

„VOLKSGEIST“

INDIVIDUUM UND KOLLEKTIV BEI MORITZ LAZARUS (1824-1903)

Hans Bernhard Schmid,¹ Universität St. Gallen

Abstract: Der Volksgeist ist ein durch seine Geschichte gründlich desavouierter Begriff. In der neueren Sozialtheorie spielt er allenfalls noch die Rolle eines kollektivistischen Schreckgespenstes. Die Neuedition ausgewählter Aufsätze des Völkerpsychologen Moritz Lazarus bietet nun die Möglichkeit, ein sehr eigenständiges Kapitel der Begriffsgeschichte des Volksgeistes genauer zu studieren. Dabei zeigt sich, daß das Volksgeistdenken hier eine überraschende Affinität zu gegenwärtigen Konzeptionen kollektiver Identität hat. Im folgenden Aufsatz wird allerdings die These vertreten, daß es mithin gerade diese „aktuellen“ und scheinbar anschlussfähigen Züge sind, die letztlich auch die Problematik von Lazarus' Volksgeistdenken mitbedingen.

I.

Die Philosophisch-Historische Fakultät der Universität Bern zeichnet hervorragende Dissertationen mit dem Moritz-Lazarus-Preis aus. In einer über das Internet verbreiteten Medienmitteilung liefert die Stelle für Öffentlichkeitsarbeit dazu ein paar Hintergrundinformationen. Lazarus – mit Heyman Steinthal der Begründer der Völkerpsychologie – habe ab 1860 sechs Jahre lang in Bern gelehrt und in dieser Zeit auch als Dekan der Philosophisch-Historischen Fakultät sowie als Rektor der Universität gewirkt. Besonders hervorgehoben wird auch sein überwältigender Publikumserfolg, der weit über das rein akademische Umfeld hinausgereicht habe. Das Programm der Völkerpsychologie selbst hingegen kommt im Urteil der Universität Bern denkbar schlecht weg: trotz löblichen Bemühens um eine historische Betrachtungsweise, so heißt es hier trocken, sei dieses ganze Projekt letztlich schlicht „als gescheitert anzusehen“.²

Die Skepsis, welche sich in diesem doch sehr harschen Urteil über den Stifter des Preises ausdrückt, dürfte direkt mit dem zentralen Konzept der Völkerpsychologie zu tun haben: dem Volksgeist. Der bündigsten Beschreibung seines Projekts gemäß ist die Völkerpsychologie die „Wissenschaft vom Volksgeiste“, dessen „Wesen“ sie „psychologisch erkennen“ bzw.

¹ Für Hinweise und kritische Bemerkungen danke ich Arnold Simmel, Katrin Meyer und Fabienne Peter.

² Vgl. <http://www.kommunikation.unibe.ch/communiques/2002/020513lazaruspreis.html>.

dessen „Gesetze“ sie finden soll.³ Beim Thema „Volksgeist“ gibt aber selbst das *Historische Wörterbuch der Philosophie* seine notorische Zurückhaltung auf: es handle sich hierbei um ein gründlich „desavouiertes Theorem“.⁴ Und schon ein kurzer Blick in die einschlägige Literatur macht diese Einschätzung ohne weiteres nachvollziehbar. Manche Kapitel der Begriffsgeschichte des Volksgeistes⁵ lesen sich tatsächlich wie eine Ansammlung von guten Gründen gegen dieses Konzept. Oft steht das Volksgeistdenken für den Versuch, die freie Selbstgestaltung des Gemeinwesens an die Ketten irgendeines historischen Geschicks oder anderer kontingenter Umstände zu legen.⁶ Nicht was wir gemeinsam *tun* und *wollen*, nicht unsere gemeinsamen Initiativen, Projekte und Praxen machen qua Volksgeist unsere gemeinsame Identität aus, sondern bestenfalls schicksalshafte Vorgegebenheiten und äußerliche Charakteristika wie unsere Herkunft. Schlimmstenfalls aber wird die Einheit des Volksgeistes sogar in so etwas wie einem rassistischen „Blutzusammenhang“ verortet.⁷ Das Volksgeistdenken, so könnte man sagen, bindet unsere gemeinsame Identität auch im harmloseren Fall an das, was wir *sind*, statt sie für das freizugeben, was wir gemeinsam vorhaben und *tun*. Oft geht das Volksgeistdenken denn auch mit einer ausdrücklichen Abwertung sowohl der individuellen Autonomie wie auch der demokratischen

³ Moritz Lazarus, Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie [1851]. In: ders.: Gundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Herausgegeben von Klaus Christian Köhnke, Hamburg 2003 (im folgenden zit. als GVK), S. 3–25, hier S. 7; 4; 8.

⁴ Andreas Grossmann, Volksgeist; Volksseele, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Basel 2001, S. 1102–1107, hier S. 1106. Eine Ausnahme hierzu scheint die Anthroposophie zu bilden, in deren Kontext der Begriff des Volksgeistes offenbar nach wie vor als Analyseinstrument und valable Kategorie gilt (vgl. etwa Karl Heyer, *Wer ist der deutsche Volksgeist?* Basel 1990 [erste Aufl. Kreßbronn 1961]).

⁵ Zur Begriffsgeschichte des Volksgeistes im Ganzen vgl. nebst Großmanns einschlägigem Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* ders., *Volksgeist – Grund einer praktischen Welt oder metaphysische Spukgestalt? Anmerkungen zur Problemgeschichte eines nicht nur Hegelschen Theorems*, in: ders./Christoph Jamme (Hg.), *Metaphysik in der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Amsterdam 2000, S. 60–77; Nathan Rotenstreich, *Volksgeist*, in: *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 4, New York 1973, S. 490–496.

⁶ Exemplarisch dafür ist die Entwicklung des Volksgeistdenkens in der Historischen Rechtsschule. Vgl. zum Begriff des Volksgeistes in der Historischen Rechtsschule etwa die Hinweise bei Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920, S. 37ff. (Rothacker selbst hat späterhin Hitler als den „Vollender des deutschen Volksgeistes“ begrüßt).

