

Gerhart von Graevenitz

„Verdichtung“

Das Kulturmodell der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft

*... so gibt es doch weder in Wirklichkeit,
noch im Bewußtsein irgend jemandes
den absoluten Menschen, sondern nur verschiedene Menschen
und verschiedene Begriffe Mensch.*

(H. Steinthal, ZVps, I, 325)

Die Literaturwissenschaften haben manchen Orts mit einer Art Erweckungseuphorie das in der Ethnologie schon historisch gewordene Stichwort „Kultur als Text“ aufgegriffen und Stephen Greenblatts „poetics of culture“ als erfolgreichste literaturwissenschaftliche Adaption des Geertzschen Modells schnell in den Rang eines mustergebenden Klassikers erhoben. Und wie immer bei großer Suggestivkraft von Neuem, ist die Begeisterung der einen der Gegenstand von Skepsis und Abwehr bei vielen anderen. Diese in den Literaturwissenschaften also nur stellenweise geltende Freude an der „Kultur als Text“ ist selbst nur ein partikuläres, freilich aussagekräftiges Symptom einer tiefgreifenden Strukturveränderung im Wissenschaftsgefüge, deren anderes, viel weiter sichtbares Symptom die Debatte um die Begriffe „Geistes-“ oder „Kulturwissenschaften“ ist. In dieser Diskussion, die mit sehr unterschiedlichen Motiven und auch mit sehr großzügiger Handhabung der Kompetenzstandards geführt wird, spielt immer wieder das historische Argument eine Rolle, eine solche Auseinandersetzung habe es schon einmal gegeben, als die Neukantianer statt der „Geisteswissenschaft“ im Diltheyschen Verständnis des Wortes eine „Culturwissenschaft“ vorgeschlagen hätten. Das ist richtig und zu eng gefaßt zugleich, denn den Tatsachen angemessener ist die gelegentlich vertretene, viel umfangreichere These, daß die ganze aktuelle kulturwissenschaftliche Debatte den aufwendigen Reimport¹ einer mit noch mehr Aufwand marginalisierten, exilierten und auch vernichteten Tradition von „Kulturwissenschaft“ bedeutet.

„Der kulturanthropologische Ansatz wurde in Deutschland offenbar so sehr marginalisiert, daß erst über die nach England und Amerika emigrierte Kultur-

¹ So Thomas Hauschild, dem ich die Anregung zur Beschäftigung mit der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* und viele hilfreiche Hinweise verdanke.

philosophie des 20. Jahrhunderts eine Verbindung zwischen gegenwärtiger [...] und der verschütteten deutschen Tradition wieder denkbar wird [...]“²

Ich würde noch einen Schritt weiter gehen und diese Rückkehr der exilierten Kulturwissenschaft als einen charakteristischen und auch sehr spezifischen Vorgang des „writing back“ bezeichnen. Dieser bekanntlich aus der postkolonialen Ethnologie stammende Begriff umschreibt sehr verschiedene Figuren der Umkehr kultureller Blickrichtungen und der Veränderung oder Umdeutung kultureller Abhängigkeiten. Der Begriff soll an dieser Stelle zunächst nicht mehr besagen, als daß wir es bei den Verbindungen zwischen älterer und aktueller „Kulturwissenschaft“ nicht einfach mit dem Normalfall wissenschaftshistorischer Traditionen und Kontinuitäten zu tun haben, sondern daß in einem Akt der Erinnerung die deutschen Kulturwissenschaften die Wiederaneignung ihrer verdrängten Geschichte begonnen haben, einer Geschichte, die nicht einfach nur vergessen worden ist, sondern die in jeder Hinsicht kulturell „fremd“ gemacht worden ist und die jetzt als dieses „Befremdete“, auch im Fremden Veränderte „zurückschreibt“. Sich mit der Geschichte der älteren deutschen Kulturwissenschaften zu befassen, heißt also, die Archäologie eines wissenschaftlichen Diskurses zu betreiben, der zugleich sein eigener Fall ist, und das neu erwachte Interesse dieser Wissenschaft am kulturell Fremden in selbstreflexiver Rückwendung auf die eigene Geschichte des Fremdmachens und des Wiederaneignens zu richten. Und das ist beileibe nicht nur eine Geschichte hermeneutisch fremd gewordener „Horizonte“, sondern das ist die Geschichte eines Zusammenspiels ganz verschiedener Verfahren „Eigenes“ zu stabilisieren und „Fremdes“ zu „befremden“, von den intellektuellen Methoden über Kultur nachzudenken bis zu den terroristischen Techniken, „Fremdes“ zu tilgen. Auch das Studium dieser Geschichte ist, wie man schnell entdeckt, ein sehr umfangreiches, die zunächst marginalisierte und dann exilierte Kulturwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts ein verdrängter Kontinent, den man in viele Felder aufteilen muß, um ihn wieder entdecken zu können. Nicht alles muß ganz neu entdeckt werden, die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* ist gewiß keine Unbekannte, vor allem nicht in der Wissenschaftsgeschichte³ der Ethnologie und Soziologie, aber sie ist eben auch weitgehend nur noch bekannt als Teil einer solchen Vorgeschichte und nicht als kulturwissenschaftlicher Entwurf eigenen Modells. Die Völkerpsychologie von Moritz Lazarus und Heymann [Chajim] Steinthal, und nicht die spätere, zum akademischen Normalfall herabgeschraubte

² Heinrich C. Seeba, „Kulturanthropologie und Wissenschaftsgeschichte. Ansätze ihrer Verbindung bei Humboldt, Steinthal und Riehl“, in: Hendrik Birus (Hrsg.): *Germanistik und Komparatistik. DFB-Symposion 1993*. Stuttgart, Weimar 1995, S. 111-130; S. 129f.

³ Stellvertretend nenne ich lediglich: Ingrid Belkes Einleitung zu *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen, mit einer Einleitung herausgegeben von Ingrid Belke*, Tübingen 1971, sowie: Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a.M., 1996.

Völkerpsychologie Wilhelm Wundts, hat ein Kulturmodell und damit ein neues kulturwissenschaftliches Paradigma entwickelt, dessen Weiterentwicklungen erst jetzt nach schier unendlichen Umwegen in der deutschen Kulturanthropologie ankommen. Zugleich ist das Kulturmodell der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* als Theorie der Moderne entwickelt worden, was, wie gleich zu zeigen sein wird, damit zusammenhängt, daß die Lazarus-Steinhalsche Wissenschaft ihr institutionelles Zentrum in einer „Zeitschrift“ und damit in einem Exemplar des für die Modernisierung im 19. Jahrhunderts entscheidenden Mediums besaß. Das Schicksal der „Völkerpsychologie“, die Verdrängung der älteren Kulturwissenschaften hat sehr viel mit den Geschichten und Brüchen von „Moderne“ in Deutschland zu tun. Das zu rekonstruieren, ist eine eigene Geschichte. Hier soll nur Vorarbeit angegangen werden und das in Bezug auf den Modernisierungsstand von 1860 moderne Kulturmodell der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* rekonstruiert werden.

I. Die Wissenschaft einer Zeitschrift

Die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* - im Folgenden als ZVps abgekürzt - ist eine wissenschaftliche Zeitschrift wie jede andere und doch mehr als dies. Sie ist nicht nur Forum wie andere Zeitschriften auch, sondern zugleich das institutionelle Zentrum einer neuen Wissenschaft. Andere, etablierte Fächer haben Lehrstühle, Institute, Fakultäten und Zeitschriften. Andere neue Fächer fangen in Zeitschriften an und erlangen dann die überkommenen Formen der akademischen Anerkennung. Die jüdischen Vertreter der Völkerpsychologie sind in Deutschland nicht auf Lehrstühle berufen worden, die Völkerpsychologie gibt es nicht als Fach, sie ist in der Soziologie, in der Ethnologie und in bestimmten Spielarten der Anthropologie verschwunden. Die Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal blieb weitgehend identisch mit ihrer Zeitschrift, und dieser Umstand ist auch strukturell von Bedeutung. Mehr als die akademischen prägen die publizistischen Strukturen das Aussehen und das Selbstverständnis dieser neuen Wissenschaft. Am Rande des traditionellen Wissenschaftsbetriebs bildet sich aus den allgemeinen Öffentlichkeits- und nicht aus den Wissenschaftsinstitutionen eine neue Wissenschaft heraus. Sie stellt damit eine der Selbstthematizierungen und Selbstreflexionen dar, die die Modernisierung der Öffentlichkeit nach 1850 sich selbst gibt. Der Wissenschaftsbetrieb war erfolgreich mit dem Versuch, dieses Randphänomen dauerhaft zu marginalisieren und schließlich aufzuzehren. Die Erben der Völkerpsychologie, die moderne Ethnologie und die Soziologie haben im Bewußtsein ihrer innerakademischen Geschichte vergessen, die Ethnologie wohl noch gründlicher als die Soziologie, daß sie ihrer Genealogie nach auch „Wissenschaften aus dem Geist der Presse“ sind, daß die Presse ein Leitmedium der Modernisierung war und daß darum der

ideale Ort für die wissenschaftliche Reflexion der Moderne nicht nur die „Fakultät“ sondern auch eine „Zeitschrift“ außerhalb der Fakultäten ist.

Die ZVps wandte sich 1860 an eine wissenschaftliche Öffentlichkeit, die zugleich den Kern bildete für die Öffentlichkeit des Nach-1848er Liberalismus, sie wandte sich an das professionell akademische oder akademisch geschulte Bildungsbürgertum. Diese Öffentlichkeit war nach 1850 in einer Medienexpansion ganz neuen Ausmaßes gewachsen. Neue Drucktechniken und neue Druckmengen hatten die sogenannte „Bildungspresse“⁴ erzeugt, ein nach Inhalten, politisch-ideologischen Ausrichtungen und Darbietungsformen stark diversifiziertes Medium, im kleineren Maßstab eine Vorform der heutigen Situation des Zeitschriftenmarktes.

Die Bandbreiten der Abweichungen waren schmaler in dem vom diffusen und schwankenden Konsens des Nicht-zulässigen zusammengeschalteten Konglomerat der „bürgerlichen Presse“. Im 19. Jahrhundert ließ sich dieser Konsens noch leichter positiv formulieren entlang bürgerlicher Werte und elementarer Ideologien des Liberalismus. Die bürgerlichen „Freiheiten“, denen auch die ZVps großen Raum gab, begannen noch stets mit der Freiheit von den alten religiösen Fesseln. Religionskritik, die aus Glauben und Aberglauben aufgeklärte „Weltanschauung“ machte, die in der Tradition der David Friedrich Straußschen Theologie oder der Ludwig Feuerbachschen Anthropologie Glaubenslehren und Glaubensbilder auf philosophische Grundsätze zurückführte, dieser Art der Religionskritik verschrieb sich auch die ZVps. Im achten Jahrgang veröffentlicht Heymann Steinthal einen Aufsatz „Zur Religionsphilosophie“, in dem er alle Topoi der liberalen Religionskritik abarbeitet, weil es Aufgabe der Völkerpsychologie sei, „auch zur Gestaltung der Gegenwart beizutragen [...], zur Bildung unserer Weltanschauung und der ihr entsprechenden öffentlichen Einrichtungen. Eine Disciplin, wie sie, welche sich zum Object den Gesamtgeist gewählt, kann sich z.B. nicht damit begnügen, das Leben der religiösen Gemeinde in seinem geschichtlichen Schicksal zu erforschen“ (VIII, 257) - darum ist „Völkerpsychologie“ nicht mit „Culturgeschichte“ zu verwechseln – „sondern sie muß positiv durch bestimmte Aufstellungen, die Religion unserer Tage bestimmen“.

Für die Juden Lazarus und Steinthal sind religiöse Freiheiten eng mit bürgerlichen Freiheiten verbunden. Man muß dabei zwei Richtungen im Auge behalten. Lazarus und Steinthal⁵ sind Exponenten des Reform- und Assimilationsjudentums „nach in-

⁴ Zum Folgenden vgl. Verf., „Memoria und Realismus - Erzählende Literatur in der deutschen 'Bildungspresse' des 19. Jahrhunderts“, in: Anselm Haverkamp, Renate Lachmann (Hrsg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern. Poetik und Hermeneutik* 15, München 1993, S.283-304; Rudolf Helmstetter, *Die Geburt des Realismus aus dem Dunst des Familienblattes. Fontane und die öffentlichkeitsgeschichtlichen Rahmenbedingungen des Poetischen Realismus*, München 1997.

⁵ Vgl. zum Folgenden Ingrid Belke, Einleitung zu *Moritz Lazarus und Heymann Steinthal, Briefe*.

nen“ und damit auch Exponenten der Emanzipation „von außen“ oder, im Kaiserreich, exponierte Adressaten und Objekte eines sich verschärfenden Antisemitismus. Weniges dokumentiert anschaulicher die wissenschaftliche Praxis der liberalen Aufhebung alter Schranken als Steinthals Vergleich von jüdischer Simson- und griechischer Heraklessage. Mit Mythenkritik und Mythenvergleich hat David Friedrich Strauß die liberale Religionskritik eingeläutet. Steinthal benützt den Mythenvergleich zur Kritik unhaltbarer religiöser und kultureller Trennungen. „Der Kern dieser mannichfachen Übereinstimmungen [zwischen Simson- und Heraklessage] dürfte in der That auf eine ursprüngliche Identität der mythischen Anschauung der erst später von einander getrennten Semiten und Indogermanen zurückzuführen sein“ (II, 164). Der völkerpsychologische Mythenvergleich macht Sätze wie den folgenden möglich: „Nicht anders als bei den Deutschen kann es bei den Hebräern gewesen sein“ (II, 166).

Zur Freiheit des 48er Liberalismus gehörte die Einheit, das für die Modernisierungsgeschichte des 19. Jahrhunderts charakteristische Handeln und Denken im Rahmen von Nationalstaaten. Die „Völker“ der Völkerpsychologie sind Nationen. Im programmatischen Einleitungsartikel der ZVps entwerfen Lazarus und Steinthal ihre eigene Version dieser Modernisierungsgeschichte. Das kosmopolitische Zwischenspiel des Mittelalters, „wo politische und religiöse Ideen die Bestimmtheit der Volksgeister zu überspringen und ihre Bedeutung zu verwischen scheinen“, wird beendet durch die von der „ursprünglichen Bestimmtheit des germanischen Volksgeistes“ erzeugten Reformation. Diese Reformation bedeutet „einen so ungeheuren, wesentlichen und günstigen Rückschlag [...], daß man bekanntlich lange genug das ganze Mittelalter für eine bloße Nacht chaotischer Gährung ansehen konnte, aus welcher die moderne Welt des national gesonderten Geisteslebens wie ein junger Tag sich leuchtend emporhebt“ (I, 6).

Die Engstirnigkeit des nationalen Liberalismus, der die Einheit zunehmend als Ersatz für die Freiheit akzeptierte, teilten auch die Völkerpsychologen. An der Pflege nationaler Stereotypen haben sie kräftig mitgewirkt. Die „Behendigkeit der Franzosen, die Steifheit der Engländer, die Grandezza der Spanier und Würde der Türken, die Schwerfälligkeit der Holländer, Festigkeit der Deutschen“ (III, 52) waren keineswegs marginale Themen der Zeitschrift und nahmen nicht selten die Gestalt schlichter Chauvinismen an: „So betrachten Sie einmal den egoistischen Krämergeist, der sich wie ein rother Faden durch das Englische Wesen und die englische Politik und Gesetzgebung hindurchzieht“ (II, 500). Ingrid Belke hat darauf hingewiesen, daß Lazarus bis ins Pathos hinein mit Heinrich von Treitschke, einen seiner schärfsten antisemitischen Widersacher, gemeinsame nationale Sache machte. „Beide treten für eine sehr nationalistische Politik ein, für eine Politik der Stärke, beide argumentieren mit

einem drohenden Krieg.“⁶ Daß Ihre „Völker“ national gedacht waren, ist ein Grund dafür, daß die Völkerpsychologie in ihrer ursprünglichen Form keinen Bestand haben konnte.

