Apperzeption

Hermann Cohens Literaturwissenschaft

Ingo Stöckmann

Online publiziert: 5. November 2020
© Der/die Autor(en) 2020

Zusammenfassung Der Beitrag rekonstruiert erstmals den 1869 erschienenen Aufsatz »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« des Neukantianers Hermann Cohen. Der in der Fachgeschichte der Literaturwissenschaft unbekannte Text stammt aus Cohens vor-neukantianischer Phase und orientiert sich an der Philosophie Johann Friedrich Herbarts. Unter Rückgriff auf Herbarts Apperzeptionsbegriff, die Mythentheorie Jacob Grimms und das völkerpsychologische Konzept der ›Verdichtung‹ (Moritz Lazarus) entwirft Cohen mit Blick auf die »formalen Elemente«, die der Mythos in der Moderne freisetzt, ein Wissenschaftsprogramm der Literaturwissenschaft, das sich von der philologisch, nationalliterarisch und geistesgeschichtlich orientierten Germanistik des 19. Jahrhunderts distanziert – was den Text in die Genealogie der formalistischen Grundorientierungen des 20. Jahrhunderts einreicht.

I. Stöckmann (✉)

Institut für Germanistik, Vergleichende Literatur- und Kulturwissenschaft, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Am Hof 1d, 53115 Bonn, Deutschland
E-Mail: Ingo.stoeckmann@uni-bonn.de

Apperception

Hermann Cohen's literary studies

Abstract The article reconstructs for the first time the essay »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« (»The poetic imagination and the mechanism of consciousness«) by the Neo-Kantian Hermann Cohen, published in 1869. The text, unknown in the history of literary studies, belongs to Cohen's pre-neo-Kantian phase and is oriented on the philosophy of Johann Friedrich Herbart. With recourse to Herbart's notion of apperception, Jacob Grimm's theory of myth and Moritz Lazarus' folk psychological concept of ›Verdichtung‹ (condensation), Cohen creates with regard to the »formal elements«, released by myth in modernity, a scientific program of literary studies which differs from the philological, national literary and ›Geistesgeschichte‹-based Germanistik of the 19th century. This places the text in the genealogy of the basic formalist orientations of the 20th century.

in Erinnerung an Hermann Korte (1949–2020).

I.

In der Fachgeschichte der Literaturwissenschaft spielt der Neukantianismus keine Rolle. Anders als die philosophischen Ästhetiken Kants, Hegels, Schopenhauers oder das philosophisch-ästhetische *Furioso* Nietzsches hat er keine Spuren in der Konstitution literaturwissenschaftlicher Fragestellungen und Methodenreflexionen hinterlassen. Selbst die nach wie vor randständigen einfühlungsästhetischen und experimentalpsychologischen Positionen, die sich an den zentralen Entwicklungslinien des 19. Jahrhunderts vorbei zur Geltung gebracht haben, sind im gegenwärtigen Wissenschaftsbewusstsein der Literaturwissenschaft präsenter als die Autoren des Neukantianismus.¹ Daran haben weder die breite Erforschung der literaturwissenschaftlichen Fachgeschichte noch die Kulturalisierung historischer Wissenszusammenhänge etwas geändert. Auch die ausgeprägten geltungs- und wertheoretischen Implikationen des Neukantianismus wie seine Selbstverpflichtung auf einen philosophischen Rationalitätstyp, der Aussagen szientifisch fundiert und Fragen der semantisch-propositionalen Kohärenz gesonderte Aufmerksamkeit schenkt, haben der Literaturwissenschaft keine Impulse gegeben. Das ist umso verwunderlicher, als die (germanistische) Literaturwissenschaft von Beginn an eine »paradigmenlose«²

¹ Vgl. zur Einfühlungsästhetik Jutta Müller-Tamm, *Abstraktion als Einfühlung. Zur Denkfigur der Projektion in Psychophysiologie, Kulturtheorie, Ästhetik und Literatur der frühen Moderne*, Freiburg 2005, 214–248; dies., Henning Schmidgen, Tobias Wilke (Hrsg.), *Gefühl und Genauigkeit. Empirische Ästhetik um 1900*, München 2014. Zur empirisch-psychologistischen Ästhetik im Anschluss an Gustav Theodor Fechner vgl. Stephan Nachtsheim, *Kunstphilosophie und empirische Kunstforschung 1870–1920*, Berlin 1984; Christian G. Allesch, *Geschichte der psychologischen Ästhetik*, Göttingen, Toronto, Zürich 1987 und Michael Pauen, »Die Wissenschaft vom Schönen. Kunstpsychologie und die Ästhetik der Moderne«, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 49 (1995), H. 1, 54–75.

² Vgl. Klaus Weimar, »Die Begründung der Literaturwissenschaft«, in: Jörg Schöner (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Wissenschaftsforschung*, Stuttgart 2000, 135–149, hier: 149.

Wissenschaft gewesen ist, die in dem Maße auf die Zufuhr von methodologischen und theoretischen Rahmenkonzeptionen verwiesen ist, wie sie jenseits ihrer historisch-philologischen Herkunftspraktiken selbst über keine entsprechenden Grundlagen verfügt.