⁷ So Karl Larenz, *Volksgeist und Recht. Zur Revision der Rechtsanschauung der Historischen Schule*, in: *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie*, 1. Jg. (1935), S. 39–60, hier S. 43.

gemeinschaftlichen Selbstbestimmung einher.⁸ Der Volksgeist steht für Anti-Individualismus und häufig auch für ein gezieltes politisches Entrationalisierungsprogramm, für eine pauschale Abwendung von der Aufklärung und den Prinzipien der Französischen Revolution.⁹ Die politische Agenda hinter dem Begriff des Volksgeistes ist noch im frühen zwanzigsten Jahrhundert die Restauration einer sozialen Substanz, welche von Liberalisierungs- und Demokratisierungsbestrebungen angegriffen und aufgelöst werde.¹⁰ Unter dem Titel „Volksgeist“ wird mitunter auch ganz einfach kulturelle Homogenisierung und Exklusion des Anderen propagiert.¹¹ Passend dazu ist der Volksgeist auch oft im Zentrum deutschnationaler Überlegenheitsdiskurse zu finden, in einer Rolle, für die er sich ganz besonders zu eignen scheint.¹² Der Volksgeist steht damit gegen fast alles, was uns in der Gestaltung unserer Gemeinwesen lieb und teuer ist (oder doch wenigstens als anschlussfähig oder fortsetzungswürdig erscheint): gegen Aufklärung und Moderne, Liberalismus und Demokratie, gegen die Orientierung an individueller Autonomie und kollektiver Selbstbestimmung unter Anerkennung und Einbeziehung des Anderen. Der Volksgeist ist indes nicht nur in normativer Hinsicht höchst problematisch. Auch ontologisch ist er mehr als suspekt. Dies drückt sich schon in den Etiketten aus, mit denen ihn

⁸ Besonders explizit wird diese Tendenz weg vom Prinzip der „Selbstbestimmtheit“ und hin zur völkischen „Ganzheit“ als „Nährvater des menschlichen Geistes“ in ihrer antidemokratischen und antiliberalen Ausrichtung im Volksgeistdenken von Othmar Spann. Vgl. dazu Othmar Spann, *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, Leipzig 1921, insbes. S. 96–111.

⁹ So setzt Nietzsche in der *Morgenröthe* seine Kritik am Volksgeistdenken unter den bezeichnenden Titel „Die Feindschaft der Deutschen gegen die Aufklärung“. Das Volksgeistdenken wird dabei unter den „Gehülfen des verdunkelnden, schwärmenden, zurückbildenden Geistes“ verortet (Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe* [1881], in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 5. Abt., Bd. 3, Berlin 1977, S. 171f.).

¹⁰ So explizit bei O. Spann, *Der wahre Staat*, S. 96ff.

¹¹ Vgl. dazu etwa Mathilde Ludendorff, *Die Volksseele und ihre Machtgestalter*, München 1933. Bei Otto von Guericke ist der Volksgeist Inbegriff für einen Aufschwung „gegen die unsere Eigenart schädigenden fremden Eindringlinge“, was sich unter anderem auch als „Kampf gegen die Fremdwörter“ manifestiert (Otto von Guericke, *Der deutsche Volksgeist im Kriege*, Stuttgart/Berlin 1915, S. 24).

¹² Besonders deutlich wird dies bei Guericke. Dieser beschwört den Moment des Kriegsausbruchs als „Zustand, in dem der Volksgeist von allen Einzelseelen Alleinbesitz ergreift und das Bewußtsein des Sonder-Ich durch die Verlebendigung des großen Gesamt-Ich auslöscht“ (ebd., S. 5), wobei der deutsche Volksgeist den anderen Volksgeistern überlegen sei (ebd., S. 29ff.).

die Kritik immer wieder bedacht hat: als „bloßen Phantom“¹³ und „Spukgestalt“¹⁴ wurde er schon früh diskreditiert. Dies mit letztlich durchschlagendem Erfolg. In der Sozialontologie und Sozialtheorie spielen der Volksgeist – wie Kollektivgeist- bzw. Kollektivsubjektkonzeptionen überhaupt – spätestens seit dem Ende des zweiten Weltkriegs bloß noch die Rolle von Schreckgespenstern aus der Vergangenheit, welche mit einem entschlossenen Bekenntnis zum (ontologischen oder methodologischen) Individualismus leicht zu bannen sind. Statt dubiose Kollektivgeister zu postulieren, sollte sich die Sozialwissenschaft lieber auf die konkreten Individuen und ihre wechselseitigen Beziehungen konzentrieren. Wenn Kollektivgeister überhaupt noch eine Rolle spielen, dann bloß als Gegenbilder zu einem individualistischen Gesellschaftsverständnis. Dieser Abstoßgestus zieht sich von Max Webers klassischer Grundlegung der Sozialwissenschaft¹⁵ bis in die Gegenwart hinein. John Searle, immerhin einer der Hauptakteure in der gegenwärtigen Sozialtheorie, beschwört so gerne das Schreckgespenst des Kollektivgeists, wenn es um die Charakterisierung seines Grundansatzes geht. Kollektivgeistkonzeptionen seien „bestenfalls mysteriös“¹⁶, eigentlich aber schlicht „vollkommen schauerhafte metaphysische Auswüchse“.¹⁷ Mit diesem lebhaften Ausdruck seiner tief empfundenen Abscheu leitet Searle dann über zu einem Bekenntnis zum Individualismus, nach welchem es so etwas wie einen überindividuellen Geist eben nicht geben könne.

Dieser entschlossene Abstoß vom Kollektivgeist ist aber ein Bild mit einer Kehrseite. Neben der Routine lauter Toterklärungen und Verabschiedung des Kollektivsubjekts in die

¹³ Nietzsche nennt den Volksgeist mitunter ein bloßes „Phantom der vereinigten Ungeistmasse“ und merkt dazu in sozialontologischer Perspektive an, „von einem Volke Prädikate auszusagen“ sei „immer sehr gefährlich“, weil sich damit eine „Illusion der Einheit“ verbinde (Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. 3. Abt., 4. Bd., Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Ende 1874, Berlin 1978, S. 253).

¹⁴ Vgl. Georg Jellinek, Allgemeine Staatslehre, Berlin³1914, S. 153.

¹⁵ In Max Webers „Soziologischen Grundbegriffen“ heißt es so: „Handeln im Sinn sinnhaft verständlicher Orientierung des eigenen Verhaltens gibt es für uns stets nur als Verhalten von einer oder mehreren *einzelnen* Personen“; es gebe – obwohl Weber die Nützlichkeit dieser Annahme „für andere Erkenntniszwecke“ ausdrücklich einräumt – für die verstehende Sozialwissenschaft „keine ‚handelnde‘ Kollektivpersönlichkeit“ (Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie [1921], Tübingen⁵1986, S. 6).

¹⁶ John R. Searle, Collective Intentions and Actions, in: Philip R. Cohen/Jerry Morgan/Martha E. Pollack (Hg.), Intentions in Communication, Cambridge Mass. 1990, S. 401–415, hier S. 404; vgl. auch John R. Searle, Mind, Language, and Society. Philosophy in the Real World, New York 1998, S. 118.