Zum vagen ideologisch-politischen Konsens der liberalen bürgerlichen Öffentlichkeit kommt ein etwas deutlicherer Konsens im Selbstverständnis und in der Wirkungsabsicht der „Bildungspresse“. Ganz abstrakt formuliert lautet dieser Konsens: Einheit ist eine Funktion der Differenz. Dem Ideal der einen Vernunft und der einen, von den Bürgern vertretenen Humanität stand das Schicksal der Teilungen gegenüber. Einerseits gab es die Einheitsfiktion des „öffentlichen Bewußtseins“, andererseits gab es dessen Wirklichkeit, die Zersplitterung des Publikums in ganz heterogene Grade der Aufgeklärtheit und der Öffentlichkeit, die erst in einer großen Erziehungsanstrengung zur Einheit des Bewußtseins zusammengeführt werden können. Für beides steht die Terminologie Völkerpsychologie ein: „Volk“ heißt das öffentliche Bewußtsein und in „Volksschriften“, von der Bibel bis zur Presse, bildet es seinen Zusammenhalt.

In der Romantik hatte es schon einmal die terminologische Angleichung der Zeitungsöffentlichkeit an den Volks-Begriff in Herderscher Tradition gegeben⁷. Achim von Arnim zog die rousseauistische Differenz von Natur und Zivilisation ein und behauptete die Vereinbarkeit von moderner Zeitungsöffentlichkeit und dem alten Volk der Mythen. Seine Kontrahenten, die Brüder Grimm, gründeten demgegenüber ihre germanistische Wissenschaft genau auf dieser Trennung. „Poesie“ und „Volk“ waren auf Seiten des Alten und Natürlichen; Zeitung, Schriftstellerei und Öffentlichkeit auf Seiten des offen oder latent depravierten Modernen und Zivilisatorischen. Die „Völkerpsychologie“ wird später auf diese Grimmsche Zuständigkeit des „Volks“-Begriffs zurückgeschnitten werden, wenn Wilhelm Wundt sie darauf beschränkt, „Sprache“, „Mythus“ und „Sitte“ zu erforschen und zwar vorzugsweise in der „von den individuellen Einflüssen singulärer geschichtlicher Entwicklung verhältnismäßig noch unberührten Gestalt“⁸.

Lazarus und Steinthal wollen demgegenüber eine „Völkerpsychologie“, die wie der Arnimsche Synkretismus alle Phänomene des kollektiven Bewußtseins aller Zeiten umfaßt. Dem entsprechend gibt es einen gleitenden Übergang zwischen altem „Volk“ und moderner „Öffentlichkeit“: „Volksgeist“, „öffentlicher Geist“ und „Gesamtgeist“ stehen mehr oder minder synonym nebeneinander. Zwar spielt die Natur-Zivilisations-Differenz eine Rolle. Gleich im ersten Jahrgang präsentiert sie der

⁶ Ingrid Belke, ebd., S. LXXI.

⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt Verf., *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart 1987, bes. Kap. 4, „Die romantische Überlieferung. Deutsche Mythologie im europäischen Zusammenhang“, S. 209-289; S. 236.

⁸ Wilhelm Wundt, „Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie“, in: ders., *Philosophische Studien*, Bd. 4, Leipzig 1888, S. 1-27; S. 20, S. 27.

Dichter Paul Heyse in Bezug auf die „italiänische Volkspoesie“⁹, aber diese Leitdifferenz für das Dichterische tritt doch zurück hinter das, was für Lazarus und Steinthal die zentrale, die gesellschaftswissenschaftliche Frage an „Volk“ und „Öffentlichkeit“ ist, nämlich die Frage nach dem „Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit“, der Titel zu einem der großen Aufsätze von Lazarus in der ZVps. An einer Stelle, an der die Analyse der Öffentlichkeit postulativen Charakter annimmt, zeigt Lazarus, wie die „Lebendigkeit des Volksgeistes“ abhängt von einer möglichst demokratischen Mitwirkung des Einzelnen. „Bei den Griechen waren außer den politischen Institutionen auch noch die öffentlichen Feste und ganz besonders die olympischen Spiele solche Pflanzstätten des Gemeinsinns. In unseren Zeiten ist es die Presse, welche dadurch, wo nicht die Erzeugerin, doch die Erzieherin der öffentlichen Meinung wird.“ (II, 440)¹⁰.

Die Presse ist nicht nur Medium, sie ist auch Konstruktionsinstrument des „common sense“. Der *sensus communis*, der „Gesamtgeist“ hat seinen Mittelpunkt im gemeinsamen Besitz der Sprache. Diesen Besitz der Sprache zu erwerben bedarf es der Schulung durch „Volksschriften, d.h. solche, die wie Bibel für uns und Homer für die Griechen, für Hoch und Niedrig gemeinsam sind“ (II, 410). Ergänzend zu Bibel und Homer gibt es eine moderne Praxis der „Volksschriften“. Lazarus verweist in anderem Zusammenhang auf den *Volkskalender* seines in „Volksschriften“ bewanderten Freundes Erich Auerbach und Steinthal steuert für den Jahrgang 1866 eben dieses *Volkskalenders* einen Aufsatz bei „Ueber die Liebe zur Muttersprache“, in dem er das didaktische Ziel der Volksschriften selbst in einer solchen Volksschrift benennt: „mit der Erlernung und dem Gebrauch der Muttersprache tritt der Mensch in die intellektuelle Gemeinschaft des Volksgeistes ein [...]“¹¹ Auerbachs *Volkskalender* erscheint im übrigen im Verlag von Ernst Keil in Leipzig, im Verlag der *Gartenlaube* also, deren *Deutsche Blätter* genannte „Beilage“ auch Auerbach herausgibt. Damit schließt sich der Kreis, denn die *Gartenlaube* ist das Flaggschiff der „Familienblätter“, die in der liberalen Bildungspresse den größten Erfolg haben, deren Publikum am ehesten repräsentiert, was im 19. Jahrhundert bürgerliche Öffentlichkeit heißt. Das Publikum, die Öffentlichkeit, das „Volk“ der Bildungspresse, sie sind auch das „Volk“ der Völkerpsychologie, ihr Objekt und ihr Publikum.

Die Nähe der ZVps zur Bildungspresse läßt sich konkretisieren. Letztere will ihr Publikum umfassend informieren über alle Gegenstände des kulturellen Lebens, sie will ein „Schatzhaus“ sein für das Material zukünftiger Geschichtsschreibung. „Die Cul-

⁹ Paul Heyse, „Ueber italiänische Volkspoesie“, ZVps I, S. 181-221.

¹⁰ Die ZVps-Beiträge von Moritz Lazarus wurden, teilweise überarbeitet und erweitert, wieder veröffentlicht in seinem weit verbreiteten Werk *Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze*. Hier zitiert: Unveränderter Neudruck der 3. Auflage, Berlin 1917. ZVps II, S. 440 entspricht *Leben der Seele I*, S. 395.

¹¹ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele. Geist und Sprache*, 3. Auflage, Berlin 1917, S. 405.

turgeschichte aller Nationen“ „mit all' ihren einzelnen Zweigen“ und der „so reiche(n) Ausbeute des mannigfaltigsten Materials“ (I, 24) will der Untersuchungsgegenstand der Völkerpsychologie sein. Wie die Bildungspresse wird die ZVps das Material in „Rubriken“ ordnen, „unter denen wir, skizzenhaft, Thatsachen und Reflexionen mittheilen werden“ (I, 72). Bunte und nur lose geordnete Vielfalt, das Prinzip der Bildungspresse, gilt auch für die ZVps. Die Völkerpsychologie bevorzugt freilich Untersuchungsgegenstände, die als Manifestationen des „Volksgeists“ gelten können.

„Dies nun, meine ich, ist jener Geist, der sich in der Masse entbindet, ohne am Einzelnen vorhanden oder erkennbar zu sein, jene Erhöhung und Erhebung, wo immer Viele zusammenwirken, man mag an die Gemeinde oder die Jury, an das Volksfest oder den Aufstand, an das Parlament oder das Bataillon denken.“¹²

Es sind dieselben Gegenstände über die auch Auerbachs *Volkskalender* berichtet, der nach den Regeln der Familienblätter aufgebaut ist und Gottfried Keller bündelt diese Themen in zwei Erzählungen, die er zum *Volkskalender* beige-steuert hat, im „Fähnlein der Sieben Aufrechten“ (1861) und in „Verschiedene Freiheitskämpfer“ (1863)¹³. Die Erzählungen handeln von Volksfest, Gemeinde, Jury, Aufstand und vom Fremden im Eigenen. Die Bildungspresse ist das Entstehungsgebiet der realistischen Erzählliteratur. Die enge Verbindung der Völkerpsychologie zu den Realisten erklärt sich nicht nur über enge persönliche Beziehungen wie zum Beispiel zu Paul Heyse. Die Verbindung hat strukturelle Gründe: Publizistik, Literatur und Wissenschaft bilden ein Bezugsdreieck, in dem Literatur und Wissenschaft ihre jeweils verschiedenen Funktionen als Reflexionsmedien des in der Presse konstruierten öffentlichen Bewußtseins erfüllen. Es wäre gewiß lohnend, die Zeitschrift *Über Land und Meer* als Lieferantin des Exotischen, die Kulturanalysen der ZVps und Gottfried Kellers Erzählzyklus zur „Interkulturalität“, das Sinngedicht, in diesem Zusammenhang zu betrachten.

Die leitende Funktion der in den Familienblättern zentrierten Bildungspresse war es, die vielfältigen Informationen und Reflexionen der Konversation am Familientisch zur Verfügung zu stellen und diese Konversation damit zum Instrument der Bildung zu machen. Daran läßt sich das Ideal wissenschaftlicher Diskussion anschließen. Die ZVps will ein „lebendiges psychologisches Parlament“ sein (I, 72, Hervorheb. G.v.G.). Sie wurde tatsächlich ein „Parlament“ sehr verschiedener Wissenschaftsvertreter, die entweder als Autoren oder als Gegenstände von Besprechungen in der ZVps direkt oder indirekt zu Wort kamen. Die Liste der „Redner“ in diesem „Parlament“ ist prominent: Adolf Bastian, Hermann Cohen, Wilhelm Dilthey, Paul Heyse, Wilhelm Heinrich Riehl, Georg Simmel, Theodor Waitz, Wilhelm Windelband, um

¹² Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 378.

¹³ Berthold Auerbach's *Volkskalender auf das Jahr 1861*, Leipzig 1861, S. 17-67; auf das Jahr 1863, S. 119-140.

nur einige zu nennen. Die Vernetzung mit der europäischen und auch der amerikanischen Diskussion gelingt zumindest in Ansätzen¹⁴. Im Falle von Edward Burnett Tylor wird die verspätete Wahrnehmung gleicher Forschungsinteressen mit Bedauern festgestellt und auch die Verschiedenheit der Positionen sogleich energisch markiert¹⁵. Auch die Beiträge der ZVps erfahren hin und wieder die Diskussionslust der Völkerpsychologen, wenn ihnen in Anmerkungen die abweichenden Vorstellungen der Herausgeber mitgeteilt werden. Diese Anmerkungen stammen in der Regel wohl von Heymann Steinthal, der die Zeitschrift redigiert und einzelne ihrer Bände auch zu einem großen Teil mit eigenen Aufsätzen bestritten hat. Steinthal war es auch, der versuchte, das Gesprächs- und Diskussionsideal der ZVps durch Literarisierung in eine große Tradition einzufügen. „Nicht richten will ich, sondern kämpfen: ich führe Gedanken gegen Gedanken“, so eröffnet er eine Auseinandersetzung mit August Friedrich Pott über Fragen der Etymologie¹⁶. Weil Themen des platonischen „Kratylos“ berührt sind, gibt er der „Besprechung“ die Form des „sokratischen Dialogs“, zugleich demonstrierend, daß der Platonische Dialog die seiner Wissenschaft angemessene philosophische Form der „Konversation“ ist. Der sokratische Dialog über Sprachprobleme wird selbst Beitrag zu einer Wechselrede. Der Etymologe Ludwig Tobler muß sich zu seiner „Vorfrage“ nach dem „Wortschatz der Sprache überhaupt“ sagen lassen, „Warum diese Frage nach unserer Ansicht eine falsch gestellte, unmögliche ist, geht jetzt wohl klar genug hervor aus dem Aufsätze „Ueber den Idealismus in der Sprachwissenschaft“ (I, 350), eben aus jenem sokratischen Dialog.

Anselm Feuerbachs seiner Zeit so berühmtes Gemälde „Gastmahl des Platon“ von 1869 / 2. Fassung 1873 war eine Ikone der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts. Es übersetzte die Leitmetapher für ihre Selbstkonstruktion als Kommunikationsgesellschaft, die Konversation, in jene griechische Diskurswelt, aus der diese Gesellschaft die kulturelle Legitimation ihrer Werte und Ideologeme herleitete. Steinthals platonischer Dialog „Ueber den Idealismus in der Sprachwissenschaft“ ist eine wissenschaftliche Randverzierung in dieser Ikonisierung der bürgerlichen Medienöffentlichkeit.

Allenthalben übersteigt die ZVps das Verfahren der Bildungspresse. Wo diese Kultur Nachrichten mitteilt, analysiert jene deren Beziehung zum „Volksgeist“, wo diese Konversationsstoff liefert und das Familiengespräch simuliert, stellt jene einen philo-

¹⁴ Vgl. August Friedrich Pott, „Ueber Manichfaltigkeit des sprachlichen Ausdruckes nach Laut und Begriff“, ZVps I (1960), S. 254-260; S. 254, Anm. 1.

¹⁵ Heymann Steinthal, Besprechung „Edward B. Tylor, die Anfänge der Cultur. [...] Leipzig [...] 1873“, ZVps VIII, S. 473-478.

¹⁶ Heymann Steinthal, „Ueber den Idealismus in der Sprachwissenschaft“, ZVps I (1860), S. 294-328. Zu August Friedrich Pott vgl. Frans Plank, „Professor Pott und die Lehre der Allgemeinen Sprachwissenschaft“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 145 (1995), S. 328-364.

sophischen Dialog dar. Die ZVps ist eine „Metasprache“ zur „Objektsprache“ der bürgerlich liberalen Bildungsprelle. Das gilt insbesondere dort, wo das Verhältnis von Einheit und Differenz, das ihr Publikum betrifft, zur Maxime wird für ihre Konstruktion der Wirklichkeit. Es verschärfte sich in der Presse die Erfahrung der Aufklärung, daß der Zuwachs an Informationen die Fragmentierung des Wissens zum Preis hatte, daß es für dieses Wissen keine inhaltliche Einheit sondern allenfalls noch formale Ordnungen gab. Die Zeitschriften wollten beides leisten, die Vermehrung des Wissens und in der Anordnung ihrer Rubriken einen schematisierten Überblick über alles Wissen. Es entstand so nicht wirklich Zusammenhang des Wissens, sondern eine um die formalen Ordnungen vermehrte Vielheit des Fragmentarischen. Der panoramatische Überblick der Revue, die topischen Ordnungen der „Gedächtnisbücher“ - beides sind Leitvorstellungen der Bildungszeitschriften - wurden in „Pfe-nigmagazinen“ oder in der intellektuellen „Rundschau“ verwirklicht. Die *Deutsche Rundschau* mit ihrer Mischung aus literarischen Beiträgen und populärwissenschaftlichen Aufsätzen rückt nahe an den Anspruch wissenschaftlicher Zeitschriften heran und umgekehrt artikuliert die ZVps ihr Selbstverständnis nahe am Prinzip der „Rundschau“. In einer ersten Zwischenbilanz am Ende des zweiten Jahrgangs wird dieses Rundschau-Prinzip in ein wissenschaftliches Programm übersetzt.

„Mit dem Drange der heutigen Wissenschaft nach Spezialisierung der einzelnen Disziplinen hält das entgegengesetzte Bedürfnis nach Zusammenhang und gegenseitiger Durchdringung derselben gleichen Schritt. Ist man aber davon überzeugt, daß einerseits eine Berücksichtigung aller Disziplinen in einem und demselben wissenschaftlichen Organe neben einander noch keine einheitliche Wissenschaft erzeugt, daß aber andererseits eine wahrhafte Bewältigung des unendlichen wissenschaftlichen Materials, das heute vorliegt, und eine gleichmäßige Erhebung desselben mit seiner gesamten Fülle und nach seiner allseitigen Ausdehnung in die eine Idee der Wissenschaft eine heutzutage noch unangreifbare Aufgabe ist: so wird man, hoffen wir, den Mittelweg billigen, den wir einzuschlagen rathen, nämlich jene Verbindung und Verschlingung der einzelnen Wissenschaften zunächst nur einmal in beschränkter Weise vermittelt des einen Fadens zu unternehmen, der mit der psychologischen Betrachtungsweise gegeben ist.“¹⁷

Durch den analytischen Bezug auf „Psychologie“ wird eine Überschreitung des rein Panoramatischen vorbereitet. Am Ende dieses Prozesses wird aus der „Revue“ eine „eklektische Metawissenschaft“ entstanden sein, so wie sie der junge Georg Simmel, der Beiträger der ZVps und Schüler der Völkerpsychologen als sein Verständnis von „Soziologie“ formuliert.