Der skizzierte Befund muss allerdings mit Blick auf zwei Konstellationen relativiert werden. Zum einen steht Georg Lukács' Heidelberger Frühwerk in den Jahren 1912 bis 1919 unter dem Einfluss des Neukantianismus. Das in diese Zeit fallende ›Dostojewski-Projekt‹ stellt den Versuch dar, Kunst, philosophische Ästhetik, Ethik und Lebenswelt in einer von Dostojewski angeregten essayistischen Darstellungsweise zu verbinden, sodass die unterschiedlichen Bedeutungswelten zwar streng formal getrennt werden, aber darstellungstechnisch in Beziehung zueinander treten.³ Zum anderen hat sich Heinrich Rickert mit seiner 1899 erschienenen Schrift *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* neben Georg Simmel, Walter Benjamin oder Ernst Cassirer als Kronzeuge einer ersten Kulturwissenschaft erwiesen, die für die Kulturalisierung angestammter literaturwissenschaftlicher und philologischer Fragestellungen von überraschender Relevanz gewesen ist und einen entsprechenden kulturwissenschaftlichen Reformeifer mit erzeugt hat.⁴

Die genannten Konstellationen sind allerdings kaum ausreichend, um von ihnen auf ein mehr als nur episodisches Verhältnis zwischen Literaturwissenschaft und Neukantianismus zu schließen. Auffällig aber ist immerhin, dass beide Konstellationen ihren Rückhalt im südwestdeutschen Neukantianismus finden, also in den wertphilosophischen Konzeptionen Wilhelm Windelbands und Heinrich Rickerts, die – zumindest im Falle Rickerts – kulturwissenschaftliche und kulturtheoretische Implikationen einschließen. Demgegenüber scheint der Marburger Neukantianismus noch ungleich weniger Affinitäten zu ästhetischen Fragestellungen zu besitzen. Seine szientifisch-logizistische Prägung – man denke an Paul Natorp – scheint ein derartiges Verhältnis ebenso verhindert zu haben wie die programmatische Eigengesetzlichkeit des philosophischen Denkens, die im Rückgang auf Kants Erkenntniskritik und in Absetzung von der Philosophie des Idealismus einen grundsätzlichen Verdacht gegen das Ästhetische kultiviert hat. Überhaupt war die sehr spezifische Traditionspflege des Marburger Neukantianismus auf eine konzeptuelle Reinheit bedacht, die das eigene Denken strikt auf die Grenzen der Philosophie und ihrer Geschichte verpflichtet sieht.⁵ Es ist kein Zufall, dass die methodologischen Ursprünge der philosophischen Problemgeschichte im Neukantianismus, bei Wilhelm Windelband

³ Vgl. Georg Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst* [1912–1914], in: Ders., *Werke*, hrsg. Frank Benseler, Bd. 16, Darmstadt, Neuwied 1974; ders., *Heidelberger Ästhetik* [1916–1918], in: Ders., *Werke*, hrsg. Frank Benseler, Bd. 17, Darmstadt, Neuwied 1974. Vgl. dazu Andreas Hoeschen, *Das ›Dostojewski-Projekt‹. Lukács' neukantianisches Frühwerk in seinem ideengeschichtlichen Kontext*, Tübingen 1999.

⁴ Vgl. Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg 1899. Vgl. dazu Friedrich Vollhardt, »Heinrich Rickerts Begriff der ›Kulturwissenschaft‹ und die gegenwärtig geführte Diskussion über die Grundlagen der geisteswissenschaftlichen Disziplinen«, in: Robert Alexy, Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson, Gerhard Sprenger (Hrsg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, mit einer Einleitung von Stanley L. Paulson, Baden-Baden 2002, 373–387 und Andreas Hoeschen, Lothar Schneider, »Zwei klassische Konzeptionen der Kulturwissenschaft: Hermann Paul und Heinrich Rickert«, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 27/1 (2002), 54–72, bes. 61–68.

⁵ Vgl. Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp. Bd. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der ›Marburger Schule‹ als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel, Stuttgart 1986; Bd. 2: *Der Marburger*

und Nicolai Hartmann, zu finden sind.⁶ Ihrer ursprünglichen, gleichermaßen gegen Positivismus und Historismus gerichteten Intention gemäß, der Philosophie ihre »Geschichte als ihr eigenes und wesentliches Thema«⁷ wiederzugeben, richtet sich ihr Blick auf eine gewissermaßen »reine« Problemevolution.

