej”<sup>61</sup>. B. Andrzejewski zwraca także uwagę na przypadającą właśnie w czasie tworzenia *O projekcie nowej konstytucji dla Żydów* fascynację, „chciałoby się nawet rzec jakby odurzenie nowymi odpowiedzialnymi funkcjami oraz pełne oddanie powierzonym obowiązkom”<sup>62</sup>. Do tak określonych przejawów tendencji „anty-

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 105-6.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>60</sup> Zob. W. von Humboldt, *Entwurf zu einer Verordnung, die Veränderung und Vereinfachung der Zensurbehörden betreffend*, w: *ibidem*, s. 55-72.

<sup>61</sup> B. Andrzejewski, *Wilhelm von Humboldt*, Warszawa 1989, s. 81.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 80.

liberalnych” można by jeszcze dodać wyrazy sympatii wobec silnej władzy monarchy<sup>63</sup>.

Pomimo jednoznacznie pozytywnej interpretacji stanowiska Wilhelma von Humboldta w sprawie równouprawnienia Żydów, dokonanych przez wspomnianych już autorów, tekst *O projekcie nowej konstytucji dla Żydów* natychmiast budzi u współczesnego czytelnika konsternację. Mieści bowiem w sobie pewną niewygodną, bo niełatwą do zrozumienia dwuznaczność, której nie wyjaśnia ani tymczasowe zauroczenie jego autora władzą, ani też uleganie nowemu niemieckiemu patriotyzmowi. Owa niejednoznaczność widoczna jest jak na dłoni w kolejnych fragmentach tekstu, które wydają się do siebie nie pasować.

Z jednej strony do opiniowanego projektu tymczasowego równouprawnienia Humboldt podchodzi niezwykle krytycznie, piętnując jawnie dyskryminujące jego paragrafy, a w zasadzie zawarte tam sformułowania, które przedstawiają Żydów jako niższą kategorię ludzi, czy też w ogóle demaskuje ukrytą ideologię dokumentu, jako podstawę odmawiania im statusu istot ludzkich. Najbardziej ewidentnym tutaj przykładem jest zapis następującej treści: „Ten ustęp stanowi, że Żydzi jako świadkowie nie posiadają pełnej wiarygodności, takiej jaką mają chrześcijanie. Zachowanie tego przepisu jest pożądane szczególnie na czas najbliższy, z powodu niepokojąco złych następstw niższej moralności, zwłaszcza klasy Żydów biednych”<sup>64</sup>.

Z drugiej natomiast, w tym samym tekście posługuje się retoryką, zawierającą sugestię, iż Żydzi nie powinni mieć dostępu do stanowisk akademickich ze względu na wymagane w takich wypadkach wyjątkowe „poczucie obowiązku” oraz stosownie rozwiniętą moralność<sup>65</sup> i nie sprzeciwia się już tak zdecydowanie odebraniu im tego prawa<sup>66</sup>. W innym miejscu przeciwstawia się kontroli państwa – jak w przypadku nakazu noszenia typowego niemieckiego ubioru oraz golenia Żydom bród czy też w odniesieniu do zapisu powołującego chrześcijańskiego nadzorcę dla każdej żydowskiej gminy, opłacanego przez tę wspólnotę – by nieco dalej opowiedzieć się za cenzurą podręczników do nauki religii.

Nie ulega wątpliwości, że akcenty pozytywne przeważają, choć tekst jako całość niezawodnie ujawnia te elementy antyjudajstycznej filozofii oświecenia, z których Humboldt nie zdołał się wyzwolić, a częściowo świadomie je rozpowszechniał. Przede wszystkim religię postrzegał jako fenomen całkowicie subiektywny, co w kontekście polityki państwa, relacji religia-państwo owocowało przekonaniem, że pierwsza stanowi przede wszystkim narzędzie, którym państwo może posłużyć się w celach wychowawczych, choć dla utrzymania społecznego porządku dysponuje

<sup>63</sup> Zob. W. von Humboldt, *Über den Entwurf...*, § 36 i 37, s. 110.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>65</sup> Zob. *ibidem*, s. 108.

<sup>66</sup> Warto w tym wypadku mieć na uwadze fakt, że „w XIX w. w Prusach (...) było niemożliwe, aby Żyd jako obywatel akademicki mógł zrobić urzędową karierę bez wyparcia się swego żydostwa”, w: S. Dietzsch, *Atomizm...*, s. 137.

już innymi środkami. Oznaczało to w istocie ideę odseparowania sfery państwa, płaszczyzny obywatelskiej, od wiary. Do niej państwo nie ma w ogóle dostępu. Stąd postulat zniszczenia kościelnej formy judaizmu nie mógł dlań oznaczać zniszczenia żydowskiej tożsamości kulturowej. Chodziło jedynie o ostateczny upadek autorytetu tradycyjnego rabinatu. Być może podzielał tutaj poglądy swojego filozoficznego mentora I. Kanta, który uważał, że bóg Żydów jest w istocie despota, wymagającym całkowitego podporządkowania, nie zaś samodzielnego moralnego sądu<sup>67</sup>. I dlatego, „als Mann der Aufklärung, erwartete Humboldt von der Juden nicht, dass sie das christliche Dogma annahmen; wohl aber erwartete er von ihnen, dass sie das Christentum als diejenige Religion annehmen, die mit der humanistischen Kultur am besten zu versöhnen war”<sup>68</sup>. Żydzi zatem stanowili także grupę, którą państwo powinno wychować, czyli wyzwolić ze skostniałej formy teokracji.