„Sie ist eine eklektische Wissenschaft, insofern die Produkte anderer Wissenschaften ihr Material bilden. [...] Als Wissenschaft sozusagen zweiter Potenz, schafft sie neue Synthesen aus dem, was für jene schon Synthese ist. [...] In ih-

¹⁷ ZVps II, S. 513; vgl. I, S. 387; XVII, S. 22.

rem jetzigen Zustand gibt sie nur einen neuen Standpunkt für die Betrachtung bekannter Thatsachen [...]“¹⁸

Für die Völkerpsychologie, die Wissenschaft in Gestalt einer Zeitschrift ist, gilt diese „zweite Potenz“ in zweifacher Hinsicht. Sie versteht sich als Wissenschaft zweiter Potenz gegenüber all den „Einzelgebiete(n), mit deren Problemen sich [...] die Völkerpsychologie noch einmal beschäftigt.“ Aber als Wissenschaft in Gestalt einer Zeitschrift ist sie auch „zweite Potenz“ der Zeitschriften, ist sie nach autonomen systematischen Gesichtspunkten geleistete Transformation der Medienstrukturen in ein wissenschaftliches Modell, das Kulturmodell eben der Völkerpsychologie. Die nächsten Abschnitte sollen dieses Kulturmodell jenseits seiner Mediengenealogie rekonstruieren und zeigen, wie das in der Presse ausagierte Problem von Einheit und Differenz zum Thema einer wissenschaftlichen Theorie wird.

II. Randlage

„Völkerpsychologie ist zweifellos ein kühnes Wort, wenn man sich darunter nicht ein bloß zufälliges Paradoxon denken soll, eine bloß witzige Aneinanderreihung von Begriffen, die eigentlich einander ausschließen.“ (I, 180) „Ist die Psyche nicht einzig und allein in den Individuen als solchen vorhanden?“ So fragte die *Wiener Zeitung* bei ihrer Ankündigung der Pressenovität *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* und artikulierte das Unbehagen, das der neue Wissenschaftsbegriff von Anfang an ausgelöst hat. „Witzig“ ist, wenn man darunter anders als die *Wiener Zeitung* das Grundprinzip des romantischen Encyclopädismus versteht, keine schlechte Bezeichnung für das Aussehen dieser neuen Wissenschaft. Die Völkerpsychologie ist ein seltsames Gemisch aus traditionellen Schematismen und Sinngebungsroutinen, aus aphoristischem Experiment und avancierten, ja avantgardistischen Theorieentwürfen. Ulrich Wyss¹⁹ hat für Jakob Grimm, der zu Steinthals und Lazarus' Orientierungsgrößen gehörte, den Ausdruck der „wilden Philologie“ benützt, aus der die domestizierte historistische Germanistik geworden ist. Eine solche wilde, witzige, einfallsreiche, experimentelle, im Überschuß der Einfälle schwer einzuholende „wilde Wissenschaft“ ist auch die Völkerpsychologie in ihren Anfängen, bis sie Wilhelm Wundt kurz vor ihrem Verschwinden den akademischen Gesetzen unterworfen hat. Eine vollständige Rekonstruktion der ZVps und ihrer Wissenschaft müßte dieses durchaus krause Gemisch als ganzes beschreiben. Mein Rekonstruktionsversuch wird sich mit einer gewissen Einseitigkeit auf das Dominante beschränken, auf die Avanciertheit des Theorieentwurfs „Völkerpsychologie“. Als witzige,

¹⁸ Georg Simmel, „Ueber sociale Differenzierungen. Sociologische und psychologische Untersuchungen“, in: Georg Simmel, *Gesamtausgabe* Bd. 2, hrsg. Von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt a.M. 1989, S. 109-295; S. 116, Hervorhebungen G.v.G.

¹⁹ Ulrich Wyss, *Die wilde Philologie. Jacob Grimm und der Historismus*, München 1979.

wilde Philologie ist er der Romantik nahe und zugleich einer von deren großen, vergessenen Gegenentwürfen. Denn die Psychologie, die schon der *Wiener Zeitung* mißbehagte, die das Individuelle aufs Kollektive übertrug, war erklärtermaßen die Herbartsche Psychologie, und mit dieser Entscheidung stellten sich Lazarus und Steinthal neben die herrschenden Tendenzen in den Geisteswissenschaften, die mehr oder minder direkt aus der Romantik stammten. Herbart war Fichte-Schüler, er machte den Angelpunkt des Fichteschen Idealismus, das „Ich“, zum Zentrum auch seiner Theorie. Er gab den Fichteschen Apriorismus nicht auf, verband ihn aber, wie es auf ihre Weise auch die frühromantischen „Spinozisten“ taten, mit einem offen als metaphysisch deklarierten „Realismus“. Aber auf dieser mit Fichte und dem Romantikern geteilten Grundlage entwickelt er ein ganz formales, systemisch zu nennendes Verständnis von Psychologie, das mit allem, was im Hauptstrom der idealistischen und romantischen Tradition „Ich“ heißt und durch Wilhelm Dilthey Geisteswissenschaftsgeschichte schreiben wird, nur noch in Randzonen Gemeinsamkeiten berührt. Die theoriegeschichtliche Randlage ist bezeichnend für die ZVps. Mit ihrem ersten Sachbeitrag zeigt sie ihre eigene Genealogie auf: der „Erfahrungsseelenkundler“ Karl Philipp Moritz wird als Vorläufer Herbarts gedeutet. „Aber welche Beachtung konnte [seine Analyse] finden in einer Zeit, wo man nur darauf bedacht war, das Ich als Identität von Subject und Object zu fassen.“ (I, 89, Anm.)

Moritz war Genosse der „Klassiker“ und schrieb an den Rändern zwischen Spätaufklärung, Klassik und Romantik. Herbart war Fichteaneer, aber zugleich Erfahrungspsychologe wie Moritz. Wie Friedrich Schlegel und Novalis rief er nach Realismus und wie sie arbeitete er mit Mathematik. Aber sein „Realismus“ und seine „Mathematik“ sind ganz anders als die der Romantiker und begründen eine Psychologie, die sich laut Steinthal und Lazarus ansiedelt auf den Rändern zwischen „Naturwissenschaft und Geschichte.“

„Denn von der Naturwissenschaft einerseits unterscheidet sie sich entschieden dadurch, daß sie eben den Geist zum Gegenstand ihrer Forschung hat [...]; andererseits aber sucht sie am Geiste das zu erklären, was er, im Unterschiede von seiner freien und geschichtlichen Entwicklung mit den Naturwesen gemein hat, nämlich die gleichbleibende allgemeine Gesetzmäßigkeit der einzelnen psychischen Prozesse.“ (I, 16f)

Dieser marginalisierten Psychologie fügt zumal Steinthal mit seinem Humboldtianismus eine ebenso marginalisierte Sprachwissenschaft hinzu. Es ist, so Jürgen Trabant, „das Verdienst Steinthals, das Programm einer umfassenden 'anthropologischen' Sprachwissenschaft Humboldts gerettet zu haben“. Aber was Steinthal da rettet, das kam schon bei seinem Urheber „zu spät“. „Als die Arbeiten Humboldts veröffentlicht wurden, hat die Sprachwissenschaft bereits die Richtung der historisch vergleichenden Forschung eingeschlagen.“²⁰ Die Sprachwissenschaft hat Humboldt

²⁰ Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a.M. 1990, S. 61, S. 65.

längst wieder vom Rand ins Zentrum geholt und die Philosophie hat Humboldt zum frühen Heros des „linguistic turn“ und der „pragmatischen Wende“ gemacht²¹. In der Erziehungswissenschaft hat es Herbarts Abwandlung der Fichteschen Ich-Philosophie zum Rang eines Paradigmas gebracht. Aber seine Psychologie, die die Grundlage der Völkerpsychologie war? Was Th. Achelis im 17. Band der ZVps²² wie selbstverständlich als Folgerung der Herbartschen Theorie formuliert, müsste hellhörig machen.

„Unsere subjective Existenz, unser weltschaffendes Ich hat seine Rolle ausgespielt und mit ihm die Mähr von einem transcendentalen Vernunftreiche.“ (XVII, 50f.) Ernst Machs psychologischer Physikalismus und seine Unrettbarkeit des Ichs radikalisieren diese Auffassung, die als poststrukturalistischer „Tod des Subjekts“ abermals Einspruch gegen idealistische Begriffstraditionen erheben wird. Auch das in Herbartscher Psychologie und Völkerpsychologie zum ersten Mal formulierte Paradigma von Gesellschafts- und Kulturwissenschaft hat inzwischen die Ränder verlassen, auch wenn das im Zentrum wenig bekannt ist.

III. Psychologie

Die „Seele“ ist die Stelle für den Herbartschen Substantialismus. „Das vorstellende Subject ist eine einfache Substanz, und führt mit Recht den Namen Seele.“²³ Die Seele ist atomistisch, sie existiert vor aller Wahrnehmung und Erkenntnis, sie ist das dem Fichteschen Ich eingesetzte Reale. Herbarts Metaphysik, so faßt Dario F. Romano zusammen,

„nimmt hypothetisch eine Welt an, die von einzelnen Substanzen, die 'Reale' genannt werden, bevölkert ist und von welchen jede einzelne in eine besondere Beziehung von Opposition oder Kontrast zu den anderen tritt. Der hieraus hervorgehende Konflikt bewirkt innere Antworten auf die einzelnen Realen die - als Ausdruck einer Tendenz, sich gegen die äußeren Störungen aufzulehnen - 'Selbsterhaltungsreaktionen' genannt werden und eine Mannigfaltigkeit darstellen, die der Vielfalt der äußeren Ursachen oder Störungen gleichkommt. Während der Geist auf die Seele als dem ihm eigenen Realen zurückgeführt wird, sind die Vorstellungen vom ontologischen Standpunkt aus gesehen nichts weiter als die 'Selbsterhaltungsreaktionen der Seele, die von äußeren Störungen hervorgerufen werden'. Obwohl die Selbsterhaltungsreaktionen die Vielfalt der

²¹ Vgl. z.B. Jürgen Habermas, „Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität“, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1988, S. 187-241.

²² Th. Achelis, „Der wissenschaftliche Charakter der Ethnologie“, ZVps XVII (1887), S. 20-51.

²³ Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, reprint Amsterdam 1968, I, S. 101.

äußeren Störungen widerspiegeln, sind sie innere Aktivitäten einer Substanz, und als solche beinhalten sie nichts Äußeres.“²⁴

Geist ist, so werden Lazarus und Steinthal nicht müde zu betonen, die Tätigkeit der Seele, eine nach dem Konfliktmodell gedachte Interaktion von „Vorstellungen“ oder, noch allgemeiner gesagt, die Tätigkeit des Geistes sind die in der Bewegung sich herstellenden und verändernden Beziehungen von Vorstellungen. Auch der Inhalt der Vorstellungen entsteht aus Beziehungen. Kein in der „gemeinsamen Erkenntnis vorkommendes Merkmal der Dinge“ kann „als wahre Eigenschaft des Wesens angesehen werden“, sondern „jedes Element der Erscheinung“ muß „als Andeutung einer Modification eines Wesens durch ein anderes betrachtet werden.“²⁵ Merkmale sind nicht Eigenschaften der Substanz, sondern Beziehungswerte, sind Differenzrelationen, deren Analyse sich der „Methode der Beziehungen“ bedient. Die „Seele“ gehört in die Zuständigkeit der Metaphysik, die Psychologie beschäftigt sich mit dem „Geist“. Es ist die gewissermaßen theoriehygienische Funktion des Herbartischen Seele-Begriffs, das Substantialistische zu isolieren und abzukapseln und von ihm einen „Geist“ abzutrennen, der rein formal in Differenzen, Beziehungen und Bewegungen gedacht ist. Gelegentlich kann, um in der Pathologiemetaphorik zu bleiben, der abgekapselte Substantialismus aufbrechen und streuen. Im Prinzip aber bleiben Substanz- und Beziehungsdenken getrennt und auf „Seele“ und „Geist“ verteilt. Was Saussure zur Grundlage seiner Sprachwissenschaft macht, das Denken in Differenzen, Relationen und „Werten“ an Stelle der „Substanz“, was Simmel in Bezug auf das Geld selber zum Thema der Theorie macht, die Entwicklung von der „Substanz zur Funktion“²⁶, das ist bei Herbart und den Völkerpsychologen noch als theoriegeschichtlicher Prozeß zu beobachten: innerhalb einer Theorie setzt sich ein aus Quantität, Differenz, Relation zum System aufgebauter „Geist“ ab von der undurchdringlichen metaphysischen Qualität der „Seele“.

Die „Statik“ und „Mechanik“ der Vorstellungen machen aus der Tätigkeit der Seele, dem Geist ein System und zwar ein System im harten Sinne des Wortes, denn Herbart konstruiert in streng mathematischer Weise das Vorstellungsgeschehen als Relationen von Quantitäten. Zwar meint der Sprachwissenschaftler Franz Misteli²⁷ stellvertretend für alle Völkerpsychologen, das „Labyrinth der Rechnerei“ (XII, 421) sei

²⁴ Dario F. Romano, „Der Beitrag Herbarts zur Entwicklung der modernen Psychologie. Eine geschichtskritische Analyse“, in: Friedrich W. Busch, Hans-Dietrich Raapke (Hrsg.), *Johann Friedrich Herbart. Leben und Werk in den Widersprüchen seiner Zeit. Neue Analysen*, Oldenburg 1976, S. 89-103, S. 95.

²⁵ Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, I, S. 123.

²⁶ Georg Simmel, „Philosophie des Geldes“, *Gesamtausgabe* Bd. 6, hrsg. v. David P. Frisby, Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a.M. 1989, S. 173ff.

²⁷ Franz Misteli, „Herbarts Sprachauffassung im Zusammenhange seines Systems“, *ZVps* XII (1880), S. 407-451.

besser zu umgehen. Aber auch Misteli weiß, daß Herbarts Mathematisierung der Psychologie als „heuristische(s) Verfahren“ ihr nicht äußerlich ist, sondern ein Verfahren darstellt, ihre Grundkonzeption damit zum Ausdruck zu bringen. Andere Ausdrucksformen für das „System unserer Vorstellungen“ sind Analogien mit den „Hebelgesetzen“ (XII, 440), mit chemischen Prozessen oder, am markantesten, mit dem Modell des physikalischen Energiegleichgewichts und der Energieerhaltung. Alle diese heuristischen Analogien besagen dasselbe: „Geist“ ist ein geschlossenes „System“ von Relationen, in dem nichts verloren geht und in dem alles Neue als Relation und in Relation zu den gegebenen Relationen zu denken ist.

Diese mit heuristischen Analogien zum System gebildete Individualpsychologie wird nun selbst zum heuristischen Analogon für Herbarts Modell von Staat und Gesellschaft. „Die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte sind unstreitig ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte. Sie treffen zusammen, so fern sie sich darstellen durch Sprache, und durch Handlungen in der gemeinsamen Sinnenwelt“. Darum nehmen wir an, „dass unter zusammenlebenden Menschen dieselben Verhältnisse eintreten, die nach dem Obigen unter Vorstellung in Einem Bewusstsein stattfinden.“²⁸ Wie der individuelle Geist werden Staat und Gesellschaft als „System von Kräften“, die Kräfte ganz formal als Relationen, Interaktionen, als Konflikte und Gleichgewichtszustände gedacht. Noch ist das Relationssystem des individuellen Bewußtseins lediglich ikonisches Analogon für ein rudimentäres politisch-soziologisches Systemdenken. Noch ist keine Rede davon, daß ein differenziell und relational definiertes individuelles Bewußtsein als Differenz und Relation im gesellschaftlichen System gedacht wird. Aber Herbarts ikonische Ähnlichkeit von individuellem und gesellschaftlichem System bereitet diesen Gedanken vor und die herbartianische Völkerpsychologie kommt ihm um einen Schritt näher. Denn anders als die *Wiener Zeitung* mutmaßt oder der Anthropologe Theodor Waitz²⁹ kritisiert, stehen Individual- und Völkerpsychologie nicht im Verhältnis des Paradoxes oder der simplen Übertragung zueinander. Die Lage ist verwickelter. Denn entschiedener noch als Herbart stellen Lazarus und Steinthal die gesellschaftliche Natur des Individuums an den Anfang ihrer Völkerpsychologie, so daß sie auf das Kollektiv der Völker nur eine Psychologie übertragen, die auch als Individualpsychologie schon eine kollektive, gesellschaftliche war. Der Einleitungsartikel der ZVps zitiert Herbarts *Lehrbuch zur Psychologie*³⁰, es bleibe „die Psychologie immer einseitig so lange sie den Menschen als allein stehend betracht(e).“ Zu vermeiden sei diese Einseitigkeit nur, „wenn zuvor der Mensch als gesellschaftliches Wesen, d.h. wenn die menschliche Gesellschaft, also ein ganz anderer Gegenstand als der einzelne Mensch, zum Gegenstande einer

²⁸ Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, II, 31, 32.