Allerdings gibt es für das Nicht-Verhältnis von Neukantianismus und Literaturwissenschaft auch einen strukturierten Grund. Er liegt in den *theoriegeschichtlichen Grundlagen* beschlossen, aus denen der Marburger Neukantianismus heraus erst wurde, was er ist. Tatsächlich vollzieht sich die intellektuelle und philosophische Sozialisation seines Gründers und prominentesten Vertreters Hermann Cohen nicht im Zeichen Kants, sondern im Zeichen Johann Friedrich Herbarts. Cohens theoretische Referenz ist Mitte der 1860er Jahre die Philosophie Herbarts, wie sie sich Cohen in Gestalt der Völkerpsychologie von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal vermittelte. Bekanntlich ist die Völkerpsychologie nicht nur tief in der herbartianischen Philosophie und Psychologie verankert, auch Lazarus' völkerpsychologische Schlüsselkategorie der »Verdichtung« stellt lediglich eine Überarbeitung des herbartschen Apperzeptionsbegriffs dar.⁸ Auf den ersten Blick gerät Cohen damit in ein unorthodoxes Licht. Spätestens seit der Publikation seines frühen philosophischen Hauptwerks *Kants Theorie der Erfahrung* von 1876 gilt er als Begründer der Marburger Schule.⁹ In Marburg hat Cohen seit seiner 1873 erfolgten Habilitation ganze 39 Jahre zugebracht, nachdem er 1876 die Lehrstuhl-Nachfolge seines Förderers Friedrich Albert Lange, Verfasser einer zweibändigen *Geschichte des Materialismus*, die schon 1866 eine Rückkehr zu Kant nahelegt¹⁰, angetreten hatte. 1912 wurde Cohen emeritiert, da war der Neukantianismus seit gut vier Jahrzehnten nicht nur eine etablierte begriffliche Prägung, sondern ein deutlich wahrnehmbarer Schulzusammenhang mit einem gewissen Institutionalisierungsgrad. Zudem hatte er das Denken zahlreicher in Marburg ausgebildeter Philosophen, darunter Nicolai Hartmann, Paul Natorp und Karl Vorländer, geprägt. Noch Ernst Cassirer war dem Marburger Neukantianismus Cohens eng verbunden; 1899 promovierte er bei

Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule, Basel, Stuttgart 1986.

⁶ Vgl. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1928; Nicolai Hartmann, »Der philosophische Gedanke und seine Geschichte« [1936], in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1957, II, 1–48.

⁷ Hans-Georg Gadamer, »Zur Systemidee in der Philosophie«, in: *Festschrift für Paul Natorp zum siebenzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden gewidmet*, Berlin, Leipzig 1924, 55–75, hier: 56.

⁸ Vgl. Moritz Lazarus, »Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment« [1862], in: Ders., *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, hrsg., mit einer Einltg. und Anmerkungen vers. von Klaus Christian Köhnke, Hamburg 2003, 27–38. Vgl. zum Verhältnis von Völkerpsychologie und Herbartianismus Gerhart von Graevenitz, »»Verdichtung«. Das Kulturmodell der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, *Kea* 12 (1999), 19–57 und Sabine Sander, »Die Rezeption von Herbarts Ästhetik und Apperzeptionstheorie im Kontext der Völkerpsychologie von Moritz Lazarus«, in: Alexandra Schotte (Hrsg.), *Herbarts Ästhetik. Studien zu Herbarts Charakterbildung*, Jena 2010, 27–51.

⁹ Vgl. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871. Vgl. zur Marburger Schule Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994, bes. 134–263.

¹⁰ Vgl. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn 1866.

Hermann Cohen und Paul Natorp über Descartes' *Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*.¹¹

1865 hatte Cohen nach seinem Studium von Philosophie und Philologie in Breslau (1861–1864) und Berlin (1864/65) und nach seiner Promotion in Halle mit einer lateinischsprachigen Dissertation über Kontingenz und Notwendigkeit in der Philosophie der Vorsokratiker¹² Zugang zum Berliner Kreis um Lazarus und Steinthal gefunden.¹³ Die Nähe zum Linguisten Steinthal resultiert aus den strikt völkerpsychologischen Fundamenten von Cohens Dissertation, die die Entwicklung des philosophischen Denkens aus den Mechanismen der Psyche zu erklären versucht. Steinthal vermittelte Cohen unter dem Eindruck der Dissertation eine Publikationsmöglichkeit in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, die seit 1860 in Berlin erschien. Zwischen 1866 und 1869 publizierte Cohen drei umfangreiche und ambitionierte Aufsätze zu Platons Ideenlehre, zur Entstehung mythischer Vorstellungen und zur dichterischen Phantasie, die durch gemeinsame Denkfiguren miteinander verbunden und daher tendenziell im Zusammenhang zu lesen sind.¹⁴ Allerdings war Cohens von enger Übereinkunft geprägte Tätigkeit für Lazarus' und Steinthals Zeitschrift 1869 auch schon wieder beendet. Auf Cohens letzten Aufsatz über *Die dichterische Phantasie und den Mechanismus des Bewußtseins* hatte Steinthal 1869 im Rahmen eines umfänglichen Aufsatzes über *Poesie und Prosa* unter dem Ton freundschaftlicher Sympathie eine recht indignierte und sachlich verständnislose Replik verfasst, die Cohen – dem »jungen Freund« – die »Verschiedenheit

¹¹ Vgl. Ernst Cassirer, *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Marburg 1899.