¹⁷ John R. Searle, Social Ontology and the Philosophy of Society, in: Analyse und Kritik, 20. Jg. (1998), S. 143–158, hier S. 150.

Geschichte überwundener sozialtheoretischer Irrungen und Wirrungen hat sich gerade in den letzten Jahren an manchen Orten allmählich ein etwas veränderter Ton in die Debatte zu mischen begonnen. Trotz nach wie vor allgemeinem Bekenntnis zu einer oder der anderen Form des sozialtheoretischen Individualismus: im Zuge des gegenwärtigen Ringens um ein Verständnis der Struktur der sozialen Wirklichkeit kursieren mitunter auch wieder Begriffe und Wendungen, welche zumindest auf den ersten Blick durchaus eine gewisse Affinität zur Kollektivgeist-Semantik zu haben scheinen. Bei führenden Vertretern der gegenwärtigen Debatte wie Margaret Gilbert, Philip Pettit oder Raimo Tuomela ist von Dingen wie „Plural Subjects“¹⁸, „groups with minds of their own“¹⁹, „collective persons“²⁰ oder zumindest von „modern counterparts of group minds“²¹ die Rede. Angesichts dieser und ähnlicher Motive mag man sich fragen: ist der Kollektivgeist tatsächlich so tot wie es scheint? Und wenn er es nicht sein sollte: wie wäre dies einzuschätzen? Steht hinter solchen Tendenzen am Ende gar so etwas wie der neue Kollektivismus, der jüngst diagnostiziert wurde?²² Wird im Zuge einer solchen zumindest scheinbaren Neubelebung der Semantik des Kollektivgeistes auch dessen mit gutem Grund verfemteste Form, der Volksgeist, so etwas wie ein *revival* erleben?

II.

Es paßt gut zu den gegenwärtigen Ausgriffen auf das semantische Feld des Kollektivgeistes, daß im vorvergangenen Jahr einige ausgewählte Aufsätze von Moritz Lazarus neu ediert worden sind. Nachdem Lazarus' Völkerpsychologie über lange Dekaden hinweg vollständig vergessen war, ist sie jetzt als Band 551 der Philosophischen Bibliothek des Meiner-Verlages in Auszügen wieder zugänglich²³ – und damit ein wichtiges Kapitel aus der Geschichte des Volksgeists. Der Herausgeber, Klaus Christian Köhnke, legt in seiner Textauswahl besonderes Gewicht auf Lazarus' kulturwissenschaftliche Grundlegungsambitionen; Kultur ist objektivierter Volksgeist. Im Zusammenhang des Volksgeistdenkens vertritt Lazarus freilich eine eigenständige, ja geradezu eigenwillige Position, welche eine gesonderte

¹⁸ Vgl. Margaret Gilbert, *On Social Facts*, Princeton 1992.

¹⁹ Vgl. Philip Pettit, *Groups with Minds of their Own*, in: Frederick Schmitt (Hg.), *Socializing Metaphysics*, New York 2003, S. 167–195.

²⁰ Vgl. Carol Rovane, *The Bounds of Agency. An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton 1998.

²¹ Vgl. Raimo Tuomela, *The Importance of Us. A Study in Basic Social Notions*, Stanford 1995, S. 231.

²² Vgl. Stephen Turner, *The New Collectivism*, in: *History and Theory*, 43. Jg. (2004), Heft 3, S. 386ff.

²³ Vgl. dazu auch die Rezension von Hans-Ulrich Lessing, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, 2004, Heft 1, S. 139ff.

Betrachtung verdient. Ich werde mich im folgenden besonders auf eine Passage beziehen, die in Lazarus' Werk ein ganz besonderes Gewicht hat. Es handelt sich um eine Analyse der Struktur des Volksgeistes, die aus einer programmatischen Schrift stammt, nämlich aus dem gemeinsam mit Heyman Steinthal verfassten Einleitungsaufsatz zum (auf 1860 datierten, tatsächlich aber schon 1859 erschienenen) ersten Band der „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“.²⁴ Lazarus hat Teile dieser Überlegungen in späteren Publikationen wiederverwendet bzw. fortentwickelt²⁵ und noch zwanzig Jahre später ganze Passagen daraus wörtlich wiederholt.²⁶

Der Volksgeist wird hier zunächst als das bestimmt, „was die Vielheit der Individuen zu einem Volk macht“ (EGV 29). Er schwebt insofern nicht über den Köpfen, sondern ist das „innere Band“ zwischen den Menschen (GVK 12). Was die Individuen zu einem Volk macht, sei nicht eine Sache der gemeinsamen Herkunft, „getheilte Geschichte“ bzw. Abstammung, nicht Sache gemeinsamer Sitten, Religion und Sprache, „gleicher Art der Wohnung“, ja nicht einmal primär eine Sache territorialen Zusammenlebens (WHN 7ff.) bzw. des „gemeinsamen Wohnsitzes“ (GVK 87). Anhand von Beispielen wird gezeigt, daß derlei weder hinreichend noch überhaupt notwendig ist. Lazarus hat auf den Spielraum abstammungsmäßiger, religiöser und auch sprachlicher Vielfalt immer größtes Gewicht gelegt. Dies schon im Kontext seiner Grundlegung der Völkerpsychologie, besonders aber auch zwanzig Jahre später im Rahmen seiner Intervention zum sogenannten „Berliner Antisemitismusstreit“: in diesem Kontext hält Lazarus 1879 an der von ihm mitinitiierten Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin einen Vortrag zum Thema „Was heißt national?“, in welchem er die früheren programmatischen Überlegungen zur Ontologie des Volksgeistes wiederholt; die genannten Überlegungen zur Rolle der Vielfalt im Volksgeist erhalten hier ein ganz besonderes Gewicht. Auf diese allgemeine, eine monolithische Nationalitätskonstruktion aufbrechende Linie gehört es auch, wenn Lazarus die Möglichkeit mehrfacher Volkszugehörigkeiten der Einzelnen betont (WHN 17). Im Hintergrund dieser Position schwingt auch die These mit, daß eine Vielfalt von Zugehörigkeit in sich wechselseitig

²⁴ Moritz Lazarus/Heyman Steinthal, Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (im folgenden zit. als EGV), in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Bd. 1 (1860), S. 1–73. Lazarus hat diese Zeitschrift bis 1890 gemeinsam mit Steinthal herausgegeben (sie wurde danach als „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ fortgeführt).