²⁹ Vgl. dazu ZVps I, S. 390ff.

³⁰ Johann Friedrich Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, 2. verbesserte Auflage, reprint Amsterdam 1965.

besonderen Untersuchung gemacht ist. Denn innerhalb des Menschen-Vereins treten ganz eigenthümliche psychologische Verhältnisse, Ereignisse und Schöpfungen hervor, welche gar nicht den Menschen als Einzelnen betreffen, nicht von ihm als solchem ausgehen. Es sind nicht mehr sowohl Verhältnisse im Menschen, als zwischen Menschen ...“. Der „Geist einer Gesamtheit“ ist „verschieden [...] von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern [...]“ (I, 5). Das Paradox der Völkerpsychologie besteht nicht in der Übertragung von Individual- und Kollektivpsychologie sondern in der Konstruktion ihres Verhältnisses als einer Art „ähnlicher Unähnlichkeit“. Einerseits ist die „Psychologie des gesellschaftlichen Menschen“ eine „Fortsetzung der individuellen Psychologie“, weil die individuelle Psychologie das Individuum schon gesellschaftlich konzipiert und darum die „individuelle Psychologie zugleich die Grundlage der Völkerpsychologie enthält“ (I, 18). Andererseits aber verstehen sie, daß das innere System des gesellschaftlichen Individuums nicht auch schon das Modell für das gesellschaftliche System sein kann. „Es treten [...] dieselben Grundprozesse hervor, wie in der individuellen Psychologie, nur complicierter oder ausgehnter“ (I, 11). Dieser Komparativ ist der Fortschritt gegenüber Herbarts ikonischer Analogie, das Gesellschaftliche ist wie das gesellschaftlich Individuelle und zugleich mehr als dieses. Den nächsten, entscheidenden Schritt über diese zirkuläre Begründung hinaus, das Gesellschaftliche nicht als Vergrößerung des gesellschaftlichen Individuums, sondern als Effekt der gesellschaftlichen Beziehungen zu denken, wird Georg Simmel tun. Er braucht dazu nur die Bausteine der völkerpsychologischen Gesellschaftstheorie umzuordnen. Denn eines ist zweifelsfrei: Völkerpsychologie ist die der späteren Soziologie unmittelbar vorgelagerte „Sozialpsychologie“, als die Emile Durkheim denn auch den Namen „Völkerpsychologie“ übersetzt hat³¹. Den letzten Schritt zur Soziologie hat sie sich nur dadurch verbaut, daß sie zum Substrat der gesellschaftlichen Strukturen zuletzt nicht „Gesellschaft“, sondern das „Volk“ gemacht hat. Sie setzt als Prämisse, „was die Wissenschaft selbst zu beweisen hat“, daß „für jeden Einzelnen diejenige Gemeinschaft, welche eben ein Volk bildet, sowohl die jederzeit historisch gegebene als auch im Unterschied von allen freien Culturgesellschaften, die absolut nothwendige und im Vergleich mit ihnen die allerwesentlichste ist“ (I, 5). Sie verschärft diesen folgenschweren Irrtum dadurch, daß sie bei der Behandlung der „Völker“ aus der komplizierten Zirkularität von Individual- und Gesellschaftspsychologie herausfällt, den Komparativ „complicierter und ausgehnter“ vergißt und in simpler Analogisierung Völker wie Personen charakterisiert und England seine „Krämereeale“ vorhält. Diese Rückfälle in naives Analogisieren, zu denen auch Rückfälle in Substantialismen gehören, sind mehr als nur Randercheinungen. Sie sind die Blockaden, die die Völkerpsychologen daran hindern, die von ihnen vorbereitete Gesellschaftstheorie selber zu einer solchen zu entwickeln. Gesellschaftstheoretischer Natur aber ist „die nächste und wichtigste Aufgabe der

³¹ Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel*, S. 351, Anm. 30.

Völkerpsychologie, das Verhältniß der Gesamtheit zum Einzelnen zu untersuchen und festzustellen“ (I, 31). Und ihren Blockaden zum Trotz hat die Völkerpsychologie aus dieser Frage ein komplexes Theoriegeflecht über den Konstruktionszusammenhang von Individuum, Gesellschaft und Kultur entwickelt.

IV. Individuum

Herbarts „Ich“ ist ein einfacher „Punkt“, eine „leere Stelle“: „Der formalen Contructionen, in welchen das Ich eine Stelle - nicht hat sondern ist: giebt es mancherlei.“ Die wichtigste der Konstruktionsarten ist der „sinnliche Raum“. Sie macht, wie wir sagen würden, das Ich zur Schnittstelle, von „Reihen und Vorstellungen [...], welche im Ich zusammentreffen und sich kreuzen.“ Der Kreuzungspunkt ist höchst instabil. „Wirklich schwankt das Ich unaufhörlich; es ist bald ein sinnliches, bald ein vernünftiges, bald stark, bald schwach; es scheint bald auf der Oberfläche, bald in einer unergründlichen Tiefe zu liegen.“³² Dieser unsichere Kreuzungspunkt, „welcher Ich heisst“, steht selbst in einer Reihe. Mit dem Ich bildet sich „zugleich das Du; und fast gleichzeitig mit beyden das Wir, welches der Idealismus vergaß, und vergessen mußte, wenn er nicht aus seinen Träumen geweckt werden wollte. Denn die Vorstellung des Wir ist ganz offenbar abhängig von den Umständen; sie erzeugt sich bald in größern, bald in kleinern Kreisen; und zwar so, daß sie zugleich das Ich in sich aufnimmt.“³³

Das Herbartsche „Ich“, der Kern des individuellen Selbstbewußtseins, ist, so könnte man zusammenfassen, instabiler Kreuzungspunkt von Vorstellungsreihen und unterschiedlichen Kreisen der Intersubjektivität. Im Einleitungsaufsatz der ZVps wird dieses Prinzip aufgegriffen:

„Es bilden sich innerhalb des großen Kreises der Gesellschaft kleinere Kreise und immer engere bis hinab zur Familie. Diese Kreise nun stehen nicht neben einander, sondern durchschneiden und berühren sich mannigfach. So entsteht innerhalb der Gesellschaft ein höchst vielfach in sich verschlungenes Verhältniß von Verbindung und Absonderung. Demgemäß ist auch die Theilnahme des Einzelnen am Gesamtgeiste eine höchst verschiedene nach Richtung und Innigkeit und gestattet die unmeßbare Mannigfaltigkeit persönlicher Individuen.“ (I, 4)

Über Georg Simmels frühe „Differenzierungs“-Schrift kam die völkerpsychologisch formulierte Herbartsche Konstruktion des Individuums als „Kreuzungspunkt unzähliger sozialer Fäden“³⁴ in die Soziologie. Das intersubjektive Ich, längst Gemeingut der Soziologie wie z.B. in George Herbert Meads „I/me“-Figur, die „Persönlichkeit,

³² Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, I, S. 91-93.

³³ Johann Friedrich Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, S. 158.

³⁴ Georg Simmel, „Ueber sociale Differenzierung“, S. 241.

[die] sich an den socialen Kreis hingiebt und sich in ihm verliert, um dann durch die individuelle Kreuzung der socialen Kreise in ihr wieder ihre Eigenart zurückzugewinnen“³⁵, war schon Orientierung der Lazarusschen Ethik, die davon sprach, „daß wir von der Philosophie des Ich zur Philosophie des Wir übergehen müssen“ (I, 469), und war Ergebnis seiner sozialpsychologischen Analyse der „Ehre“, die „darin besteht, daß das sich selbst beurteilende Ich in Anderen sich vervielfältigt sieht [...]“.³⁶

Der sozialpsychologischen, intersubjektiven Konstruktion des „Ich“ stellen Steintal und Lazarus in zwei großen Artikeln des 2. Bandes der ZVps die historische Relativierung von Individualitätskonzepten zur Seite. Steintal erklärt den „Durchbruch der subjectiven Persönlichkeit bei den Griechen“ aus der Abfolge zweier Stufen von Individualität. Homer verkörpert eine „objektivistische Subjectivität“, die sich als Teil der „Gemeinschaft“ definiert: „Er ist Eins mit den Andern“. Abgelöst wird dieses vergemeinschaftete Individuum von einer dem Allgemeinen entgegengestellten, aus der Konfrontation mit ihm entstehenden Persönlichkeit. Steintal zeigt diesen zweifachen Individualitätsbegriff in doppelter Perspektive. Er beschreibt ihn als „objectiv geistige Thatsache“, ablesbar in den Schriften der Dichter, und er zeigt ihn als Gegenstand reflexiver Thematisierung, als „subjectiv bewußte(n) Gedanke(n)“ (II, 329) in der „Reflexions-Poesie“ und in der „Philosophie“ (II, 325). Steintals Leitfigur für den neuen, aus Konflikt und Konfrontation hervorgegangenen Typ des Individuums, ist Archilochos: „Archilochos war so individuell und persönlich, wie es weder unter Griechen, noch später jemals ein Dichter in höherem Grade war und sein konnte ...“ (II, 307). Er war arm und damit zum Außenseitertum unter seinen aristokratischen Standesgenossen verurteilt. Der vom Außenseitertum verursachte „Bruch im Geiste“ erzwingt schließlich den „Durchbruch der individuellen Persönlichkeit“ zu einer „freiere(n) Beweglichkeit des Geistes“ (II, 308f.).

„Armuth, Zwiespalt mit den Genossen, Auswanderung in ein unwirtliches Land, Vorenthaltung der Geliebten [...] es stößt ihn alles von sich ab [...] so wird er individuell gemacht.“

So ist nun Archilochos aus jeder Verbindung heraus, so zu sagen, aus Rand und Band; es hält ihn nichts mehr. Wäre er nicht im Kern eine edle Natur: er wäre blasirt.“ (II, 309)

Bekanntlich wird „Blasiertheit“ in Simmels Großstadt-Essay zu einem Merkmal des modernen Individuums. Simmels „Blasiertheit“ ist Schutz gegen die Reizüberflutung, ist „die Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge“. Aber der Reizschutz wird überhaupt zu einer Weise der „Selbsterhaltung“ gegenüber der Großstadt. Sie

³⁵ Ebd.

³⁶ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 474.

wird eine „Reserviertheit mit dem Oberton versteckter Aversion“³⁷. Das aus jeder traditionellen sozialen Bindung herausgetretene Großstadtindividuum, „aus Rand und Band“ wie Steinthal sagen würde, bewahrt sich durch Konfrontation und „Aversion“. Der Steinthalsche Archilochos wird von seiner edlen Natur daran gehindert, die Konfrontationsstellung des zur geistigen Freiheit verurteilten Außenseiters in Blasiertheit umzumünzen. Simmels Individuum umgekehrt nützt die Blasiertheit zu jener selbst-erhaltenden, sublimierten Konfrontation, die ihm eine „Maß persönlicher Freiheit“ gewährt, „zu denen es in anderen Verhältnissen gar keine Analogie giebt.“³⁸

Walter Benjamin wird die Simmelsche Reizschutzthese aufgreifen und zu einer freudianisch unterlegten Erinnerungs- und Gedächtnistheorie des Chocs umschreiben. Vor allem aber wird Benjamin das allgemeine Großstadtindividuum Simmels wieder spezifizieren zum dichterischen Ausnahme- und Außenseiterindividuum, zum Flaneur, Stadtapachen und Lumpensammler. Steinthals Archilochos ist, so kann man diese Genealogie eines Typus von modernem Individuum zusammendrängen, über die Vaterschaft von Simmels blasiertem Großstädter der griechische Vorfahr von Benjamins „Baudelaire“.

In seinem Vortrag „Ueber das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft“, der ganz allgemeine Probleme der Völker- und Sozialpsychologie abhandelt, hat Lazarus Steinthals Auffassung von der Individualität, die „sich dem Allgemeinen gegenüberstellt“ (II, 329) indirekt widersprochen. Nicht Außenseitertum und Konfrontationshaltung, sondern „Zusammenfassungskraft“ ist Kennzeichen der ausgebildeten Individualität.

Nicht in der Einzelheit schlechthin, nicht in der Absonderung und Absonderlichkeit besteht das Wesen und die Würde der Individualität; nein! vielmehr besteht sie in der Strahlenbrechung der allgemeinen Menschheitsideen, in dem Maße und der Art, wie sie und ihre historischen Erfolge zusammengefaßt, wie sie dadurch neu gestaltet und zu neuen geistigen Erfolgen befruchtet werden. [...]

So giebt es einzelne Individuen, welche in ähnlicher Weise in ihrer Person den Inhalt ihres eigenen Volksgeistes zusammenfassen; sie sind gleichsam solche personifizierte, herrschende Ideen, in ihnen findet das Allgemeine selber eine neue, bestimmte, individuelle Gestalt, weil sie nicht bloß Exemplare, sondern Producte des Allgemeinen sind; von der Vorsehung dazu bestimmt, laufen in ihrer Seele, als einem Brennpunkt, die Strahlen des gesammten geistigen Lebens zusammen.³⁹

³⁷ Georg Simmel, „Die Großstädte und das Geistesleben“, in: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Gesamtausgabe* Bd. 7, hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 1995, S. 116-131; S. 121.

³⁸ Ebd., S. 124.

³⁹ ZVps II, S. 436f., *Das Leben der Seele*, I, S. 390.

Repräsentanten des Allgemeinen sollen die Dichter sein, nicht seine Exilanten.

In seiner Ausarbeitung des Vortrags für die zweite Auflage von *Das Leben der Seele* greift Lazarus eine gewiß zufällige Konstellation des 2. Bandes der ZVps auf, wo Steinthals Griechenaußatz ein indirekter Hinweis auf Jacob Burckhardts *Cultur der Renaissance* unmittelbar vorausgeht⁴⁰. Lazarus stellt einige ihm freilich noch unanstößige Einleitungsabschnitte Steinthals zu Subjektivität und Selbstbewußtsein neben Burckhardts Renaissance-Individualismus, jene theoriegeschichtlich frühe Version des aus Arbeitsteilung und Differenzierung entstehenden Individuums: „der [mittelalterliche] Bann, welcher auf dem Individualismus gelegen, ist hier völlig gebrochen: schrankenlos specialisieren sich tausend einzelne Gesichter.“⁴¹ Lazarus zitiert Burckhardts Renaissance-Individuum als Beleg dafür, daß von einer einfachen naturwüchsig-en Einheit des Individuums nicht mehr ausgegangen werden kann. In einem komplizierten Prozeß der „Verdichtung“ muß diese Einheit des Individuums als Zusammenfassung des gesellschaftlich Differenzierten erst konstruiert werden.

Wieder wird es Simmel sein, der dieses Nebeneinander der kulturgeschichtlichen und völkerpsychologischen Individualitätsbegriffe systematisiert. „Die beiden Formen des Individualismus“ schreiben das Lazarussche Repräsentations-Individuum, den „Allgemeinbegriff Mensch“, der „schlechthin als Individuum“⁴² auftritt dem 18. Jahrhundert zu, während das Burckhardtsche Differenzierungs- und Spezialisierungsindividuum in den Modernisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts entsteht. „Die für das 19. Jahrhundert charakteristische [Idealbildung] rechnete mit lauter arbeitsteilig differenzierten [Individuen], zusammengehalten durch Organisationen, die gerade auf der Arbeitsteilung und dem Ineinandergreifen des Differenzierten beruhen.“⁴³

Der Außenseiter Steinthals, der griechische Archilochos, kehrt wieder in der Gestalt Stimers, „eine merkwürdige und extreme Erscheinung in der Geschichte des Individualismus“, die sich „jenseits beider Formen“ stellt, ein Außenseiterbegriff, der auch als Begriff ein Außenseiter ist neben den „beiden Formen des Individualismus“. Der „Gegensatz“, das „Es-stößt-ihn-alles-von-sich“ des Steinthalschen Archilochos ist auch Seinsprinzip des Stimerschen Individuums in Simmels Auslegung: „Der letzte und entschiedenste Gegensatz, der des Einzigen gegen den Einzigen, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus. Du hast als Einziger nichts gemeinsames mehr mit den anderen und darum auch nichts trennendes; der Gegensatz verschwin-

⁴⁰ W. Lübke, „Der gothische Styl und die Nationalitäten“, ZVps II (1862), S. 257-278; S. 279.