¹² Vgl. Hermann Cohen, »Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentia doctrinae. Halle 1865«, in: Ders., *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin 1928, I, 1–29. Cohens Dissertation ist ursprünglich eine noch in Breslau angefertigte Preisschrift *Ueber die Psychologie des Platon und des Aristoteles*. 1864 wechselte Cohen nach Berlin zu Friedrich Adolf Trendelenburg, der die kleine Schrift, anders als erhofft, zurückhaltend begutachtete, sodass Cohen entschied, den zur Dissertation umgearbeiteten Text nicht in Berlin, sondern in Halle einzureichen. Vgl. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus* (Anm. 9), 107 und Hinrich Knittermeyer, »Hermann Cohen (1842–1918)/Philosoph«, in: Ingeborg Schnack (Hrsg.), *Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck 1830–1930*, Marburg 1955, V, 13–32.

¹³ Vgl. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus* (Anm. 9), 108ff.; Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, mit einem Nachwort von Robert Welsch, Tübingen 1970, 10–22; Ulrich Sieg, »Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie«, *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 13/1 (2003), 461–483, bes. 461–470 und Frederick Beiser, *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*, Oxford 2018, 22–29. Zu Cohens noch immer tendenziell im Dunkeln liegenden, frühen intellektuellen Prägungen in Breslau und Berlin vgl. Franz Orlik (Bearb.), *Hermann Cohen (1824–1918). Kantinterpret. Begründer der »Marburger Schule«. Jüdischer Religionsphilosoph. Eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg vom 1. Juli bis 14. August 1992*, mit einer Einführung von Reinhard Brandt, Marburg 1992, 11–17.

¹⁴ Vgl. Hermann Cohen, »Die platonische Ideenlehre«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 4/4 (1866), 403–464; ders., »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 5/4 (1868), 396–434; 6/1 (1869), 113–131 und ders., »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 6/2 (1869), 173–263.

unserer Ansichten« vor Augen führte und an entscheidenden Stellen widersprach.¹⁵ Zudem hatte Cohen im selben Jahr intensiv Kant gelesen und ein Jahr später in der zwischen Friedrich Adolf Trendelenburg und Kuno Fischer ausgetragenen Debatte, die sich um das richtige Verständnis von Kants transzendentaler Ästhetik rankte, Stellung für seinen Berliner Förderer Trendelenburg bezogen. Zwar ist Cohen seinen völkerpsychologischen Anfängen auch hier noch erkennbar verpflichtet, wenn er Fischer die »sorgsame Anwendung einer wohlbegründeten psychologischen Methode«¹⁶ nahelegt, aber Cohens Weg führt nach 1871 von der Völkerpsychologie und ihren herbartianischen Grundlagen weg. An die Stelle der Psychologie tritt, vereinfacht gesagt, die Erkenntnistheorie, wie sie in Cohens bereits erwähnter Frühschrift über *Kants Theorie der Erfahrung* thematisch und konsequent zu einem Plädoyer für Kants Erkenntniskritik ausgebaut worden war. Die logisch-szientifische Prägung der Marburger Schule hat hier einen ihrer Rückhalte.

Cohens frühes völkerpsychologisches Intermezzo ist der Forschung, zumal seit dem wieder belebten Interesse an der Entstehung und Institutionalisierung des Neukantianismus¹⁷, nicht entgangen. Allerdings hat die analytisch noch weitgehend unerschlossene Traditionspflege, mit der der Marburger Neukantianismus seine Entstehungsvoraussetzungen reflektiert hat, wenig Aufmerksamkeit für Cohens Frühschriften besessen. Unter dem Gewicht seiner »eigentlichen« Philosophie sind Cohens völkerpsychologisch-herbartianische Anfänge tendenziell unsichtbar geworden.¹⁸ Auch wenn es 1924 noch eine Erinnerung an das sachlich einmal eng

¹⁵ Heymann Steinthal, »Poesie und Prosa«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 6/3&4 (1869), 285–352, hier: 301. Der gesamte zweite Abschnitt unter dem Titel *Mythos und Poesie* des Aufsatzes ist der Kritik Cohens gewidmet; vgl. ebd., 301–314.

¹⁶ Hermann Cohen, »Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer [1871]«, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Bd. 1, 229–275, hier: 271. Der Text ist zuerst erschienen in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 7/3 (1871), 249–296.

¹⁷ Vgl. die initiale Studie von Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a.M. 1986, und die Sammelrezension von Christoph von Wolzogen, »Pünktliche Bilanz? Cohen, Natorp und der Neukantianismus in neuer Sicht«, *Philosophische Rundschau* 35/1&2 (1988), 15–32. Vgl. auch die von Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Ort herausgegebene Reihe *Studien und Materialien zum Neukantianismus*, die seit 1994 erscheint.