Postawa Humboldta, o której zaświadcza także jego projekt nowej konstytucji, niewątpliwie uchodzić musiała w ówczesnych Prusach za przykład nowatorskiego myślenia o Żydach, zwalczającego najgłębiej zakorzenione przesady. Słowa Wilhelma, który oznajmiał żonie, że ze wszystkich sił pracuje nad tym, by otrzymali oni wszelkie prawa obywatelskie, z pewnością uznać możemy za prawdziwe. Z dzisiejszej perspektywy ocena jego projektu nie może być jednak – jak sądzę – tak jednoznaczna. Projekt Humboldta odślania bowiem niemieckie oświecenie w jego wymiarze religijnym i społeczno-politycznym, ujawniając jednocześnie szczególnie znaczenie pojęcia tolerancji. W XVIII w. „nie oznaczało [ono] uznania równych praw innowierców, a co najwyżej prawo niezakłóconego praktykowania własnego religijnego kultu”<sup>69</sup>. Gadamer sądzi, że do głosu w ogóle nie zostaje tutaj, to znaczy w idei nowego prawa, dopuszczona wiara i jej dogmaty, a raczej nowa świadomość państwowości, państwa, które ze względu na poczucie stabilności pozwala sobie na swoistą rozrzutność.

Świecka manipulacja religią, która daje o sobie znać w średniowiecznym *cujus regio ejus religio*, nadal pobrzmiewa w pojęciu tolerancji, które być może właśnie z tego względu nie jest najlepszym sposobem napotykania, czy też dialogu, z religijną, bądź też kulturową innością. Przemyslenia Humboldta wydają się tutaj potwierdzać analizy J. Derridy. Tolerancja jawi się w nich jako chrześcijańska, a ściślej katolicka cnota, która w przeszłości oznaczała przede wszystkim przymus znoszenia obecności we własnym sąsiedztwie człowieka innego wyznania. W tym sensie jest ona formą chrześcijańskiego miłosierdzia, która w istocie stanowi patriarchalny gest „przyzwolenia na zamieszkiwanie”<sup>70</sup>. Plastycznie oddaje to biologiczna formuła „progu tolerancji na ból”, jako granicy poza którą innego

<sup>67</sup> M. Brenner, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. 1780-1871 Emanzipation und Akkulturation*, Beck, München 1996, s. 179.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 179.

<sup>69</sup> H. Rosenstrauch, *Wahlverwandt...*, s. 228.

<sup>70</sup> G. Borradori, *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacques'em Derridą*, Warszawa 2008, s. 159.

znieść już nie sposób. Derrida odchodzi zatem w rozważaniach od tak pojętej warunkowej i ostrożnej gościnności, w kierunku gościnności bezwarunkowej – jako nowej możliwości spotkania z kulturowo „Obcym”: „(...) taka gościnność *sama w sobie*, otwiera się (...) na kogoś, kto ani nie jest oczekiwany, ani nie został zaproszony, na kogokolwiek, kto przybywa jako absolutnie obcy *gość*, jako nowy *przybysz*, nieidentyfikowalny i nieprzewidywalny, mówiąc krótko, jako całkowicie *inny*”<sup>71</sup>. Humboldta na taką tolerancję nie było jednak stać, być może dlatego, że nie jest ona – jak pisze Derrida – na poziomie instytucji i prawa państwowego w ogóle możliwa do zrealizowania? Taka konstatacja daje jednak początek innemu pytaniu: czy można od Humboldta wymagać swoistego moralnego perfekcjonizmu, oznaczającego przecież wyswobodzenie się z okowów sytuacji dziejowej, w której przyszło mu żyć? I czy możliwość takiego postępowania w ogóle leży w gestii jednostki?

#### ABSTRACT

*The article offers a detailed analysis of an official document of 1809 by Wilhelm von Humboldt titled "On the Project of a New Constitution for Jews", which had a major impact on the process of granting them equal rights in Prussia. This slim document contributed in a direct way to the adoption in 1812 of the most progressive emancipation edict that equaled the rights and obligations of Jews to those of other citizens. Being a momentous manifestation of classic German liberalism it voiced the staunch opposition of a Prussian statesman and philosopher of the law against enlightened absolutism. Humboldt based his arguments on the belief that in the process of creating the rule of law it is indispensable to proclaim an individual's inalienable rights to freedom and security. The text also mirrors the revolutionary changes that led in the second half of the 18th century to dissolution of the traditional model of Jewish life.*

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 159.