⁴¹ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 350.

⁴² Georg Simmel, „Die beiden Formen des Individualismus“, in: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908* Band 1, *Gesamtausgabe* Bd. 7, hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt, Otthein Rammstedt, Frankfurt 1995, S. 49-56; S. 51.

⁴³ Ebd., S. 52.

det in der vollkommenen Geschiedenheit“⁴⁴. „So ist nun Archilochos auch aus jeder Verbindung heraus.“ (II, 309)

V. Völker und Volk

In der ZVps ist vom „Volk“ und vom „Volksgeist“ die Rede, aber so wie die Menschen nicht als „alleinstehend“ zu betrachten sind, so gilt auch für das „Volk“, daß es im Plural der Völker erst angemessen zu beschreiben ist. Plural, Vielheit, Verschiedenheit kommen vor Singular, Einheit und Gleichheit, „die Vielheit geht der Einheit zeitlich und genetisch voran“, schreibt Lazarus in Bezug auf das Selbstbewußtsein. „Die Gleichheit der Dinge unter irgend einem abstracten Schema zu erkennen ist wahrlich nicht schwer; ihre Verschiedenheit aber und besondere Eigenthümlichkeit zu entdecken ist die Aufgabe wissenschaftlicher Arbeit.“ (I, 463) Der Einleitungsartikel der ZVps stellt entsprechend lapidar fest: „Die Form des Zusammenlebens der Menschheit ist eben ihre Trennung in Völker, und die Entwicklung des Menschengeschlechts ist an die Verschiedenheit der Völker gebunden.“ (I, 5) Die Völkerpsychologen wissen also, daß Einheit - Vielheit, Gleichheit - Verschiedenheit, Menschheit - Völker Verhältnisbegriffe sind. Auf diesem Verhältnis bauen sie ihre Wissenschaft als zweigeteilte auf. Von „der Menschheit“, von dem „zum Volksgeiste bestimmten Menschengestalt“ handelt sie in ihrem Teil, der „völkergeschichtliche(n), (ethnologische(n) und politische(n)) Psychologie“ (I, 26f.). Die „wirklich existierenden Volksgeister und ihre besonderen Entwicklungsformen“ behandelt der zweite, spezielle Teil, die „psychische Ethnologie“ (I, 26). Doch auch schon der erste, allgemeine Teil, „hat die Verschiedenheit der Völker zu berücksichtigen [...], insofern er nämlich zu zeigen hat, wie dieselbe möglich ist“ (I, 31). Vielheit und Verschiedenheit sind erste Merkmale der Menschheit und ebenso der einzelnen Völker. Die Einheit eines Volkes ist die einer Vielheit: „welch' eine Mannigfaltigkeit und Differenz der geistigen Fähigkeiten hat unter den Ioniern selbst zur Zeit der ionischen Blüthe unter demselben ionischen Himmel statt gehabt?“ (I, 12).

Mit solchen Grundsätzen ist das Verhältnisproblem von anthropologischer Einheit und Vielfalt freilich erst gestellt und noch nicht gelöst. Die ZVps erprobt bei diesem Thema ihren eigenen Pluralismus und „Parlamentarismus“. Lazarus und Steinthal konfrontieren ihre Auffassung von der primären Pluralität mit anderen, zum Monismus neigenden Positionen. Mit diesem Verfahren gelingt es ihnen, den performativen Widerspruch eines dogmatischen Pluralismus zu vermeiden. Vielmehr entwickeln sie ihre pluralistische Anthropologie als Redebeitrag in einem vielstimmigen wissenschaftlichen Dialog. Das pluralistische Konzept ist Thema eines pluralistischen Verfahrens.

⁴⁴ Ebd., S. 55f.

Der Baron von Eckstein zum Beispiel skizziert einen Forschungsüberblick⁴⁵ zur Frage der anthropologischen Einheit und Vielheit. Die eine „Cardinalfrage“ lautet, „ist ein Volk irgend einer Art eine pure Einheit? Oder ist ein Volkskörper zur Einheit aus früher oder später gemischten Bestandtheilen emporgewachsen?“ (I, 282). Die komplementäre „Cardinalfrage“ lautet, ob es eine ursprüngliche „Einheit des Menschengeschlechts“ gibt und „also auch die eine Wiege des Menschen“, oder ob es „positiv verschiedene Species der Urmenschen gibt, und positiv verschiedene Wiegen des Menschen“ und darum „die Einheit der Menschheit nur eine Accomodation“ darstelle (I, 285). Für die „Probabilität eines Ausgangspunktes“ sprechen die Einheit und „Urkraft des seelischen Menschen“, deren Zeugnis die „Selbstoffenbarung“ des Menschen in der Sprache darstellt. Das „Sprachvermögen“ ist ein Anthropologicum der Einheit. Aus ihrem „Urzustand des Menschen“ (I, 289) entsteht erst durch eine Ur-Entzweigung die Phase der Vielförmigkeit und der Mischungen. Eckstein vertritt also eine Einheitsanthropologie, der gegenüber Differenz und Pluralität evolutionäre Späthorizonte darstellen. Auch den Ort der Ureinheit, die „Wiege“ für das Urgeschlecht weiß Eckstein mit den Methoden der Ritterschen Ethnographie zu bestimmen.

„Hier ist die Wiege oder nirgends sonst [...]. Es laufen von hier aus, wie große Radian und Factors ältester Verhältnisse des Menschengeschlechts, die Urstraßen des Handels, die Urzüge der Colonien; denn es ist eine uralte Welt der Verbindungen zwischen Nord und Süd, Ost und West.“ (I, 292)

„Das ist also der Culminationspunkt im Urkusch und im Ur-chavila, der Höhepunkt kephenisch-äthiopischer Menschheit, um welche herum Urväter tybetscher, turco-hunnischer und arischer Völkerfamilien und, wie das Andenken der Genesis aufzeigt, nach West gezogene Urväter der Semiten in vorfluthigen Zeiten gehauset haben.“ (I, 294)

Kaum fünfzig Seiten später bekräftigt Steinthal, ohne direkt Bezug zu nehmen, seine abweichende Auffassung. Im Blick auf die Humboldtschen Sprachauffassungen, die Eckstein zu Gunsten seiner Einheitstheorie ausgelegt hat, stellt Steinthal fest: „So gibt es weder in Wirklichkeit, noch im Bewußtsein irgend jemandes den absoluten Menschen, sondern nur verschiedene Menschen und verschiedene Begriffe Mensch.“ (I, 325) Später lassen sich die Herausgeber direkt auf eine Diskussion des Problems ein. In einer ausführlichen Besprechung von Theodor Waitz' „Anthropologie der Naturvölker“ (1. Teil, Leipzig 1859) mahnt Georg Gerland gegenüber der Völkerpsychologie an, daß zwar das „Wesen der einzelnen Völker“ das „tiefste Interesse“ beanspruchen könne, daß sie aber „ihr höchstes wissenschaftliches Interesse“ nur „als Theile eines höheren Ganzen“ gewinnen können. „Deshalb müssen wir zunächst über die Allheit der Völker, die Menschheit selbst uns klar werden.“ Gipfel der Wissenschaft vom Menschen ist darum die „psychologische Anthropologie“, die die

⁴⁵ „Der Sitz der Cultur in der Urwelt“, ZVps I (1860), S. 261-294.

„Einheit des Menschengeschlechtes“ ins Auge faßt (I, 390f). In einer Fußnote der Redaktion erinnern die Herausgeber an den Einleitungsartikel ihrer Zeitschrift und daran, daß es ihnen um die „Psychologie des gesellschaftlichen Menschen oder der menschlichen Gesellschaft“ gehe und damit „um die des Menschengeschlechts als einer Gesamtheit“; „und wir haben daselbst erklärt, daß wir den Namen Völkerpsychologie so zu sagen, a potiori gewählt haben“ (I, 391, vgl. I, 5). A potiori heißt 'von der Hauptsache, von der Mehrzahl her' - die Hauptsache aber ist die „Form des Zusammenlebens der Menschheit“ nämlich „ihre Trennung in Völker“ (I, 5). Gerade wer wie Gerland meint, auf Einheit als höchstem anthropologischem Erkenntnisinteresse bestehen zu sollen, wird gedrängt, zuerst die Vielheit ins Auge zu fassen.

Sucht man jenseits der Bekräftigung von Standpunkten nach einem Vorschlag der Völkerpsychologen, das Verhältnis von Einheit und Vielheit systematisch zu klären, dann muß man sich an die Weiterentwicklung Humboldtscher Grundsätze in Steinthals Sprachwissenschaft außerhalb der ZVps halten. „Sprache überhaupt“ und im Verhältnis dazu „einzelne bestimmte“ Sprachen, sind Kernthemen der humboldtschen Sprachwissenschaft. Jürgen Trabant faßt Humboldts Erkenntnisinteresse folgendermaßen zusammen:

„Die 'Sprache überhaupt', dieser Gegenstand der Philosophen, interessiert Humboldt gar nicht in dieser transzendentalen Reinheit; als 'Sprache überhaupt' ist die Sprache für ihn auch gewissermaßen inexistent, da sie nie als 'Sprache überhaupt' erscheint, sondern immer in vielfältigen empirischen Erscheinungsformen, sei es auf der Ebene der individuellen Einzelnen, sei es auf der Ebene der Völker-Individuen. [...] die Pointe des Humboldtschen Sprachdenkens liegt daher [...] in der Verbindung allgemeiner philosophischer Erkundung einer möglichst umfassenden Vielzahl menschlicher Sprachen.“⁴⁶

Steinthal gibt sich nicht zufrieden damit, das Einheits-/Vielheitsproblem aufzulösen in zwei Perspektiven, die philosophische und die empirische. Er entwirft eine systematische Lösung in seinem Vorschlag zur Sprachklassifikation. Sie „stellt das allgemeine Wesen der Sprache dar, wie es sich in den einzelnen Sprachen in individuellen Formen verwirklicht hat, und ist die wahre allgemeine Grammatik. Sie stellt jede Sprache dar als eine individuelle Verwirklichung des Begriffs der Sprache, und zeigt die Einheit der Sprachen, indem sie dieselben sämtlich zu einander in Beziehung setzt und nach der Verwandtschaft und Würde ihrer Organisation zu einem Systeme zusammenstellt.“⁴⁷

⁴⁶ Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts*, S. 44.

⁴⁷ Heymann Steinthal, *Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Prinzipien und ihr Verhältnis zueinander*. [1855] Reprint Hildesheim 1968, S. 387, Hervorhebungen G.v.G. Vgl. Manfred Ringmacher, *Organismus der Sprachidee. Heymann Steinthals Weg von Humboldt zu Humboldt*. Paderborn 1996, S. 131. Den Hinweis auf diese wichtige Dissertation verdanke ich Franz Plank.

Später bekräftigt Steinthal sein Prinzip: „Wenn übertriebene Forderungen für die Einheit abgewiesen werden, so kann es genügen, um die einzelnen Grammatiken zur Einheit einer Wissenschaft zusammen zu bringen, dass sie als die Individuen einer Sprach-Welt classifiziert werden, als die Orte eines Sprach-Reiches eine gewisse Stellung zu einander erhalten.“⁴⁸ Steinthal hat sein an der Herbart'schen Psychologie geschultes Relations- und Systemdenken in die Humboldt'sche Sprachwissenschaft eingebracht. Klassifikation der Einzelsprachen bedeutet nicht die auf eine genetische oder kategoriale Spitze zulaufende Hierarchie von Genera und Spezies. Klassifikation bedeutet, Einzelnes in merkmaleitete Beziehungen zueinander zu setzen und die Beziehungen im Rahmen eines Systems zu ordnen. Die grundsätzliche Bedeutung dieses sprachwissenschaftlichen Klassifikationssystems für eine allgemeine Anthropologie - und Sprachwissenschaft in Humboldt'scher Tradition ist bekanntlich Anthropologie -, diese Bedeutung ist schwerlich zu überschätzen. Hier findet, mehr oder minder unbemerkt, ein Paradigmenwechsel statt. Die Einheit der menschlichen Natur ist nicht wie für Eckstein oder Gerland in herkömmlicher Weise eine substantielle, in der Urgeschichte als natürliche belegbare und in der Wissenschaft als denkwürdige erzwingbare. 'Einheit' ist rein formal die in einen bestimmten Systemrahmen geordnete Beziehungsvielfalt des Einzelnen. Einheit ist die systemische Funktion der Differenz, ist ein Raum, der sich aus der Stellung der Örter ergibt und auf den bezogen die Örter eine bestimmte Stellung haben. Wie die Herbartianer die Frage der Substanz in die „Seele“ evakuiert haben, um deren Tätigkeit, den „Geist“ desto ungestörter als formales, mathematisierbares Relationssystem von Qualitäten entwerfen zu können, so nimmt Steinthal aus der Sprachanthropologie den Substantialismus der Menschennatur heraus, reformuliert diese nicht mehr qualitative Einheit als einen systemisch gerahmten oder perspektivierten Beziehungspluralismus. „Völker“ sind also wie die 'einzelnen bestimmten Sprachen' nicht das Material für die von Gerland geforderte Einheitsanthropologie, die auf den von Steinthal perhorreszierten Begriff vom „absoluten Menschen“ zielt. „Völker“ sind Merkmalsplurale, die als Beziehungsplural die formale Systemeinheit des Menschlichen bilden, oder einfacher gesagt: „Die Form des Zusammenlebens der Menschheit ist eben ihre Trennung in Völker.“ (I, 5)

Aber verschwindet der systemische Relationismus, der perspektivierte Pluralismus der „Völker“ nicht im Singular „Volk“, der seiner ganzen semantischen Tradition nach ein Brennpunkt für anthropologischen Naturalismus und Substantialismus war, und folgt die ZVps nicht den substantialistischen Suggestionen, wenn sie glaubt, daß der „Volkgeist in der gesellschaftlichen Verfassung und in allem, was den Staat ausmacht, wie eine Seele in ihrem Leibe wohnt“ (I, 20)? Gewiß, in ihren schwachen Stunden, und deren sind nicht wenige, erliegt die Völkerpsychologie den Einflüste-

⁴⁸ Heymann Steinthal, 1871, zitiert nach Manfred Ringmacher, *Organismus der Sprachidee*, S. 145, Hervorhebung G.v.G.

rungen ihrer eigenen, an die idealistische Bildungstradition angepaßten Terminologie von „Volk“, „Seele“, „Geist“ und „Bewußtsein“. Doch wenn es um die Hauptsache geht, um die Konzeptualisierung eines völkerpsychologischen und darum gerade nicht traditionellen Begriffs von „Volk“, dann setzt sich wieder das aus der Herbart-schen Psychologie stammende, entsubstantialisierte Beziehungsdenken durch. Das Beziehungssystem der Völker ist kein System von natürlichen Substanzen, sondern ein System kultureller Konstrukte. „Kein Volksgeist ist Erzeugnis der Natur“, stellt der Einleitungsaufsatz der ZVps wieder in aller wünschenswerten Klarheit fest, „und keiner ist so, wie er ist, ohne Mitwirkung der Natur.“ (I, 39)

VI. *Cultura culturans* und *cultura culturata* - „objektiver Geist“

„Weil der Irländer den irischen Volksgeist hat, ist er durch solche Schicksale gegangen, und aus beiden Gründen lebt er von Kartoffeln. Jetzt ist, in Folge der Rückwirkung, der irische Volksgeist durch die Kartoffel mitbestimmt.“ (I, 39)

Ganz freiwillig ist diese Komik nicht, die sagen will, daß die „Natur“ im Volksgeist eine zirkuläre Konstruktionsbeziehung ist. Gut idealistisch sagt der Völkerpsychologe, „es gibt nur Gedachtes“ (I, 313) und schaltet „humboldtisch“ die Sprache als Werkzeug und Mittel ein, um aus dem Gedachten „Welt-Anschauung“, „Weltschöpfung“ entstehen zu lassen. „Die Sprachen also sind Weltschöpfungen, wodurch sowohl die einzelnen Objecte für den Volksgeist werden, als auch zur Einheit einer Welt sich zusammenschließen.“ (I, 313f) Die Welt ist sprachlich konstruiert, aber das konstruierende Volk selber? „Was ist ein Volk?“ (I, 32) In geduldiger ‚negativer Arbeit‘ zeigen Steinthal und Lazarus, daß Abstammung, Gleichheit der Sprache oder Rasse keine Grundlagen für den Volk-Begriff sind, daß also alles, was seine ideologische Gefährlichkeit begründet, vom wissenschaftlichen Volk-Begriff der Völkerpsychologie ausgeschlossen bleibt. „Nicht irgendeine Substanz“, schreibt Steinthal in einer Besprechung, „und Kraft also, Judenthum genannt, macht aus gewissen Menschen Juden; sondern gewisse Menschen erzeugen das Judenthum, und sie erzeugen es unter sich in sehr verschiedener Weise [...]“ (I, 509). „Volk“, so definiert der Einleitungsartikel „ist eine Menge von Menschen, welche sich für ein Volk ansehen, zu einem Volk rechnen.“ (I, 35). „Volk ist ein geistiges Erzeugnis der Einzelnen, welche zu ihm gehören; sie sind nicht ein Volk, sie schaffen es nur unaufhörlich.“ (I, 36) Die Erkenntnis schafft ihren eigenen Gegenstand, ist mit ihm gleich ursprünglich, „daß [einer] Ungar ist, das weiß er unmittelbar als solcher und unfehlbar, weil er sich unaufhörlich dazu macht“ (I, 37). Aber nicht nur für den Einzelnen, auch für den Volksgeist als Ganzen gilt diese zirkuläre Selbstbegründung der Konstruktion „Volk“: „Volk ist das erste Erzeugniß des Volksgeistes“, ist nach idealistischem Vorbild das vom Bewußtsein „selbst erzeugte Selbstbewußtsein.“⁴⁹ Ein biß-

⁴⁹ ZVps I, S. 36; vgl. Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 372.

chen ist das Volk vielleicht doch noch das sich selbst setzende Ich Fichtes oder dessen Hegelscher Nachfolger „Geist“, der ja auch aus sich eine Welt heraussetzen mußte. Der „Volksgeist“ ist Schaffender und als „Volk“ das Geschaffene zugleich, *cultura culturans* und *cultura culturata* in einem, denn die Völkerpsychologen beeilen sich den schaffenden und den geschaffenen Geist schnell von den Hegelianismen weg auf die Seite der materiellen Kultur zu bringen.