¹⁸ Vgl. die wenigen Studien zum Thema von Klaus Christian Köhnke, »»Unser junger Freund« – Hermann Cohen und die Völkerpsychologie«, in: Wolfgang Marx, Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.), *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, Würzburg 2001, 62–77; Sieg, »Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie« (Anm. 13); Christian Damböck, *Deutscher Empirismus. Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830–1930*, Dordrecht 2017, 115–129 und Edgar Scott: »Völkerpsychologie and the Origins of Hermann Cohen's Antipsychologism«, in: *HOPOS. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science* 10/1 (2020), 254–273. Die umfassende Rekonstruktion der Entstehungsvoraussetzungen des Neukantianismus von Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus* (Anm. 17) nimmt von Cohens völkerpsychologischen Frühschriften nur episodisch Notiz. Vgl. ebd., 356 f. und 281 f. Eine Fußnoten-Notiz zu Cohens frühen Schriften findet sich bei Andreas Hoeschen, Lothar L. Schneider, »Herbartianismus im 19. Jahrhundert. Umriss einer intellektuellen Konfiguration«, in: Lutz Raphael, Heinz-Elmar Tenorth (Hrsg.), *Ideen als gesellschaftliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*, München 2006, 447–477, hier: 465. Zu Cohens späterer *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) vgl. die Überlegungen von Stephan Nachtsheim, »Zum zeitgenössischen theoretischen Kontext von Hermann Cohens Ästhetik«, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 62/2 (2010), 142–156, in denen die völkerpsychologisch-herbartianischen Grundlagen der frühen Schriften bezeichnenderweise keine Erwähnung finden. Mehr Aufmerksamkeit finden aus naheliegenden

geknüpfte Verhältnis zwischen Cohen und seinem völkerpsychologischen Mentor Steinthal gibt¹⁹, ist Cohens früher Herbartianismus fast vollständig aus der offiziellen Erinnerungskultur nicht nur der neukantianischen Philosophiegeschichte verschwunden. Wo er noch eine Rolle spielt, ist er Teil der jüdischen Intellektuellen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, vor allem aber Beleg für eine ›Wende‹, die eine eigenständige jüdische Bildungsmorphologie im Zeichen der ›jüdischen‹ Völkerpsychologie in dem Moment beendet, in dem Cohen Anschluss an die Wiederentdeckung Kants findet und damit zudem Exponent gelingender Akkulturationsbemühungen wird.²⁰ Es bedarf nur einer geringfügigen Verschiebung der Perspektive, um im selben Sachverhalt einen »typischen«²¹ Entwicklungsgang zu sehen, der Cohens frühe völkerpsychologische Publikationen davon entlastet, als eigenständige Theoriebemühung gelesen werden zu müssen, da in ihnen nur eine generationelle und später notwendig in den Neukantianismus führende intellektuelle Konstellation zum Ausdruck kommt. Auch die Möglichkeit, Cohens Aufnahme des Lazarus'schen Verdichtungsbegriffs als Interesse an der »kulturellen Prägung aller Erkenntnis« (76) in Kontinuität mit späteren Kulturphilosophien zu deuten, die wie bei Simmel oder Cassirer die kulturelle Seinsweise des Menschen betonen, ändert hieran nichts. Selbst wenn man Cohens völkerpsychologische Schriften nicht vorschnell in die Vorgeschichte des späteren Neukantianismus verbannt, sondern gerade als dessen Vorprägungen deutet, bleiben die Befunde recht unspezifisch. Das betrifft gewisse Denkmotive, die in Cohens Publikationen vor der ›Wende‹ von 1870 ebenso nachweisbar sind wie in den neukantianischen Schriften ab 1871; dazu zählt die Konstruktion Platons als antikem Ahnherr des naturwissenschaftlichen Denkens, die Hochschätzung des jüdischen Monotheismus, eine Tendenz zur heroisierenden Philosophiegeschichtsschreibung, die bereits Cohens ersten Platon-Aufsatz prägt, oder die Bedeutung der Psychologie, die Cohen noch nach 1870 vor allem gegen

Gründen die religionsphilosophischen Affinitäten Cohens zu Steinthal, die für ästhetische Fragen im engeren Sinne aber kaum Aussagekraft besitzen. Vgl. dazu nur Dieter Adelmann, »Heymann Steinthal und Hermann Cohen«, in: Stéphane Moses, Hartwig Wiedebach (Hrsg.), *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, Hildesheim, Zürich, New York 1997, 1–33.

¹⁹ Vgl. Walter Kinkel, *Herman Cohen. Eine Einführung in sein Werk. Mit einem Bildnis*, Stuttgart 1924, 37 ff.

²⁰ So in der Tendenz schon Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig* (Anm. 13), 19f. Zur dominanten Deutung dieser neukantianischen ›Wende‹ vgl. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus* (Anm. 17), 282; Geert Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg 1988, 64; Helmut Holzhey, Wolfgang Röd, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie* (Geschichte der Philosophie, hrsg. Wolfgang Röd, Bd. XII), München 2004, 44; Karl-Heinz Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994, 22–30; Andrea Poma, *The critical philosophy of Hermann Cohen*, transl. by John Denton, Albany 1997, 22 und Winrich de Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976, 29–34. Vgl. zur zwischen Diskriminierung und erfolgreicher Akkulturation verlaufenden Sozialisationsstruktur jüdischer Gelehrter Shulamit Volkov, »Soziale Ursachen des Erfolgs in der Wissenschaft. Juden im Kaiserreich«, *Historische Zeitschrift* 245 (1987), 315–342 und dies., »Juden als wissenschaftliche ›Mandarine‹ im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Neue Überlegungen zu sozialen Ursachen des Erfolgs jüdischer Naturwissenschaftler«, *Archiv für Sozialgeschichte* 37 (1997), 1–18.