²⁵ Moritz Lazarus, Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit [1883/1862], in: GVK S. 39–129.

²⁶ Vgl. Moritz Lazarus, Was heißt national? (im folgenden zit. als WHN) Berlin 1880, insbes. S. 5–18.

ansonsten nicht enthaltenden Gruppen nicht nur überhaupt *möglich*, sondern für die menschliche Individualität geradezu *wesentlich* ist (vgl. etwa GVK 50) – ein Motiv, dem später Lazarus' Schüler Georg Simmel unter dem Titel der „Kreuzung socialer Kreise“²⁷ zu einer beachtlichen Karriere verholfen hat.

Lazarus' Volksgeist, so wird man schon aufgrund dieser wenigen groben Züge sagen dürfen, ist also keine monolithisch-uniforme Angelegenheit, und er ist offenbar auch keine Sache unverfügbarer Vorgegebenheiten oder akzidentieller Umstände. Überhaupt „ist“ das Volk nicht, es *wird* vielmehr; es hat nach Lazarus von vornherein nicht substanz- sondern prozeßhaften Charakter.²⁸ Und der betreffende Prozeß sei, so Lazarus weiter, eine Konstitution nicht aus der Beobachter- sondern aus der individuellen *Teilnehmendenperspektive*. „Volk ist ein geistiges Erzeugnis der Einzelnen, welche zu ihm gehören“ (EGV 36; GVK 89). Und zwar entsteht es durch ein reflexives Selbstverhältnis, in dem sich die Individuen selbst als Mitglieder des Volks auffassen.

„Das, was ein Volk zu eben diesem macht, liegt (...) in der subjectiven Ansicht der Glieder des Volks, welche sich alle als ein Volk *ansehen*. Der Begriff Volk beruht auf der subjectiven Ansicht der Glieder des Volks selbst von sich selbst“ (EGV 34f.; GVK 88).

Das Volk ist also nicht etwa Sache einer irreduziblen kollektiven Substanz. Unter dem Titel des „Volksgeistes“ geht es bei Lazarus um nichts anderes als um einen Prozess individueller Selbstinterpretation der einzelnen Beteiligten. Man kann deshalb das, was Lazarus mit „Volk“ meint, ohne weiteres mit dem gegenwärtig gängigen Ausdruck von Benedict Anderson

²⁷ Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung [1908], Berlin ⁶1983, Kap. VI, S. 305–344.

²⁸ EGV 27 (WHN 13); die Insistenz auf dem *prozeduralen* Charakter des Volksgeistes verbindet sich bei Lazarus mit der Gegenwendung zum Ansatz bei einer „Volksseele“. Die Völkerpsychologie hat keine kollektive „Substanz“ zum Gegenstand, sondern bloß ein „Tätigsein“; „wennleich nun aber auch eine Substanz des Volksgeistes, eine substanzuelle Seele desselben nicht erfordert wird, um die Gesetze seiner Tätigkeit zu begreifen, so müssen wir doch jedenfalls den Begriff des *Subjects* als einer bestimmten Einheit feststellen, um von ihm etwas prädiciren zu können“ (GVK 11). In terminologischem Gegensatz zu Lazarus bestimmt Wilhelm Wundt den Gegenstand der Völkerpsychologie als „Volksseele“, weil diese im Unterschied zum bloßen Geist etwas *Verkörpertes* sei (etwa in Artefakten; vgl. Wilhelm Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Erster Band: Die Sprache, Erster Theil, Leipzig 1900, S. 7).

benennen: das Volk ist bei Lazarus nichts anderes als eine „*imagined community*“, und der Volksgeist näher besehen bloß der Prozeß dieser reflexiven „Imagination“.²⁹

Zu den meistzitierten Kritikern des Volksgeistdenkens gehört Lazarus' Jugendfreund Wilhelm Dilthey, der eigentlich auf seine Nachfolge in Bern aspirierte,³⁰ dann aber im selben Jahr (1866) nach Basel gerufen wurde. Ausschlaggebend für Diltheys kritische Haltung war die These, daß es so etwas wie ein Selbstbewußtsein auf der Ebene des Kollektivs nicht gebe.³¹ Für Lazarus dagegen ist ein solches kollektives Selbstbewußtsein der eigentliche „Kern“ des Volksgeistes (GVK 91) bzw. der der Sozialontologie (als das „wesentlichste Element für die Definition des ‚Volkes‘“; GVK 83), und damit der letzte Bezugspunkt der Kulturwissenschaft.³² Aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß dieses mysteriöse „Selbstbewußtsein der Gesamtheit“ ausschließlich „in den Gemüthern der Einzelnen“ lebt (ebd.): hinter der Selbstbeziehung des Kollektivs steht nichts anderes als die kognitive Gemeinschaftsbeziehung der einzelnen Individuen, nämlich die erwähnte individuelle reflexive Selbstzurechnung zum Volk.

Das Selbstbewußtsein des Volkes ist also eine Sache der individuellen Ansichten und Haltung. Gemäß dieser Überlegung (zu der sich freilich stellenweise auch gegenläufige Züge finden lassen)³³ scheint sich hinter dem Schreckgespenst „Volksgeist“ bei Lazarus eine

²⁹ Daß Anderson die nationalitätskonstitutive „Imagination“ letztlich schlicht als reflexive Selbstinterpretation versteht, erhellt insbesondere aus den einleitenden Passagen seines Buches. Benedict Anderson zitiert hier etwa zustimmend Hugh Seton-Watson: „All that I can find to say is that a nation exists when a significant number of people in a community consider themselves to form a nation“ (Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London ²1991, S. 6).

³⁰ Vgl. Diltheys undatierter (wohl von 1865 od. 1866 stammender) Brief an Lazarus in Moritz Lazarus/Heyman Steinthal, *Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Mit einer Einleitung herausgegeben von Ingrid Belke, Band II/2, Tübingen 1986, S. 786.

³¹ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Wilhelm Dilthey gesammelte Schriften Bd. I, Leipzig/Berlin 1923, S. 31.

³² „Wie jedes Individuum, also hat auch jedes Volk sein eigenthümliches Selbstbewußtsein, wodurch es erst zu einem besonderen Volke wird, wie jenes zu einer besonderen Person“ (GVK 89).