Mit einem hegelschen Begriff in ausdrücklich unhegelianischer Bedeutung⁵⁰, und damit belastet mit einer changierenden semantischen Zwischenstellung, mit „objektivem Geist“ bezeichnet Lazarus das kulturell konstruierte, das „folgerichtige() System von Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen und Ideen“, die „Summe alles geistigen Geschehens in einem Volke ohne Rücksicht auf die Subjecte“, „das Product seiner allseitigen Thätigkeiten“ (III, 43f.). Dreierlei macht den „objektiven Geist“ als Kulturbegriff der Völkerpsychologen interessant: daß er die kulturelle Konstruktion des Geistigen gerade auch im Materiellen ansiedelt, daß er die kulturellen Konstrukte als System auffaßt und daß er dieses System in Metaphoriken beschreibt, die bis heute gebräuchlich sind. „Die Culturgeschichte aller Nationen“ (I, 24) ist Material der Völkerpsychologie, kein Volk, kein Gebiet und keine Zeit seiner „Cultur“ sind ausgeschlossen. Nicht in der intellektuellen Kultur der Wissenschaften und Künste oder, wie später in Wilhelm Wundts frühgeschichtlich verengtem Begriff der Völkerpsychologie, in „Sprache“, „Mythos“ und „Sitte“ allein, sondern „in der Herstellung von allen körperlichen Dingen zum realen oder symbolischen Gebrauch findet der objektive Geist eines Volkes seinen bleibenden Ausdruck“ (III, 45). In „Maschinen und Werkzeugen“ ist der objektive Geist ebenso manifest wie in „Büchern und Schriften aller Art“.

„Die Handhabung der Nähmaschine erfordert und erzeugt eben so viel Intelligenz als die Hantirung mit der bloßen Nadel; die Leitung eines Baggerdampfers ist ein edleres Geschäft als die Arbeit am Baggerer mit eigener Leibeskraft. Und wie viel höher steht der Locomotivführer als ein Frachtkutscher? Um davon nicht zu reden, daß es heute in jedem Culturlande Europas, und zwar nur in Folge der Ausbreitung des Maschinenwesens, so viele wissenschaftlich gebildete Techniker für Herstellung und Leitung von Maschinen gibt, als es ehemals Schlosser gegeben hat.“ (III, 49)

Keine Technikphobie ist zu erkennen beim Zeitgenossen der Industrialisierung. Zwar gibt Lazarus ein „Totalbild des objectiven Geistes“, in dem die alte Hierarchie von Materiellem und Geistigem aufrechterhalten ist. Auch Völkerpsychologie bleibt eine Wissenschaft vom Geist und vom objektivierten Gedanken. Und doch sind es die

⁵⁰ Vgl. Moritz Lazarus, *ZVps* III (1865), S. 41; Ingrid Belke, S. XLIXff; Hans-Ulrich Lessing, „Bemerkungen zum Begriff des ‚objektiven Geistes‘ bei Hegel, Lazarus und Dilthey“, in: *Reports on Philosophy*, 9 (1985), S. 45-62; Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel*, S. 202f., 343f., 348ff., 392f.

„Verkörperungen“, der „psycho-physische Organismus“, die „materiellen Verhältnisse“ (III, 49), die schon rein mengenmäßig ihr Hauptinteresse beanspruchen. Erst ganz zuletzt wird das „geistige Leben (der Einzelnen wie der Gesamtheit)“ genannt, hierarchische Spitze aber eben nicht losgelöst von der materiellen Kultur. Wo die „Geisteswissenschaft“ Diltheyschen Typs zu einer anthropologisch motivierten Systematik philosophischer Weltbilder tendieren wird, da entwirft die Völkerpsychologie Geisteswissenschaft als Wissenschaft vom System materiell und medial gebundener kultureller Konstruktion. Sie stellt das dar, was zur Abgrenzung von der Diltheyschen Bedeutung von „Geisteswissenschaft“ heute „Kulturwissenschaft“ genannt wird und läßt sich daher auch nicht auf die Diltheysche Zwei-Reiche-Lehre ein: mit der Herbartischen Psychologie stellt sie sich „als eine dritte Wissenschaft zwischen die Naturwissenschaft und Geschichte“ (I, 16).

Den System-Begriff des „objektiven Geistes“ beschreibt Lazarus in Analogie zur Sprache eines Volkes, die in ihrem „Lexikon“ und in ihrer „Grammatik (beziehungsweise in der Mehrheit [der] dialektischen und provinziellen Grammatiken) durchaus vollständig niedergelegt ist.“ 'Sprache als System' - es gibt ja begründete Annahmen, daß Saussure bei Steinthal gelernt hat - ist wieder gegen den organologischen Substantialismus gerichtet. „Die Sprache ist weder Pflanze noch Thier, sondern innerlich ein Vor- und Darstellungs-System und äußerlich ein lautliches Zeichen-System parallel zum innerlichen und in Wechselwirkung mit ihm. Ferner aber ist sie weniger ein System, als viel mehr ein systematisches Verfahren“ (II, 480). Das heißt, das „System“, das was Herbart die „Statik“ nennt, ist „das Seiende und Bleibende neben den vorübergehenden Acten des wirklichen Sprechens.“ Die „Acte“, die „individuelle Thätigkeit des Einzelnen“ sind das „System“ im Zustand des „systematischen Verfahrens“, sind langue und parole wie Saussure das bei Steinthal Gelernte formulieren wird. Sprache und Sprechen, System und Akt, objektiver Geist und individuelles Produkt sind wieder regulär verbunden. Was sich aus dem System herleitet, kehrt, es verändernd, in das System zurück: „Aus der Thätigkeit aller Einzelnen ursprünglich geboren, erhebt sich der geistige Inhalt, als fertige That, sofort über die Einzelnen, welche ihm nun unterworfen sind, sich ihm zeigen müssen (III, 41).

Der Herbartischen Psychologie entnimmt Lazarus die Vorstellung, daß der „objektive Geist“ als „Beziehung, Durchdringung und Bewegung“ zu denken sei, wie der im objektiven Geist manifeste Volksgeist sich teilen läßt in „Gruppen von Gedankensystemen“, die wiederum zusammenfinden als „Geflecht“ und „Gewebe“. „Das geistige Leben der Gesamtheit, wie das der Einzelnen stellt sich so als ein mannichfaltig verschlungenes Gewebe dar, dessen durchsichtige Erkenntniß zu den wichtigsten und schwierigsten Aufgaben der Psychologie, wie der Geschichte gehört.“ (III, 21) Denkt Lazarus sich dieses Relationsgeflecht in Bewegung, spricht er von der „Circulation der Ideen“ oder, in chemischer Analogie, von der „Endosmose der Ideen“ (Wanderung fester oder flüssiger, in einer Flüssigkeit suspendierter Teile). „Kultur als Ge-

webe“ ist über eine deutsche Rückübersetzung eines Max Weber-Zitats in Clifford Geertz' kulturwissenschaftlicher Programmschrift ebenso zur Standardmetapher heutiger Diskussion geworden wie Stephen Greenblatts „Zirkulation sozialer Energien“. Auch der Ökonomismus der Greenblattschen Zirkulations-Metapher stand Lazarus zur Verfügung: oft genug zieht er die „Nationalökonomie“ heran (vgl. I, 24) zur Beschreibung des tätigen, des zirkulierenden Volksgeistes. „Gewebe“ und „Zirkulation“ sind, wenn man Steinthals Hörer Saussure als Wasserscheide benutzt, im einen Fall vor-strukturalistische, im anderen Falle nach-strukturalistische Umschreibungen für eine materielle und medial gebundene Kultur, die zum komplexen Relationssystem geordnet ist, die nach den Regeln des Systems in produktiver Tätigkeit ist und in individuellen Akten das System zugleich aktualisiert und verändert. Die Zirkulation ist „zirkulär“: das kulturelle System produziert in seinen Produkten sich selbst, die Kultur ist ihr erstes Konstrukt, „Volk ist das erste Erzeugniß des Volksgeistes“. Aber wenn man die Kreisbewegung nachzeichnet, zeigt man den Systemplan des „Gewebes“.

VII. Kulturelle Konstruktion (phantasia - Apperzeption)

„Volksgeist“, „objektiver Geist“, die in Einzelvölker geteilte Menschheit sind für die herbartianischen Völkerpsychologen Beziehungssysteme. Gemessen an den ausgereifen Systemtechnologien Luhmannscher Observanz handelt es sich zweifellos um vorindustrielle Systembasteleien. Gleichwohl heißen die Kategorien des neuen Paradigmas einer antisubstantialistischen Kulturwissenschaft Differenz, Pluralität, Relation und System. Aber stärker als der Saussuresche „System“-Begriff, der ja erst später zur „Struktur“ des Strukturalismus umbenannt wurde, ist das herbartisch-völkerpsychologische ein System von Bewegungen. Der Geist ist Tätigkeit der Seele, die ‚Statik‘ der Struktur nur Voraussetzung für die „Mechanik“ seiner Produktivität. Kulturelle Arbeit ist ein Prozeß, der Wandel und Entwicklung ermöglicht. Die Völkerpsychologen entziffern nicht das Gewebe kultureller Texte, interpretieren nicht die Wegekarten kultureller Zirkulation. Völkerpsychologen versuchen zu erklären, durch welche Prozesse im kollektiven Bewußtsein solche Gewebe und Zirkulationen entstanden sind, wie sie sich verändern im veränderlichen Gefüge der kulturellen Entwicklung: „so hat die Geschichte, d.h. die Biographie der Menschheit, in der Völkerpsychologie ihre rationale Begründung“ (I, 19).

Kernbegriffe des völkerpsychologischen Denkens in Prozessen, für die Betrachtung des „Systems“ der Culturgeschichte als „systematisches Verfahren“ sind der herbartsteinthalsche Begriff der Apperzeption und der Lazarus'sche Begriff der Verdichtung.

Vereinigungen, Complexionen, Complicationen, Verschmelzungen, Verwebungen, Involution, Reproduktion sind Herbart'sche Termini, mit deren Hilfe die Dynamik des psychischen Systems in Relationstypen zerlegt werden soll. Das sind „Grund-

processe“ (XII, 444), aus denen durch „complicirte Combinationen“, so Misteli, „Apperception“ entsteht. Apperception, in dem sehr erweiterten Begriff von Steinthal ist die „durch die Grundprocesse ausgeführte Aufnahme und Assimilation der Wa[h]rnehmungen in den Organismus der übrigen Vorstellungen“ (XII, 445). Herbart unterschied zwischen „Perzeption“, in der „die Vorstellungen aufgrund der momentanen Auffassung der Sinne hervorgerufen“ werden, und „Apperzeption“, in der „das neue Bild integrierend mit den bereits im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungsgruppen und mit jenen, die noch älter sind und von ihm wieder aktiviert werden, verschmilzt“⁵¹. „Apperzeption“ ist ein Gedächtnis und Wahrnehmung integrierender Vorstellungsprozeß, der das traditionelle Verhältnis von Subjekt und Objekt verschiebt. Charakteristisch für Herbarts Ich-Theorie, die das Ich als Effekt von Beziehungssystemen zurückläßt, setzt er an die Stelle des Kantschen „Actus der Apperzeption: Ich denke“ einen rein formalen Beziehungsbegriff: „Eine Vorstellung, oder Vorstellungsmasse, wird beobachtet; eine andere Vorstellung, oder Vorstellungsmasse, ist die beobachtende.“⁵² Apperzeption ist „für Herbart und die Herbartianer kein Verhältnis mehr zwischen dem Ich und seinen 'Vorstellungen', sondern überhaupt zwischen gemeinsam in einem Bewußtsein auftretenden 'Vorstellungen',“⁵³. 'Ich' ist nur die letzte der Vorstellungen, die selbst nicht mehr vorgestellt wird. Alles „Denken“ geschieht, so Steinthal, in „Apperzeptionen“. Die „Schöpfung neuer Gedanken“ geschieht dadurch, daß zu einer vorhandenen „mächtigeren Vorstellungsmasse“ eine „Vorstellung oder Vorstellungsreihe“ neu hinzutritt⁵⁴. Im Herbartschen Konfliktmodell der „Selbsterhaltungsreaktionen“ ist es nur konsequent, daß das stärkere Vorhandene sich das Neue einverleibt. Solche „Aufnahme und Assimilation der Wahrnehmungen in den Organismus der übrigen Vorstellungen“ (XII, 445) wendet Lazarus zur kulturellen Konstruktion der natürlichen Sinne:

„Als rein individuelle, einzelne Vorstellung bilden Newton und Göthe die von der Farbe nicht anders, durch kein anderes Mittel und auf keinem andern Wege, als der gewöhnlichste Bauernjunge, nämlich kurzweg durch Sehen; aber dieselbe Vorstellung empfängt einen ganz andern Inhalt, wenn sie mit andern Vorstellungsmassen in Verbindung kommt, wenn Vorstellungen von Naturgesetzen, vom Licht, vom Prisma, von Schwingung ihr zur Seite gehen und sie in ihren Complex aufnehmen. So tief greift dies ein, daß wir gar nicht weit genug zurückgehen können, um auf das einfache, ganz individuelle, das ist ganz natürliche, von vorhandenen Vorstellungen unabhängige Sehen zu kommen.“ (III, 16)

⁵¹ Dario F. Romano, „Der Beitrag Herbarts zur Entwicklung der modernen Psychologie“, S. 96.

⁵² Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, II, S. 211.

⁵³ Manfred Ringmacher, *Organismus der Sprachidee*, S. 119f.

⁵⁴ Heymann Steinthal, „Zur Sprachphilosophie“ (1857), in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften, neu zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Waltraud Bumann*, Hildesheim, New York 1970, S. 248-306; S. 266, 258.