²¹ Köhnke, »›Unser junger Freund‹ – Hermann Cohen und die Völkerpsychologie« (Anm. 18), 76.

Friedrich Albert Lange verteidigt.²² Ebenfalls unspezifisch ist der Nachweis, dass Kants Philosophie für Cohen auch schon vor 1870 eine »Schlüsselrolle« besessen hat.²³ Das Argument lebt davon, dass Kant für einen akademischen Philosophen nach 1860 bildungsmorphologisch unerlässlich ist. Dass sich Cohen nach 1870 von seinen herbartianisch-völkerpsychologischen Anfängen nicht explizit distanziert und 1916 durchaus affirmativ auf gewisse Gedanken seiner Frühschriften Bezug nimmt,²⁴ ist zutreffend, verführt allerdings dazu, sie im Licht der späteren Kant-Interpretationen Cohens zu lesen und ihre noch ganz anders gelagerte theoretische Position im Dunkeln zu lassen.

Unter den drei Publikationen, die zwischen 1866 und 1869 in der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* erscheinen, ist der Aufsatz über *Die dichterische Phantasie und den Mechanismus des Bewußtseins* ersichtlich der ambitionierteste und zugleich überraschendste. Nicht nur hebt er sich in seinem frühreifen Ehrgeiz, eingespielte wissenschaftliche Anschauungen als vor-wissenschaftlich zu entlarven, aus den sonstigen frühen Überlegungen Cohens deutlich heraus. Vor allem stellt der 90 Druckseiten umfassende Text den Versuch dar, eine Theorie der »Poesie« und der »Dichtung«²⁵ zu entwerfen, die ihrem Gegenstand allererst den Weg ins wissenschaftliche Zeitalter bahnt. In einer bislang unerschlossenen Weise ist Cohens Aufsatz über *Die dichterische Phantasie und den Mechanismus des Bewußtseins* ein Grundlagentext der Literaturwissenschaft. Dies ist er zumal, als er in methodologischer und theoretischer Hinsicht einen anderen Weg geht, als er aus den Institutionalisierungsprozessen, Forschungsprogrammen und philologischen Praktiken der Germanistik im 19. Jahrhundert vertraut ist.²⁶

II.

Man muss zur Bestätigung der These den Kontext berücksichtigen, in dem Cohens Aufsatz 1869 steht. 1866, dem Jahr von Cohens erster völkerpsychologischer Publikation, hatte Steinthal im Editorial des vierten Heftes der *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* eine überraschende Wendung der Völkerpsychologie in die Wissenschaftsgeschichte angeregt und Beiträge eingefordert, die sich mit den »allgemeinen Gesetzen der Bildungsgeschichte der Wissenschaft«²⁷ beschäftigen. Wie überraschend dieses Projekt einer »Geschichte der Wissenschaft« ist, ist in Steinthals Sorge zu spüren, dass Sache und Begriff dieser noch zu schreibenden Ge-

²² Vgl. Sieg, »Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie« (Anm. 13), 482.

²³ Damböck, *Deutscher Empirismus* (Anm. 18), 115.

²⁴ Vgl. die entsprechenden Belege ebd., 121 f.

²⁵ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 215 und 197.

²⁶ Vgl. Klaus Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*, Paderborn 2003, 257–348; Jürgen Fohrmann, Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), *Von der gelehrten zur disziplinären Gemeinschaft*, Stuttgart 1987 (DVjs-Sonderheft) und dies. (Hrsg.), *Wissenschaft und Nation. Studien zur Entstehungsgeschichte der deutschen Literaturwissenschaft*, München 1991.

²⁷ Heymann Steinthal, »Zur Geschichte der Wissenschaft«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 4/1 (1866), 133–138, hier: 134.

schichte dem »Leser« der Zeitschrift möglicherweise »völlig fremd klingen« (133). Diese »Fremdheit« versucht Steinthal mit dem objektiven Gang der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert zu entkräften, in denen sich der »neue wissenschaftliche Geist [...] am entschiedensten und in entwickeltester Gestalt« (ebd.) niedergeschlagen habe. Demgegenüber befinden sich die »historischen Wissenschaften« (ebd.) in einer gewissen Verspätung, weil sie »diesen Geist« allererst auf sich zu übertragen haben. Diese Übertragung setze zweierlei voraus: zum einen »eine ausgedehnte Bekanntschaft und Vertrautheit mit den Thatsachen und Gesetzen der einzelnen naturwissenschaftlichen Disciplinen« (ebd.), zum anderen eine »möglich tiefste Einsicht in die Methode« und »Denkweise der Naturforschung« (ebd.). Entsprechend wird das vierte Heft der Zeitschrift mit einem Beitrag Emil Wohlwill's über *Die Entdeckung des Isomorphismus* eröffnet. Der Text stellt eine »Studie zur Geschichte der Chemie«²⁸ dar und soll künftigen Beiträgen als Muster für entsprechende Studien aus dem Feld der »historischen Wissenschaften«²⁹ dienen. Aufschlussreicherweise ist es Steinthal selbst, der dieser Anregung folgt. Sein Editorial verspricht den Versuch, »einige Analogieen zu der dargelegten Entwicklung aus der Geschichte der Sprachwissenschaft aufzusuchen« (134), um damit »Andere« zu ermuntern, »aus der Geschichte ihrer Wissenschaft ebenfalls Analogieen [zu] suchen« (ebd.). »Dies«, so Steinthal, »dürfte wohl der Weg sein, auf dem wir hoffen dürfen allgemeine Gesetze der Bildungsgeschichte der Wissenschaft zu finden« (ebd.).