³³ So kann Eduard von Hartmann in seiner Analyse des „Wesens der Gesamtheit“ zustimmend eine Passage aus Lazarus' Schriften zitieren, nach welcher der Volksgeist qua Einheit des Kollektivs, modern gesprochen, eher zu den nichtintendierten Effekten individuellen Handelns gehört: „jeder thut unmittelbar, was er thut, nur für sich. Gleichwohl bilden alle Einzelnen – auch *ohne Wissen und Wollen* – durch ihre Arbeit eine Einheit [...]. Sie besteht durch wirkliche, concrete, oft einflußreiche causale Beziehungen, welche objektiv in dem Thun der Einzelnen sich kundgeben, nur daß sie dem *Bewußtsein* derselben ebenso, wie ihrer *Absicht* und ihrem *Zweck*

Ontologie des Kollektivs zu verbergen, die solide individualistisch ist. Nicht anders als bei Max Weber kommen Kollektive hier bloß dadurch ins Spiel, daß sie im Gehalt individueller Intentionen auftauchen, wobei Lazarus hier an das reflexive Gemeinschaftsbewußtsein denkt. *Obwohl das Wort „Volksgeist“ weitgehend der Feme verfallen ist: als Ansatz hat sich Lazarus' Theorie in dieser Hinsicht als durchaus zukunftsfruchtig erwiesen.* Ganz auf den Spuren seines Lehrers Lazarus leitet Georg Simmel in seinem berühmten „Exkurs über das Problem: wie ist Gesellschaft möglich?“ die Einheit des Sozialen aus dem individuellen Bewußtsein dieser Einheit ab.³⁴ Mit Georg Simmel hat dieser Gedanke Eingang gefunden in die „klassische“ Sozialtheorie. Und über die Rezeption Simmels wirkt er fort bis in die aktuelle Diskussion. Die amerikanische Philosophin Margaret Gilbert, deren Ontologie sozialer Fakten gegenwärtig sehr breit diskutiert wird, stützt sich explizit auf Simmel ab, ohne freilich zu ahnen, daß dahinter mithin ein Stück Volksgeistdenken steckt.³⁵ Gilberts „Plural Subject Theory“ steht in der direkten Erbfolge des Volksgeistes; aber eines Volksgeistes, welcher durch das pluralistische, subjektivistische und individualistische *setting* bei Lazarus für uns all seinen Schrecken zu verlieren scheint. Der Volksgeist ist hier, so scheint es, nicht Sache eines unverfügbaren Schicksals; er läuft nicht der Überzeugung zuwider, daß es die Individuen und ihre Intentionen sind, welche die Substanz der Gesellschaft ausmachen. Er *beschränkt* nicht die individuelle Autonomie, sondern hat in der subjektiven Haltung der Individuen ja gerade seine Wurzel. Der Volksgeist scheint deshalb auch niemanden auszuschließen als jene, die sich selbst ausschließen, indem sie sich selbst nicht als dem Volk zugehörig betrachten. Dadurch hat dieser Begriff nichts kollektivistisch-Exklusives mehr an sich. Er hat vielmehr ein partizipatives, ja man möchte fast sagen: ein liberal-kommunitäres Flair. Der Volksgeist, so könnte man Lazarus paraphrasieren, ist eine Sache der Kultivierung unseres gemeinsamen Selbstverständnisses. Deshalb steht er nie von vornherein fest, er ist nichts schicksalhaft Vorgegebenes, sondern ist im Rahmen reflexiver

sich entziehen“ (Lazarus zit. in Eduard von Hartmann, Ueber das Wesen des Gesamtgeistes. Eine kritische Betrachtung des Grundbegriffes der Völkerpsychologie, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Neue Folge Bd. 58 (1871), S. 16–32, hier S. 28f.).

³⁴ Vgl. G. Simmel, Soziologie, S. 21ff. Zu den völkerpsychologischen Wurzeln des Simmelschen Ansatzes vgl. Klaus Christian Köhnke, Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen, Frankfurt am Main 1996, insbes. S. 386ff. Eine etwas zurückhaltendere Einschätzung von Simmels völkerpsychologischen Wurzeln findet sich bei Natalia Canto i Mila, The Legacy of an Extinguished Discipline. On the Intellectual Relationship between Moritz Lazarus and Georg Simmel and the Influence of the Psychology of Nations on the Constitution of Sociology, in: Simmel Studies, 12. Jg. (2002), S. 263–280.

³⁵ M. Gilbert, On Social Facts, Chap. IV: „Social Groups: a Simmelian view“, S. 146–246.

Neuinterpretation jederzeit wandelbar. Damit entspricht das, was Lazarus „Volksgeist“ nennt, einem in der gegenwärtigen Literatur sehr verbreiteten Verständnis kollektiver Identität. Nach diesem steht „kollektive Identität“ für die „Fähigkeit von Individuen, sich auf der Grundlage eines reflektierten Selbstverhältnisses immer neu als die Gemeinschaft zu bestimmen, die man ist und die man sein will“.³⁶

III.

Es erstaunt deshalb wenig, daß der Herausgeber der Lazarus–Neuedition, Klaus Christian Köhnke, diesen Zug von Lazarus’ Völkerpsychologie ganz besonders hervorhebt (vgl. GVK ix–xi). Im Licht dieser Überlegung erweist sich seine Volksgeistkonzeption tatsächlich als überraschend anschlussfähig, ja als geradezu aktuell. Aber ist dieser reflexive Ansatz kollektiver Identität wirklich so unproblematisch? Ich möchte im folgenden dazu einige skeptische Bemerkungen machen, und in diesem Zusammenhang auch für ein etwas anderes Bild von Lazarus’ Volksgeistdenken werben. Was die Auseinandersetzung mit Lazarus lohnend macht, ist meines Erachtens nicht bloß die überraschende Affinität seiner Volksgeistkonzeption zu gegenwärtigen Theorien kollektiver Identität selbst. Vielmehr werden bei ihm auch *problematische Konsequenzen* deutlich, die gegenwärtige Konzeptionen direkt mitbetreffen.