Wichtigstes Werkzeug, „Medium“ der Apperzeption und der kulturellen Konstruktion von Welt ist für die Humboldtianer die Sprache. Das gilt auf mehreren Ebenen. Das sprachliche Zeichen erklärt er als ein Laut und Anschauung, Laut und Bedeutung assimilierendes Apperzeptionsgeschehen⁵⁵ und erklärt damit ein Steckenpferd der Sprachhistoriker, den Lautwandel, psychologisch. Auf der Ebene der Grammatik kann er das von Jakob Grimm beobachtete Rätsel der „Attraktionen“ auflösen und psychologisch als „Verschränkung“ oder „Kreuzung zweier Reihen“ (I 107, 147) erklären, warum „ein Wort die Form eines anderen, ihm dem Sinne und Raume nach nahestehenden Wortes annimmt gegen die Gesetze der Wortverbildung“ (I, 440). Auf dem Felde der Semantik sind es die „Bilder, Vergleiche, Metapher[n]“, die sich der Apperzeptionstheorie anbieten. Sie „beruhen auf einem tertium comparationis, welches Erzeugniß einer Apperception ist“⁵⁶. Nicht anders die Mythologie, die ein Denken in Bildern und Vergleichen ist, eine „Apperzeptionsform der Natur und des Menschen“ (I, 44), die zum Beispiel in der Prometheus-Sage irdisches und himmlisches Feuer einander „analog“ setzt und dazu zwei Apperzeptionen leisten muß, „einmal von Seiten des in beiden Gleichen, und dann von Seiten des Verschiedenen“ (II, 19), die Verähnlichung also des Unähnlichen, so daß, wenn man von allen denkbaren Komplexitäten und Komplikationen einmal absieht, Apperzeption auch zu definieren ist als „Setzung einer Identität Verschiedener“. Das sind natürlich, wenn man den Herbartischen Begriffsapparat einmal beiseite schiebt, die uralten Vorstellungen der Inventionslehre und der Metaphern-Theorie aus der rhetorischen Tradition. Die Metapher, die über einen 'natürlichen' oder 'künstlichen' medius terminus verlaufende „Setzung einer Identität Verschiedener“⁵⁷ ist Grundbaustein einer 'ingeniösen', 'scharfsinnigen', 'witzigen' Erfindung neuer Zusammenhänge, und im Falle ihrer Verfremdung und Radikalisierung zum conchetto auch Grundelement einer buchstäblich welterschöpfenden, Wirklichkeiten konstruierenden phantasia. In einem der Herbartischen Mathematisierung der Vorstellungphantasie in gar keiner Weise entsprechenden, ganz rudimentären Gebrauch von Geometrie hat die rhetorische Theorie der phantasia den Grundvorgang des Erfindens beschrieben als concursum duarum linearum⁵⁸. Das ist nichts anderes, der Metaphorik nach, als die Herbart-Steinthalsche Kreuzung zweier Reihen“, die sich in jeder „Apperzeption“ ereignet. Auch die auf „Volksgeist“, den sensus communis gerichtete kulturwissenschaftliche Perspektive der Steinhalschen Apperzeptionslehre kennt die rhetorische Tradition. Der von den Völkerpsychologen rezipierte Giambattista Vico hat in seiner Neuen Wissenschaft die metaphorischen Operationen der phantasia, den „phantastischen Gattungsbegriff“ zum Strukturmerkmal für das ganze Denken der Alten und seine „poetische Logik“

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 212 ff. und ZVps I (1860), S. 326, 420.

⁵⁶ Heymann Steinthal, „Zur Sprachphilosophie“, S. 270.

⁵⁷ Ebd., S. 267.

⁵⁸ Vgl. Renate Lachmann, *Die Zerstörung der schönen Rede. Rhetorische Tradition und Konzepte des Poetischen*, München 1994, S. 114.

gemacht. Hier also ist die Völkerpsychologie im ganz wörtlichen „witzig“: sie reformuliert die alten rhetorischen Theorien der inventio, der phantasia, der „witzigen“ Weltkonstruktion in Begriffen der Herbart'schen Psychologie. Konsequenter ist das vor allem im Hinblick auf den Systemcharakter der Rhetorik. Rhetorisch bedeutet ja nicht nur ein System von Texterfindungsregeln, in dem auch die Eigenleistung des Textproduzenten ihren theoretischen Ort hat. Rhetorisch, näherhin topisch ist auch das System der kulturellen Überlieferung, aus der die rhetorische inventio überhaupt ihre Gegenstände bezieht. Die emphatische Ent-rhetorisierung der systemgebundenen inventio hieß „Genie“ und mit der Herbart'schen Zurückholung des „Ich“ ins System des Vorstellens und Denkens holt auch Lazarus das „Genie“ zurück ins kulturelle System des „objektiven Geistes“.

„Wenn aber die Werke des Geistes in Wahrheit für die Gesamtheit geschaffen sind, so geschieht es auch durch die Gesamtheit. Nicht bloß, daß die materiellen Bedingungen solcher Schöpfungen mannigfaltige Kräfte in Anspruch nehmen, welche unmittelbar mitwirken oder mittelbar beisteuern müssen, sondern (wie dies bei rein geistigen, poetischen oder wissenschaftlichen Erzeugnissen der Fall ist, welche solcher materiellen Beihülfe nicht bedürfen) die geistige That selbst entspringt zwar an einem einzelnen Punkt, aber doch gleichsam aus der Kraftquelle der Gesamtheit. Der Gedanke, den ein monumentales Kunstwerk ausdrückt, ist niemals als der eines individuellen Belieben, sondern ein im weitesten Sinne historischer, allgemein verbreiteter geistiger Inhalt; und man mag füglich den wahren Werth eines solchen danach messen, wie viel oder wenig es geeignet ist, dem öffentlichen Bewußtsein von dem dargestellten Inhalt einen entsprechenden Ausdruck zu geben.“⁵⁹

Das ist gerade nicht die lebensphilosophisch begründete Exemplarik des Dilthey'schen Individuellen, sondern die Modernisierung der rhetorischen Weltkonstruktion, der systemgeleiteten phantasia zur Annahme einer die Kultur und ihre Individuen gleichermaßen erzeugenden Beziehung beobachteter und beobachtender Beziehungssysteme. „Witzig“, wenn man bedenkt, daß die rhetorische inventio neue Beziehungen herstellt unter den nach räumlichen Beziehungen geordneten Gegenständen der kulturellen memoria. Es liegt in der Systemlogik der Systemtraditionen, daß die Kehrseite der Apperzeption wie die der phantasia die memoria ist: „Verdichtung“ lautet ihr Leitbegriff bei den Völkerpsychologen.

VIII. Kulturelles Gedächtnis (memoria - Verdichtung)

Die „Enge des Bewußtseins“ - Herbart zitiert John Lockes „narrowness of the human mind“⁶⁰ erzeugt Überdruck und zwingt die Vorstellungsmassen zur Kondensation.

„Bei gleichem Maße der Enge seines Bewußtseins wird also dasselbe Individuum in derselben Zeit und mit dem gleichen Kraftaufwand einen größeren, rei-

⁵⁹ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 385f.

⁶⁰ Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, I, S. 155.

cheren Inhalt denken können, wenn der Inhalt nur flüchtig und schwebend gedacht wird. In derselben Zeit können wir also entweder wenige Vorstellungen klar und energisch, oder viele unbestimmt und flüchtig im Bewußtsein haben. [...] Die fortschreitende Entwicklung des Geistes, die Verdichtung des Denkens besteht also darin, daß Zeit und Kraftverbrauch für den gleichen Inhalt immer geringer, oder Umfang und Energie des Inhalts immer größer werden.“⁶¹

Sigmund Freud spricht von der „Kompression“, von der „Verdichtungsarbeit“, die im „Traumgedanken“ stattgefunden hat und dessen kurzer Aufzeichnung gegenüber die Analyse das „Sechs-, Acht-, Zwölffache an Schriftraum“ beansprucht. „Strenggenommen“ bleibt die „Verdichtungsquote“⁶² allerdings „unbestimmbar“. So lange Freud so quantifizierend über die „Kompression“ nachdenkt, ist er nahe an Lazarus' Proportionalgleichungen für „Umfang oder Energie des Inhalts“ des Denkens. Steinthal, der mit Hilfe seiner Apperzeptionstheorie genauer, wie er sagt⁶³, als Lazarus den psychischen Mechanismus der „Verdichtung“ beschreiben kann, nennt sie „Abkürzung“ oder „Auszug“. Abkürzungen oder Auszüge entstehen durch „Auslassung“, die Methode der Verdichtung im Freudschen Traum. Das Gegenstück von Verdichtung und Auslassung bilden bekanntlich Verschiebung und Übertragung. „Traumverschiebung und Traumverdichtung sind die beiden Werkmeister, deren Tätigkeit wir die Gestaltung des Traumes hauptsächlich zuschreiben dürfen.“⁶⁴ Auch die Lazarussche Verdichtung hat einen Seitenbegriff, die „Repräsentation“ oder „Vertretung“, eine Art 'indexikalischen' Zeichens, das „eine bloße Hindeutung auf den mannigfaltigen Inhalt“ darstellt. Die Verdichtung ist auf eine 'symbolisch' zu nennende Weise „gesättigt von dem ganzen Inhalt“, in der „Repräsentation“ dagegen „erscheint der Denkkact von dem wirklichen Inhalt vollkommen entleert.“⁶⁵ Wo Lazarus mit zwei auf der Skala 'ikonisch-symbolisch-indexikalisch' zu lokalisierenden Zeichenklassen argumentiert, bezieht Freud Verdichtung und Verschiebung auf die rhetorischen Figuren Metapher und Metonymie. Vielleicht sind beide Zeichentypen aufeinander beziehbar, wichtiger ist, daß bei den Völkerpsychologen wie bei Freud die beiden Zeichenklassen zu Symptomklassen werden für das Vorhandensein eines Unbewußten. Lazarus⁶⁶ und Steinthal kritisieren die Herbartsche Psychologie unter anderem dafür, daß sie nur das Bewußte kenne. Aber gerade die These von der „Enge des Bewußtseins“ mache es unumgänglich, auch das zu analysieren, was jenseits des engen Bewußtseinszimmers in den tieferen Stockwerken vor sich gehe. Verstehen wir „den Geist als das thätige Subject, so müssen wir sagen, seine bewußte Thätig-

⁶¹ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 240. Vgl. Heymann Steinthal, „Zur Sprachphilosophie“, S. 299.

⁶² Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, Frankfurt a.M. 1961, S. 235.

⁶³ Heymann Steinthal, „Zur Sprachphilosophie“, S. 300.

⁶⁴ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung*, S. 258.

⁶⁵ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 244f.

⁶⁶ Vgl. Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 81.

keit ist allezeit zugleich von einer unbewußten begleitet, erfüllt und ergänzt.“⁶⁷ Verdichtung und Vertretung zeigen die „Verhältnisse der Vorstellungen im unbewußten Zustande“ (I, 110).

Bezeichnenderweise fand Herbarts Bewußtseinspsychologie ihre anschaulichste Metaphorik in der „Wölbung“ und ihrer „Zuspitzung“. Steinthals Sprachpsychologie tritt den Weg in die Tiefe des Unbewußten an:

Das „ganze Wesen der Sprache“ nötigt uns, „außer dem Bewußten ein unbewußtes Reich seelischen Lebens anzuerkennen, wo nicht nur aller Reichthum der Seele ruht, sondern wo auch die bedeutungsvollsten schöpferischen Prozesse vollzogen werden, wo der Quell aller Dichtung, Religion und Philosophie entspringt. In diesen dunklen Schacht vorsichtig zu steigen, darf sich der Psycholog nicht untersagen.“ (I, 109)

Keine Frage, daß das völkerpsychologische und das psychoanalytische „Unbewußte“ verschieden aussehen. Aber die genealogische Beziehung ist nicht zu übersehen. Zwischen der Freudschen Übernahme von Herbartschen Begriffen und Theoremen wie „Bewußtseinschwelle“ und „Latenz“⁶⁸ und ihrer Umwandlung in Begriffe des Freudschen Systems liegt die völkerpsychologische Ergänzung der Herbartschen Psychologie um ein Unbewußtes. Freud wird einen scharfen Trennstrich ziehen zwischen Bewußtsein und Gedächtnis - „Bewußtsein und Gedächtnis schließen sich nämlich aus“ - und Walter Benjamin wird in der Choc-Theorie seiner Baudelaire-Studien diese Trennung umformulieren zum Dualismus von Erinnerung und Gedächtnis, Erlebnis und Erfahrung, Bewußtsein und Spur. In der völkerpsychologischen Apperzeptionstheorie kann durch die Assimilation der neuen und der vorhandenen Vorstellungsmassen diese Trennung leicht überwunden werden. Die kulturellen 'Latenzen' sind durch aktives Wissen, durch 'Bildung' aufschließbar. Eine andere Trennung, die zwischen individueller und allgemeiner, subjektiver und objektiver Verdichtung, stellt ein größeres Problem dar. Der „psychische Prozeß“ verläuft nicht nur zwischen den „Elementen“, „welche sich im Bewußtsein befinden, sondern zugleich [zwischen] jenen, welche sich außerhalb derselben vorhanden oder mit-schwingend mit jenen zu einem Denkart verbunden sind.“⁶⁹ Auch der „objektive Geist“ kennt seine Verdichtungen, das kulturelle Gedächtnis im engeren Sinne, ein Motor des kulturellen Fortschritts und ein Grund für den historischen Wandel. „Dieselbe Verdichtung des Denken - und Handelns sogar - vollzieht sich in der Geschichte für einzelne Völker und selbst für die gesamte Menschheit; sie geschieht, indem Begriffe und Begriffsreihen, welche in früheren Zeiten von den begabtesten Geistern entdeckt, von wenigen kaum erfaßt und verstanden, doch allmählich zum

⁶⁷ Ebd., I, S. 228.

⁶⁸ Vgl. Dario F. Romano, „Der Beitrag Herbarts zur Entwicklung der modernen Psychologie“.

⁶⁹ Moritz Lazarus, *Das Leben der Seele*, I, S. 243, Hervorhebungen G.v.G.

ganz gewöhnlichen Gemeingut ganzer Classen, ja der gesammten Masse des Volkes werden können“ (II, 54). In fast naiver Freude stellt der Einleitungsartikel fest, „daß wir schneller denken, als die Alten, daß wir vieles verschweigen, was wir darum doch nicht ungedacht lassen [...]“ (I, 64). Wilhelm Windelband⁷⁰ wird die Gesetze der philosophischen Logik als Ergebnis einer kulturellen „Vererbung“ darstellen, „was in diesen Blättern 'Verdichtung des Denkens in der Geschichte' genannt worden ist“ (VIII, 176), und Heymann Steinthal verstärkt sogleich die prinzipielle Stoßrichtung dieses Arguments: Verdichtung ist eine Form der „geistige[n] Vererbung“, die gerade nicht die in der „Darwin-Literatur“ vertretene „leibliche Vererbung“ der „angeborenen Ideen“ und „apriorischen Kategorien“ „in einer sich bildenden Gestalt gewisser Gehirn-Theile“ sein kann (VIII, 178). Wenn Maurice Halbwachs und Aby Warburg sich in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts mit ihren ganz verschiedenen Theorien des „kollektiven“ oder „sozialen“ Gedächtnisses gegen biologistische Versuche gewandt haben, „das kollektive Gedächtnis als ein vererbbares, z.B. 'Rassengedächtnis' o.ä. zu konzipieren“⁷¹, dann hat die Verdichtungstheorie der Völkerpsychologie ihnen dabei zumindest vorgearbeitet.

Der geistig „vererbten“ „öffentlichen Cultur des Zeitalters“ tritt die „Cultur des Individuums“ gegenüber. Was das 19. Jahrhundert „Bildung“ nennt, ist die Leistung, „daß die objectiven Verdichtungen der Cultur durch die Kenntniß ihrer Geschichte in subjective verwandelt werden.“ (II, 61)

Wichtiger noch, als die völkerpsychologische Verdichtungstheorie in systematische oder genealogische Beziehungen zu den sprunghaft zunehmenden modernen Gedächtnistheorien zu setzen, ist der Hinweis darauf, daß die Völkerpsychologen ihre Gedächtnistheorie zugleich als Grundlage für eine Theorie der Moderne formulieren. Modernes Denken ist hochgradig verdichtetes Denken, und in dieser Tatsache liegen Segen und Tragik der Moderne zugleich.

Lazarus führt in der ZVps als Veranschaulichung seines Verdichtungstheorems einen Aufsatz von Aaron Bernstein aus Auerbachs *Volkskalender* an⁷², der das „Wunder der Alltäglichkeit“ analysiert und „die Summe von vorausgesetzten Menschengedanken“ in den „Culturergebnissen“ des „gewöhnlichste[n] Lebens“ aufzeigt⁷³. Ob wir die Ergebnisse einer zweitausendjährigen Wissenschaftsgeschichte der Mathematik in zwei bis fünf Jahren lernen, ob wir „gedankenlos“ die „Gedankenreichthümer“ von

⁷⁰ Wilhelm Windelband, „Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte“, ZVps VIII (1875), S. 166-178.