Cohen hat diese Bemühungen um die Wissenschaftsgeschichte unverzüglich aufgenommen und sich dabei auf das völkerpsychologische Schlüsselkonzept der »Verdichtung« bezogen. Der Begriff lag spätestens seit Beginn der 1860er Jahre bereit³⁰ und nutzte Herbart's Argument, dass die »Empirische Psychologie [...] von der Geschichte des Menschengeschlechtes gar nicht getrennt werden [darf]«³¹ und die »Psychologie immer einseitig [bleibt], so lange sie den Menschen als alleinstehend betrachtet«³², dazu, den individualpsychologischen Apperzeptionsbegriff seiner Psychologie auf kulturelle Sachverhalte auszudehnen. Unter »Verdichtung« bzw., wie die Analogie zur herbart'schen Psychologie heißt: »*Verdichtung der Vorstellungen*«³³, ist ein die gesamte menschliche Kulturgeschichte durchziehender, sozialpsychologischer Prozess zu verstehen, »in dem Begriffe und Begriffsreihen, welche in früheren Zeiten von den begabtesten Geistern entdeckt, von wenigen kaum erfaßt und verstanden, doch allmählich zum ganz gewöhnlichen Gemeingut ganzer Classen, ja der gesammten Masse des Volkes werden können« (ebd.). Verdichtung ist, vereinfacht gesagt, die herbart'sche Apperzeption als *Entwicklungsgesetz der Kultur*. So wie sich

²⁸ Emil Wohlwill, »Die Entdeckung des Isomorphismus. Eine Studie zur Geschichte der Chemie«, *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 4/1 (1866), 1–67.

²⁹ Steinthal, »Zur Geschichte der Wissenschaft« [1866] (Anm. 27), 133.

³⁰ Vgl. Lazarus, »Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment« [1862] (Anm. 8).

³¹ Moritz Lazarus, »Ueber den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie« [1851], in: Ders., *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, hrsg., mit einer Einltg. und Anmerkungen vers. von Klaus Christian Köhnke, Hamburg 2003, 3–25, hier: 24.

³² Moritz Lazarus, »Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit« [1883/1862], in: Ders. (Anm. 31), 39–129, hier: 51.

³³ Lazarus, »Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment« [1862] (Anm. 8), 27.

im Individualbewusstsein fortwährend neue Vorstellungen mit den apriorischen, d. h. bereits gegebenen Vorstellungen zu »Complexionen« bzw. »Verschmelzungen«³⁴ verbinden, so erscheint in der »Entwicklung des Geistes«³⁵ insofern »die frühere Arbeit in der gegenwärtigen verwerthet« (30), als die verdichteten und »geläufig gemachten« (ebd.) »Begriffsmassen« (29) die Bedingung für die Aufnahme neuer »Begriffsmassen« darstellen. Cohens Überlegungen über *Die dichterische Phantasie und den Mechanismus des Bewußtseins* ruhen auf dieser Verbindung von herbartischem Apperzeptions- und völkerpsychologischen Verdichtungsbegriff, suchen aber bezeichnenderweise den Anschluss an die apperzeptionstheoretischen Grundlagen der herbartianischen Psychologie.³⁶ Ausdrücklich heißt es, dass die einzige »Antwort«³⁷ auf alle gestellten Fragen die »Apperception« (ebd.) ist. Sie stellt jenes »psychologische Gesetz« dar, »das für alle Vorstellungen gelten muss« (ebd.). Noch 1885, in der zweiten Auflage seiner initialen neukantianischen Schrift über *Kants Theorie der Erfahrung*, hatte Cohen die »Herbartsche Theorie der Ableitung der psychischen Erscheinungen aus den Vorstellungen« als »die größte That der Psychologie, nach der Kant'schen Entdeckung der transcendentalen Aesthetik«³⁸, bezeichnet.

Cohens bekenntlicher Herbartianismus des Jahres 1869 macht nicht nur deutlich, dass die Frage, ob Cohens frühe völkerpsychologische Schriften in der Kontinuität mit dem späteren Neukantianismus Marburger Provenienz stehen, deren theoriegeschichtliches Fundament verfehlt. Cohens theoretische Referenz ist bis zu Beginn der 1870er Jahre, wie erwähnt, Herbart. Neben expliziten Bezugnahmen auf Herbart³⁹ finden sich zahlreiche nicht ausgewiesene, im Kontext der Völkerpsychologie aber eindeutig zu identifizierende Herbart-Referenzen; das betrifft das Verhältnis von Hemmung und »Verschmelzung«⁴⁰, die Gesetze der »Apperception« (200 f.), das Verhältnis von »Apperception« und »Complication« (213), den Mechanismus der »Strebung« (216), die Lehre von der »Schwelle des Bewußtseins« (226) und Herbarts grundlegende Ansicht, dass Vorstellungen »niemals das Resultat einer einfachen Erregung« sind, sondern »allein durch die *Verbindung mehrerer Empfindungen* entstehen« (222).