Zunächst macht Lazarus eine logische Konsequenz seiner Volksgeisttheorie deutlich. Wenn die individuelle Selbstzuschreibung zum Volk dieses Volk *konstituiert*, muß sie als *infallibel* betrachtet werden. Das soziale Selbstbewußtsein kann dann, wie Lazarus sagt, naturgemäß „niemals irren“ (EGV 36; GVK 90). Wenn die einzelnen Individuen sich als Volk *betrachten*, dann *sind* sie auch ein Volk, weil das (prozedural verstandene) Sein dieses Volks ja in nichts

³⁶ So Udo Tietz, *Die Grenzen des Wir. Eine Theorie der Gemeinschaft*, Frankfurt am Main 2002, S. 77; vgl. dazu auch die Ausführungen ebd. S. 150; S. 207. Zu diesem „reflexiven“ Ansatz kollektiver Identität vgl. auch etwa Yael Tamir, *The Quest for Identity*, in: *Studies in Philosophy and Education*, 15. Jg. (1996), S. 175–191, insbes. S. 176f. Tamirs Akzent liegt dabei auf der Veränderbarkeit der Identität, die er aus der Reflexivität des Identitätskonstitutiven Selbstverhältnisses ableitet: “The quest for identity (...) is marked by self-reflection, by the readiness of individuals to make radical changes in the way they perceive themselves” (ebd.). Ein weiteres Beispiel für einen solchen reflexiven Ansatz bietet die „Social Identity Theory“: “Social identity is self-conception as a group member” (Dominic Abrams/Michael A. Hogg, *An Introduction to the Social Identity Approach*, in: dies. (Hg.), *Social Identity Theory. Constructive and Critical Advances*, New York 1990, S. 1–9, insbes. S. 2ff.). Vgl. als Arabeske auch etwa Kay Matthiesen, *On Collective Identity*, in: *Protosociology*, 18. Jg. (2003), S. 66–68. Zur Kritik an der Ableitung kollektiver Identität aus dem individuellen reflexiven Zugehörigkeitsbewußtsein vgl. Hans Bernhard Schmid, *Kollektive Identität: reflexiv und vorreflexiv*, erscheint in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*.

anderem als genau dieser Haltung der Individuen besteht. In der Konsequenz bedeutet dies, daß die sozial- und kulturwissenschaftliche Analyse im Rahmen dieses Ansatzes letztlich darauf verpflichtet werden muß, dieses reflexive Selbstverständnis der Individuen auszulegen. Lazarus formuliert dies so:

„Handelt es sich um Pflanzen oder Tiere, so ist es der Naturforscher, der sie nach objektiven Merkmalen in ihre Art versetzt; Menschen aber *fragen wir*, zu welchem Volke sie sich zählen. [...] Wir haben die vorhandenen subjektiven, von den Völkern stillschweigend (implicite) gegebenen Definitionen von sich selbst zu erläutern“ (EGV 35; GVK 88; WHN 13).

Die epistemische Autorität der sozial- und kulturwissenschaftlichen Analyse kommt hier ganz bei den betreffenden Individuen bzw. ihrem Selbstverständnis zu liegen. Bei allem demokratisch-partizipativen Charme dieser Regelung liegt darin aber auch ein Problem. Denn zumindest begrifflich sind reflexives Selbstbild und gelebte Gemeinschaft zwei verschiedene Dinge. Ist es denn von vornherein ausgemacht, daß die tatsächlich bestimmenden Formen des *Zusammenlebens* auch jene sind, die Eingang in unser reflexives *Gemeinschaftsbewußtsein* gefunden haben? Könnte es nicht sein, daß unser reflexives Selbstverständnis an den tatsächlich entscheidenden Formen der Gemeinschaft vorbeiläuft? Wäre es mit anderen Worten nicht möglich, daß wir als Gemeinschaft eigentlich gar nicht (oder nicht *mehr*) die sind, für die wir uns halten?

Durch die rigide Infallibilitätserklärung bleibt dieser ganze Problemkomplex bei Lazarus im Dunkeln. Besonders brisant ist dies im Zusammenhang mit dem *völkischen* Element in seiner Kollektivgeistkonzeption. Der Kollektivgeist ist für Lazarus deshalb als *Volksgeist* (und nicht als Geist einer anderen sozialen Einheit) zu bestimmen, weil die Volksgemeinschaft nun einmal die „wesentlichste“ Form des menschlichen Zusammenseins sei (EGV 5).³⁷ Oder, wie Lazarus in einer wunderbar doppelbödigen Wendung sagt: „Die Form des Zusammenlebens der Menschheit ist ihre Trennung in Völker“ (GVK 52). Aber wäre es nicht denkbar, daß die Volkssemantik in einer gegebenen historischen Konstellation zwar noch unsere soziale *Selbstbeschreibung* bestimmt, aber gar nicht mehr auf die Formen unseres *Zusammenlebens* paßt? Zumindest als Denkmöglichkeit sollte dies, wie ich meine, offengelassen werden. Das aber setzt voraus, was durch Lazarus' Ansatz gerade negiert wird: daß man zwischen

³⁷ Ähnlich argumentiert noch Wilhelm Wundt, wo es um die Frage geht, warum die das Soziale miteinbeziehende Psychologie qua „Völkerpsychologie“ unter den verschiedenen menschlichen Gruppen und Verbänden ausgerechnet das Volk hervorheben sollte: „[...] das Volk [ist] der wichtigste der Lebenskreise, aus denen die Erzeugnisse des geistigen Lebens hervorgehen“ (W. Wundt, *Völkerpsychologie*, S. 3).

gesellschaftlicher *Selbstbeschreibung* und tatsächlicher *Sozialstruktur* unterscheiden kann. Es ist durchaus denkbar, daß unser reflexives Gemeinschaftsbewußtsein in die Irre geht. Die Identifikation von Kollektiv und reflexivem Zugehörigkeitsbewußtsein, wie sie sich bei Lazarus (und vielen anderen, darunter führende Theoretiker der kollektiven Identität) findet, ist kurzschlüssig. Sie reduziert die Gesellschaftstheorie im Grunde auf eine reine Hermeneutik der Selbstbeschreibung und verbaut sich damit eine *kritische* Perspektive. In der Kritik gesellschaftlicher Selbstbeschreibung aber deutet sich an, daß diese nicht nur überhaupt an der Sozialstruktur vorbeilaufen kann, sondern daß sie dies möglicherweise sogar auf systematische Art und Weise tut.³⁸ Nichts verbürgt, daß die reflexiv fixierten kollektiven Identitäten überhaupt noch auf die Formen unseres Zusammenlebens passen. Ja die dunkleren Kapitel in der Geschichte des Volksgeistdenkens bieten sogar einigen Anlaß zur Vermutung, daß das reflexive Gemeinschaftsbewußtsein umso harnäckiger an unserem gemeinsamen Dasein vorbeiläuft, je heftiger und lauter es beschworen wird.³⁹ Der Zusammenhang zwischen *Gemeinschaftsbewußtsein* und Gemeinschaft wäre dann geradezu ein umgekehrter: wir wären umso weniger tatsächlich gemeinsam, je dezidierter wir uns als Gemeinschaft *sähen* und je entschlossener wir uns um einen reflexiven Begriff unserer Gemeinschaftlichkeit bemühten. Das reflexive Gemeinschaftsbewußtsein ist nicht infallibel. Es kann durchaus ins Leere laufen. Es *schafft* keine Gemeinschaft; vielmehr muß es sich nach ihr richten. Die Existenz der Gemeinschaft macht das Gemeinschaftsbewußtsein wahr, nicht umgekehrt. Wenn sich Individuen als Mitglieder einer Gemeinschaft *sehen*, so gehen sie davon aus, in dieser Haltung insofern gerechtfertigt zu sein, als sie tatsächlich Mitglieder einer Gemeinschaft *sind*, setzen dies also voraus. Die Ableitung der Existenz des Kollektivs aus dem individuellen reflexiven *Kollektivbewußtsein* konfligiert mithin mit der eigenen Struktur dieses Bewußtseins selbst. Lazarus fügt denn auch zu seiner Definition des Volks als „eine Menge