⁷¹ Jan Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in: Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1988, S. 9-19; S. 9.

⁷² Moritz Lazarus, „Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment“, ZVps II (1862), S. 54-62; S. 58. Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel*, S. 352.

⁷³ Aaron Bernstein, „Ein alltägliches Gespräch“, in: *Berthold Auerbach's Deutscher Volkskalender auf das Jahr 1861*, S. 135-150; S. 143, 148.

Astronomie und Philosophie in Gestalt einer Uhr „in den Westentaschen“ mit uns herumtragen, immer ist unser Alltagsleben ein automatisiertes Umgehen mit „Culturlebens“, mit „vorgearbeiteten Menschengedanken“. Der Wochenmarkt, die in seiner Zirkulation von Leistungen und Geld sich manifestierende „Ordnung der Alltäglichkeit“, die „sittliche Höhe unseres Culturlebens“, die sich im modernen Postwesen zeigt, dem wir ohne zu zögern unsere privatesten Geheimnisse anvertrauen können, sie beide sind Beispiele für das „Culturgesetz“, „daß wir zu keinem neuen Gedanken Zeit hätten, wenn wir nicht die alten, ohne wiederholende Gedanken-Operationen hinnehmen wollten“.

„Guten Morgen, Papa, wie spät ist es schon? / Drei Viertel auf Acht, Kind. / Da will ich auf den Markt. / Warte, Kind, du kannst mir den Brief mitnehmen. / Zur Post? / Nein, wirf ihn nur in den Kasten! / Adieu Papa. / Adieu Kind!“⁷⁴

Dieser kleine Wortwechsel, ein Stück Alltagskommunikation, ist Anlaß für Bernstein in Gedanken-„Ausflügen“, „Sprüngen“ und „Reihen“ und das heißt für ihn in einer von der mathematischen „Denkmethode“⁷⁵ abgesetzten essayistischen Manier über die Kulturgeschichte eben der Mathematik, der Uhr und der Post zu schreiben. Der Kontrast zwischen „verdichteter“ Alltagsbanalität und Kulturgeschichte wird gerade nicht aufgebaut, um die „Alltagskommunikation“ von der „objektivierten Kultur“ zu trennen, um das „kulturelle Gedächtnis“ in „Alltagsferne (Alltagstranszendenz)“ zu rücken⁷⁶. Die Verdichtungen des „objektiven Geists“ nehmen die kulturellen Objektivierungen aus dem Zeitfluß heraus, machen sie frei verfügbar für den aktuellen Gebrauch. Zunächst einmal, und da halte ich die Lazarus-Bernsteinsche Theorie des kulturellen Gedächtnisses für die realistischere, ist die Alltagsnähe des kommunikativen Gedächtnisses der einzige Zeithorizont auch für das kulturelle Gedächtnis. Dessen eigener „transzendenter“ Zeithorizont ist Konstruktion durch die Expertenkultur, ist „Culturaufgabe“⁷⁷, nämlich retrospektiv durch „Bildung“ „die objectiven Verdichtungen der Cultur durch die Kenntniß ihrer Geschichte in subjective“ zu verwandeln (II, 61), und prospektiv das Objektivierte in den kollektiven Alltag einzufügen: „Alles, was wir selber etwa auf dem schweren Wege der Gedanken ersinnen, erfinden oder schaffen, so ins Leben hineinzutragen, daß es so bald als möglich alltätlich und von allen, die nach uns kommen, ebenso ohne selbstschöpferische Gedanken-Operationen benutzt, genossen und aufgenommen werde, wie wir es mit der Uhr in der Westentasche, mit dem Wochenmarkt und der Briefpost und nicht minder und in gleicher Berechtigung mit dem Lehrsatz des Pythagoras machen.“⁷⁸

⁷⁴ Ebd., S. 148, 149.

⁷⁵ Ebd., S. 135, 137, 139.

⁷⁶ Vgl. Jan Assmann, „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, S. 11f.

⁷⁷ Aaron Bernstein, „Ein alltätliches Gespräch“, S. 149.

⁷⁸ Ebd.

„Verdichtung“ ist eine Theorie des kulturellen Gedächtnisses in der modernen Alltagskommunikation und der modernen Lebenswelt. Bernstein stellt den Wochenmarkt als die größere kulturelle Leistung dem Bau der Pyramiden gegenüber, das moderne institutionalisierte Postwesen der archaischen Schillerschen Botenfrau. Die Uhr ist dem Feuerzeug, der Eisenbahn, der Photographie und der Telegraphie zu vergleichen, die als technologische Errungenschaften im Alten eine „Gedanken-Rebellion“ erzeugen, dem sich alle Modernisierung, aller Fortschritt verdanken. Ein erfrischender Optimismus, der Moderne versteht als das bessere, weil schnellere Denken in verdichteten und automatisierten Inhalten und Formen.

Bernstein hat seinem Lob der Modernisierung durch Verdichtung ein Lob der Modernisierung durch Verlust zur Seite gestellt. Im Herbartschen System, in dem nichts verloren geht, bedeutet Verdichtung ja eine Methode, durch „Auslassung“ den Überdruck der Vorstellungsmassen zu mindern. 'Masse' und 'Auslassung' als das Doppelprinzip von Massenhaftigkeit und Verschwendung der Industrieproduktion erläutert Bernstein als ökonomische Grundlage des Kulturfortschritts. Wieder in essayistischer, ganz buchstäblicher „Zuspitzung“ zeigt Bernstein, daß gerade die „verlorene Stecknadel“ Symbol ist für „die Verallgemeinerung der Lebensgenüsse, die Demokratisierung derselben“⁷⁹, die Verschwendung und Verlust einschließt, „denn dieser unausgesetzte Untergang der alten Dinge ist die Grundquelle der Arbeit aller neuen Dinge und all die Arbeit der neuen Dinge ist die Grundsäule unseres Culturlebens.“⁸⁰ Mit einem für die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts recht seltenen Lob der Photographie demonstriert Bernstein, daß die Furcht der Eliten vor der „Verflachung unserer Zeit“ durch „Demokratisierung“ der Künste unangebracht sei. „Durch die Lichtbilder ist der Kunstsinn und das Kunstbedürfniß so tief ins Volk hineingewachsen, daß wir gar nicht mehr im Stande sind, uns in die Zeit zurückzusetzen, wo sie aus Mangel an Befriedigung nicht existierten.“⁸¹ Was der Kunst die Photographie, das sind der Literatur die „Zeitungsblätter“. Die *Gartenlaube*, der Auerbachsche *Volkskalender*, für den Bernstein schreibt, ließen sich anschließen, ebenso die *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, die zu dieser Selbstbeschreibung einer zur Demokratisierung und Massenhaftigkeit ansetzenden Kultur der Moderne das Modell ihres kulturellen Gedächtnisses liefert.

Anders als der Bernsteinsche Optimismus beschreibt Lazarus auch die Risiken dieses kulturellen Verdichtungssystems, in dem auch das „Ausgelassene“ nicht wirklich verloren geht. Einerseits ist die Verdichtung das Mittel um zu verhindern, „daß der Culturmensch nicht allmählich durch den von allen Seiten massenhaft anwachsenden Stoff der Erkenntniß völlig erdrückt wird“ (II, 60). Andererseits können die „ver-

⁷⁹ Aaron Bernstein, „Verlorene Dinge“, in: *Berthold Auerbach's Deutscher Volkskalender auf das Jahr 1862*, S. 121-136; S. 129.

⁸⁰ Ebd., S. 122.

⁸¹ Ebd., S. 134.

dichteten Elemente“ des objektiven Geistes als „formale Bedingungen des geistigen Lebens“ auch „Fesseln“ des kulturellen Fortschritts sein (II, 80). Dann zeigt sich die „lebensvernichtende() Gewalt der Form“: „auch in viel späteren Zeiten und auf viel höheren Stufen der Cultur erleben wir in historischer Zeit denselben wahrhaft tragischen Erfolg der Form [des objektiven Geistes] indem die Gestaltung zur Verhärtung, die Bildung zur Versteinerung wird“ (III, 81).

Diesen Seitengedanken zu Bernsteins Moderne-Optimismus, den Lazarus grundsätzlich teilt, wird Simmel vergrößern zur „Tragödie der Kultur“, die zugleich die Tragödie der modernen Kultur ist. „Zusammendrängung“⁸² heißt die Lazarus'sche „Verdichtung“ bei Simmel, die „Form der Kultur“, „die der Festigkeit, des Geronnen-seins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt.“⁸³ Es ist die „verhängnisvolle Selbständigkeit, mit der das Reich der Kulturprodukte wächst und wächst“, der „Fetisch-Charakter“, den Marx den wirtschaftlichen Objekten in der Epoche der Warenproduktion zuspricht“, der das individuelle Schicksal der griechischen Philosophen bei Steinthal, einem „verdichteten Allgemeinen“ gegenüber, „abgesondert von allen Anderen“ (II, 333, Hervorh. G.v.G.) zu stehen. Bernsteins essayistische Kalenderglosse, Steinthals „Geschichtspsychologischer Versuch“ (II, 279) und Simmels kulturphilosophische Essays beschreiben und umschreiben den „Riß“ zwischen dem Subjektiven und Objektiven und benutzen das Schreiben, das Essayistische, um Kultur doch wieder als „Synthese“⁸⁴ zu rekonstruieren, was Lazarus glaubte seiner neuen Wissenschaft überhaupt auftragen zu können, „die objective Verdichtung des Wissens durch die Geschichte zu einer subjectiven Verdichtung durch den eigenen Denkprozeß zu erheben und jener damit ihre wahre Fruchtbarkeit zu verleihen“ (II, 61).

In Lazarus' Begriff der 'Verdichtung' verdichten oder kreuzen sich die wichtigsten Aspekte des völkerpsychologischen Kulturmodells. Über sein Beispiel, den Bernsteinschen Artikel aus Auerbachs *Volkskalender*, verknüpft Lazarus das Programm der ZVps mit dem Selbstverständnis einer Presse, die im zunehmenden Druck der Wissensmassen, Verdichtungen leisten, Platz für neue Gedanken schaffen und umgekehrt, Alltägliches und Gewohntes wieder verflüssigen, Abgekürztes wieder gewußt und bewußt machen will, Letzteres vor allem, um die unterschiedlichen Grade der Verdichtung, die unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Energiequanten des Denkens im „öffentlichen Bewußtsein“ oder im „Volksg Geist“ einander anzugleichen. Denn das Konzept der „Verdichtung“ vermag zweierlei. Es kann alle materiellen

⁸² Georg Simmel, „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“, in: Georg Simmel, *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays, mit einem Vorwort von Jürgen Habermas*, Berlin 1983, 1986, S. 195ff.

⁸³ Ebd., S. 195.

⁸⁴ Ebd., S. 205.

Ebenen des „objektiven Geistes“, der objektivierten Kultur in einem Prozeß fassen: Wörter, Begriffe, Ideen, Maschinen, Kunstwerke sind in ganz gleicher Weise Produkte der kulturellen Arbeit genannt „Verdichtung“. Und sie vermag Grade im Ergebnis der Verdichtung zu unterscheiden, manche Kulturprodukte sind höher verdichtet als andere, auch für die Völkerpsychologen steht „Dichtung“ ganz oben. Es gibt in einem Volk unterschiedliche Grade der Verdichtung, in der Bildungsschichtung seiner Gegenwart und in der Abfolge seiner Entwicklungsgeschichte. Zuletzt lassen sich unterschiedliche „Volksgeister“ nach den Graden ihrer Verdichtungen unterscheiden: die Möglichkeit, langsamer oder schneller zu denken, begründet historische, innerkulturelle und interkulturelle Unterschiede. Der Maßstab ist unzweideutig: am fortgeschrittensten in der Entwicklung der Menschheit ist der verdichtetste Volksgeist der europäischen Moderne. Zwar besteht die Gefahr der Versteinering und damit des kulturellen Untergangs. Aber das sind nur Risiken eines grundsätzlich ungebrochenen Fortschrittsoptimismus. Keine Frage, das völkerpsychologische Substrat von Kultur, die Nation, und die vom Modernisierungsoptimismus gelenkte Auffassung von der Kulturentwicklung machen zusammen die historische Standortgebundenheit der Völkerpsychologie aus, relativieren ihr Kulturmodell als eines, das eine bestimmte Selbstbezüglichkeit der Moderne um 1860 zum Bezugspunkt einer allgemeinen Kulturtheorie macht. Wie alle Kulturtheorien der Zeit ist auch die ZVps eurozentrisch und Moderne-besessen, sie positiv, andere negativ und wie alle Kulturtheorien ist sie räumlich und zeitlich perspektiviert.

Dabei ist aber eine Besonderheit der Völkerpsychologie, daß ihr auf Moderne bezogenes und von ihr begrenztes Kulturmodell Strukturen freisetzt, die eine neue Fremdwahrnehmung des Kulturellen erst ermöglichen. Um die „Verdichtung“ alle kulturellen Objektivationen umgreifen zu lassen und „Verdichtung“ zu einem Gradmesser der kulturellen Entwicklung machen zu können, ist ein formales und quantifizierendes Denken nötig, wie es Simmel und andere nachträglich als Ergebnis der Modernisierung beschrieben haben. Nicht Inhalt, Qualität, Substanz, sondern Form, Quantität, Beziehung und Wert bestimmen ein Denken, das jenseits der alten Substanz-, Organismus- und Reflexionsmodelle neue Zusammenhangsformen mit ganz neuen Komplexitätsgraden beschreibbar macht. Der Nachbarbegriff zur „Verdichtung“ ist der „Apperzeptions“-Begriff, der Kernprozeß eines in Tätigkeit gezeigten Systems, das es erlaubt, Handlungen, Prozesse und Produkte auf den Ebenen des Individuellen, Sozialen und des Kulturellen als bruchlosen Zusammenhang von Differenzrelationen zu konstruieren. Eine pluralistische Anthropologie der Differenz ist damit ebenso begründet, ohne in Atomismus zu zerfallen, wie eine nicht kontra- sondern intra-soziale Definition des Individuellen. Die konkrete Gestalt dieses Systems, der Synkretismus aus Herbart und Humboldt ist historisch und obsolet, nicht aber seine strukturbildende Wirkung. In ihrer spezifischen Nähe zum publizistischen Pluralisierungsgeschehen und zur publizistischen Pluralisierungsreflexion hat die ZVps

ein Differenzierungstheorem auf den Weg gebracht oder verstärkt, das seitdem, offenbar unumkehrbar, Grundlage von Moderne- und Kulturtheorien geworden ist. Moderne kann wie in der ZVps nicht anders, als sich zum Ergebnis differenzierender Pluralisierungen im Kontext vielfältiger kultureller Differenzen zu bestimmen. Auch die theoretischen Einsprüche dagegen, die nicht wenige sind, bleiben als Einsprüche auf dieses Denken bezogen. Zwei Wissenschaften haben nach der Völkerpsychologie deren Beschreibungsversuche untereinander aufgeteilt, die Soziologie hat die Modernisierung, in ihrem geographischen Zentrum sitzend beschrieben und reflektiert, die Ethnologie hat, diese Modernisierung in ihrer Expansion begleitend, die Kulturen zu Wissenskontexten dieser Moderne gemacht. Heute sind Soziologie und Ethnologie beide Wissenschaften auf der Innenseite der Modernisierung, analysieren unterschiedliche Relationen und Grade auf verschiedenen Ebenen des Regionalen oder des Globalen, und sie bewirken ein auf Differenz, Pluralität und Relations-„Gewebe“ begründetes Denken von Interkulturalität, das ihnen die Anti-Relativisten streitig machen. Oder ist das alles ein Bild, das das Ergebnis moderner kulturwissenschaftlicher Entwicklungen zu stark an einen ihrer Ausgangspunkte, der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* orientiert? Vor allem ist das Bild zu global, denn von ganz unverbrauchter Aktualität ist der schon einmal zitierte Satz aus dem ersten Jahrgang der ZVps:

„Die Gleichheit der Dinge unter irgend einem abstracten Schema zu erkennen ist wahrlich nicht schwer; ihre Verschiedenheit aber und besondere Eigentümlichkeit zu entdecken ist die Aufgabe wissenschaftlicher Arbeit.“ (I, 463)