³⁸ Vgl. dazu exemplarisch Niklas Luhmanns Kritik an „Alteuropa“. Die These ist hier, daß sich die Gesellschaftsstruktur grundsätzlich gewandelt und die Semantik unserer gesellschaftlichen Selbstbeschreibung hinter sich gelassen hat. Angesichts dieser Kluft zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik ist die Luhmannsche Systemtheorie im Ganzen als Versuch zur semantischen Selbsteinholung der modernen Gesellschaft zu sehen. Vgl. dazu Hans Bernhard Schmid, *Subjekt, System, Diskurs*. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen, *Phänomenologica* Bd. 158, Dordrecht 2000, S. 124ff. Prüfwert wäre, ob im Kontext der Unterscheidung von Selbstbeschreibung und Sozialstruktur etwa auch Oswald Spenglers These von den kulturellen *Pseudomorphosen* gewinnbringend zu reinterpreten oder reformulieren wäre.

³⁹ Dies ist eine Einsicht von Martin Heidegger, der dies freilich auf seinem eigenen Denkweg am eigenen Leib erfahren hat; vgl. Martin Heidegger, *Besinnung* [1938/39], Frankfurt am Main 1997, S. 329.

von Menschen, welche sich für ein Volk ansehen“ immerhin bei, daß sie einen „logischen Fehler“ enthalte (GVK 88, EGV 35). Das reflexive Selbstbewußtsein des Kollektivs kann das Kollektiv nicht aus sich selbst herausspinnen; es bleibt als individuelles Bewußtsein *vom* Kollektiv seinerseits ja kriterial auf dieses verwiesen. Lazarus begegnet diesem Problem, indem er die Zirkularität seines Ansatzes aufzuheben versucht. Und es ist sehr bezeichnend, auf welche Art und Weise er dies tut. Nur scheinbar habe das soziale Selbstbewußtsein sich selbst zum Gegenstand. In Tat und Wahrheit, so Lazarus, „beruht [es] auf einem bestimmten objektiven Inhalt“; es stützt sich, wie Lazarus dann fortfährt, „immer auf solche objektive Verhältnisse wie Abstammung, Sprache usw.“ (GVK 89f.). Zwar schiebt Lazarus eilig nach, der „springende Punkt“ des Volksgeistes liege nicht in diesen objektiven Grundlagen, sondern im „subjectiven(n) freie(n) Act der Selbsterfassung als ein ganzes und als *ein* Volk“ (ebd.). Aber dieser freien Spontaneität bleibt dann doch letztlich nicht viel mehr Spielraum als die einzige Möglichkeit, die schon vorbewußt und vorpolitisch bestehenden objektiven Verhältnisse aufzunehmen. Dadurch gerät das Volksgeistdenken aber in ein exklusives Fahrwasser. Denn Lazarus rekurriert hier ja dann doch wieder auf genau jene externen Faktoren, die er zunächst als Definientien des Volks so vehement abgelehnt hatte. Die gemeinsame Identität, zunächst als etwas rein Subjektives bezeichnet, wird damit in einem zweiten Schritt doch noch an die Kette objektiver Gebenheiten gelegt. Der Kollektivgeist ist letztlich tendentiell trotz allem primär eine Sache des Schicksals, der unverfügbaren objektiven Vorgegebenheiten wie der Abstammung, anstatt der mitunter auch spontanen, freien und grenzüberspannenden gemeinsamen Projekte, Praxen und Initiativen.

IV.

Lazarus' erste Buchpublikation von 1850 war einer Verteidigung deutschnationaler Einheit unter der Vorherrschaft Preußens gewidmet.⁴⁰ Dieser Anfang ist für seine Volksgeistkonzeption im Ganzen bezeichnend. Sie ist mit der Idee nationalstaatlicher Einheit tief verbunden und hat hier ihren historischen Ort. Die Frage ist: hat sie uns in der *heutigen* Konstellation, die nach prominenter, wenn auch nicht unumstrittener Diagnose letztlich eine „postnationale“ ist,⁴¹ noch etwas zu sagen? Ich glaube, daß eine Auseinandersetzung mit Lazarus in doppelter Hinsicht fruchtbar sein könnte. Man kann durchaus *von* Lazarus lernen – aber wohl nur, wenn man auch bereit ist, zunächst *an* ihm zu lernen. Zu diesen beiden Formen der Auseinandersetzung abschliessend je eine kurze Bemerkung.

⁴⁰ Moritz Lazarus, Die sittliche Berechtigung Preußens in Deutschland, Berlin 1850.

⁴¹ Jürgen Habermas, Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt am Main 1998.

1) In kritischer Perspektive fällt auf: Lazarus' Zentralkategorie weist durchaus Züge auf, die in die dunkleren Kapitel des Volksgeistdenkens verweisen. Der Volksgeist zeigt auch hier, bei Lazarus, sein exklusives Gesicht. Die Herausgeberin der mehrbändigen Lazarus-Steinthal-Briefedition urteilt sogar, in Lazarus' Volksgeistbegriff stecke mitunter ein Chauvinismus, der jenem seines Gegners im Berliner Antisemitismusstreit (es handelt sich um Heinrich von Treitschke) kaum nachstehe.⁴² Ähnliche Urteile sind in der (freilich immer noch spärlichen) Literatur verbreitet, auch wenn sie bei Überprüfung der angegebenen Belegstellen manchmal als etwas gar harsch erscheinen.⁴³ Für wie gravierend man diesen Zug von Lazarus' Volksgeistkonzeption auch halten mag: In sozialontologischer Hinsicht ist jedenfalls ein wichtiges Resultat der obigen kritischen Auseinandersetzung das folgende. Wenn man Lazarus' Volksgeistbegriff für problematisch halten muß, dann *nicht deshalb, weil er etwa dem sozialontologischen Individualismus zuwiderliefe*. Das tut er, wie gesehen, gerade nicht (zumindest gemäß der referierten Überlegung). Nicht ein Überspringen der Rolle des Denkens und Empfindens der Individuen ist hier das Problem, sondern viel eher die Verengung auf die reflexiven Formen des Bewußtseins, wie sie aus der Ableitung von Gemeinschaft aus dem individuellen Gemeinschaftsbewußtsein spricht. Denn diesem reflexiven Gemeinschaftsbewußtsein müssen letztlich, wie gesehen, dann doch wieder objektive Gehalte unterlegt werden, wodurch kollektive Identität an externe Gegebenheiten rückgebunden wird.⁴⁴ Wenn die Volksgeistsemantik für unsere heutige Suche nach adäquaten Grundbegriffen des Sozialen überhaupt anschlussfähig sein soll, dann jedenfalls nur um den Preis einer radikalen Neufassung und begrifflichen Lockerung der damit verbundenen Einheitsvorstellung.

⁴² Ingrid Belke, Einleitung, in: Moritz Lazarus, Moritz/Heyman Steinthal, Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen, hrsg. von Ingrid Belke, Bd. 1, Tübingen 1971, S. xiii–cxlii, hier S. lxxi.

⁴³ Vgl. z. B. Christina M. Schneider, Wilhelm Wundts Völkerpsychologie, Bonn 1990, S. 13; A. Grossmann, Volksgeist – Grund einer praktischen Welt, S. 68f.

⁴⁴ Man kann den Kollektivismus-Vorwurf an das Volksgeistdenken sogar umdrehen. Gerade der Individualismus ist das Problematische an Lazarus' Volksgeist: unter dem Titel des Volksgeistes werden gemeinschaftliche Formen des Bewußtseins, also der „Zwischenbereich“ zwischen Individuen, der sich der Zuordnung zu einzelnen Bewußtseinssubjekten sperrt, einfach einem höherstufigen Makrosubjekt zugeordnet – und damit dem individualistischen Denkwang der Zuordnung des Geistigen zu *einem* Subjekt gefügig gemacht. So hat schon Wilhelm Wundt Lazarus dafür kritisiert, daß sein Begriff des Volksgeistes in falscher Analogie zum individuellen Seelenleben gebildet und eine Art „Projektion des individuellen Geistes ins Große“ sei (W. Wundt, Völkerpsychologie, S. 19).

2) Gerade dann werden aber die Einsichten wichtig, die *von* Lazarus zu lernen sind. Dazu gehört sicherlich die schon erwähnte Betonung der Pluralität der Zugehörigkeiten und deren Rolle für unsere Individualität. In diesem Kontext entwickelt Lazarus eine wegweisende Kritik an einem verquerten Verständnis sozialer Einheit, welches damals so virulent war wie heute, und welches schon im bloßen Wort „Kollektiv“ steckt. Wir gehen, wie Lazarus sagt, in der Analyse sozialer Gebilde immer von den voll ausgebildeten Einzelnen mit all den Eigenschaften ihrer Persönlichkeit, ihren Meinungen und Wünschen aus, und stellen uns dann Kollektive als aus diesen Einzelnen *zusammengesetzt* vor. Dazu sagt Lazarus:

„Bei allem Schein, nur die Thatsache auszudrücken, schließt diese Betrachtungsweise dennoch einen gewaltigen Irrthum ein: Jene Eigenschaften und Beziehungen des geistigen Lebens, jener Inhalt ihres inneren Daseins kommt in Wahrheit den Einzelnen gar nicht zu, wenn sie eben als Einzelne betrachtet werden. Nur innerhalb der Gesellschaft, nur im Zusammenleben [...] erwerben und besitzen die Einzelnen den geistigen Inhalt auch ihres Einzellebens. Sich die Menschen hinauszudenken aus der Gesellung, sie schlechthin als Einzelne vorzustellen [...] wäre [...] eine bloße, allen Thatsachen widersprechende Fiction.“ (GVK 81f.).

Diese Kritik nimmt vorweg, was heute, insbesondere in Anschluß an Philip Pettit, unter dem Titel des „Common Mind“ diskutiert wird⁴⁵: die Kritik an einem „atomistischen“ Verständnis menschlicher Gemeinschaft im Namen einer *holistischen* Sicht. Die Absage an eine verquere Sozialontologie, die das freie und selbständige Individuum als immer schon gegeben annimmt, bedeutet aber keine Pauschalabsage an individuelle Autonomie. Sie verhindert es nicht, sondern *ermöglicht* es erst, dieses autonome Individuum, wie Lazarus sagt, als „Ziel der Gemeinschaft“ zu setzen (GVK 113).

So trägt denn Lazarus' Volksgeist letztlich recht verschiedenartige Züge. Bezeichnend für die finsternen darunter ist zweifellos die Vehemenz, mit der Lazarus, kaum zwei Jahre nach der Niederlage der Revolution von 1848, unter dem Titel des „germanischen Nationalgeistes“ der Einheit Deutschlands ein weit größeres Gewicht zu geben scheint als der Demokratie und der Freiheit.⁴⁶ Nationale Einheit, so scheint es, geht unter dem Titel „Volksgeist“ über republikanische Form. Aber auch dazu findet sich bei Lazarus eine Gegentendenz. Die Entscheidung, einen Ruf in die Schweiz anzunehmen, hatte nicht bloß damit zu tun, daß er als

⁴⁵ Vgl. Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York 1993, insbes. Teil 2, S. 111ff.

⁴⁶ M. Lazarus, *Die sittliche Berechtigung*, S. 50; vgl. dazu auch I. Belke, *Einleitung*, S. xlviii.

Jude in Deutschland keine Berufungsaussichten hatte. Sie war, wie Lazarus in seinen Lebenserinnerungen berichtet, durchaus auch positiv motiviert. Er sei in die Schweiz gegangen, um dort, im neugeordneten, von liberaldemokratischen Kräften mitbestimmten Bundesstaat nach 1848, das „republikanische Volksleben“ zu studieren.⁴⁷

⁴⁷ Nahida Lazarus, *Ein deutscher Professor in der Schweiz*, Berlin 1910, S. 99. Nahida Lazarus legt nahe, daß Lazarus beim „Studium der Schweizer republikanischen Regierungsform“ das Modell für seine Theorie vom Verhältnis von Einzelmensch und Allgemeinheit gefunden habe (vgl. ebd. S. 54ff.).