³⁴ Vgl. Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster synthetischer Theil* [1824], in: Ders., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, 19 Bde., hrsg. Karl Kehrbach, Langensalza 1890, V, 177–434, 279 und 293 f.

³⁵ Lazarus, »Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment« [1862] (Anm. 8), 30.

³⁶ Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig* (Anm. 13) spricht fälschlicherweise von »Assoziationstheorie« (19), wie sie im Kreis um Lazarus ausgebildet worden sei.

³⁷ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 201.

³⁸ Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2., neubearb. Aufl., Berlin 1885, 108 (m. Hervorh.).

³⁹ Vgl. Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 182 und 220. Eine weitere theoretische Referenz aus dem Feld der »Herbartianer« ist Wilhelm Drobischs »empirische Psychologie« (181). Vgl. Wilhelm Drobisch, *Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode*, Leipzig 1842.

⁴⁰ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 199 f. und 217.

III.

Herbarts Psychologie stellt in der um 1800 noch jungen Geschichte der Disziplin einen Neuansatz dar. Das betrifft in der Hauptsache die Distanz zur traditionellen Vermögenspsychologie. In ihren Grundlagen auf Aristoteles zurückgehend, hatte die philosophische und anthropologische Tradition die Seele lange Zeit als Summe eigenständiger ›Vermögen‹ gedacht, die als Substanzen bzw. angeborene seelische Fähigkeiten (*facultas*) einer zielgerichteten Verwirklichung (*potentia*) entgegenstreben.⁴¹ Noch das Kantische Erkenntnisssystem ruht in seinen Grundlagen auf den Vermögen des Denkens, Wollens und Fühlens, wie sie sich nach unterschiedlichen Systematisierungen durch Wolff, Baumgarten, Sulzer und Mendelssohn herausgebildet hatten.⁴² Herbarts Kritik betrifft den Umstand, dass die Vermögenspsychologie obere und untere Seelenteile unterscheidet; darin ist sie noch ganz dem alteuropäischen Denken in hierarchischen Substanzen verpflichtet, ohne dass der dynamische Zusammenhang dieser Substanzen beschreibbar wäre. Dies gelingt Herbart zufolge nur im Kontext einer *nicht mehr substanzialistischen* Psychologie, die das Denken, Fühlen und Wollen als unterschiedliche, ihrer Herkunft nach aber strukturell gleichartige *Momente der Vorstellungsaktivität* fasst. Insofern trennt sich die herbartianische Psychologie auch von den transzendentalphilosophischen Prämissen Kants, bleibt aber der durch Kant aufgegebenen Problemstellung, wie die Einheit des Bewusstseins zu denken ist, verbunden. In dieser Trennungsbewegung, die Kant auf verwinkelte Weise beerbt und erst mit Hermann von Helmholtz und Wilhelm Wundt zu einem vorläufigen Abschluss gelangt, liegen die Fundamente einer ausschließlich *psychologisch begründeten Psychologie*. Bekanntlich hatte Kant noch eine Verschränkung von Seelenlehre und Transzendentalphilosophie betrieben und auf diesem Weg eine jeder Erkenntnis vorausliegende, epistemologische Letztbegründung behauptet, die in den apriorischen Strukturen der ›reinen‹ Vernunft und ihrer Kategorien verankert ist. Einheit, Synthese, Ordnung des Mannigfaltigen in der Seele leistet der Verstand in einem spontanen Akt, weil die Sinne selbst zu keiner Synthese finden und beziehungslos bleiben. Während das »empirische Bewußtsein«, so Kant, an »sich zerstreut und ohne die Beziehung auf die Identität des Subjekts« bleibt, leistet die ›reine‹ Apperzeption jene »transzendente Einheit [...], durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird«.⁴³

Herbarts Vorbehalte treffen diese Voraussetzungen in zwei Hinsichten. Zum einen betont Herbart die immanente Dynamik des seelischen Geschehens. Seine Prozessualität verweist darauf, dass ihm Zeit nicht als defizienter Modus gegenübersteht. Vielmehr *sind* die Strukturen und Prozesse des Seelenlebens selbst konstitutiv zeitlich. In seinem 1816 erschienenen *Lehrbuch zur Psychologie* hatte Herbart im Rah-

⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Schriften zur ersten Philosophie, übers. und hrsg. von Franz F. Schwarz, bibliogr. erg. Aufl., Stuttgart 1984, 1047b–1051a.

⁴² Vgl. Klaus Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19. Jahrhundert. Entstehung und Problemgeschichte*, Freiburg, München 1993, 72 ff.

⁴³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781], in: Ders., *Werkausgabe: Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Wilhelm Weischedel, Zürich 1977, III/1, 137.

men eines neuartigen psychogenetischen Ansatzes gefordert, dass die Psychologie ihr »Augenmerk« auf ein »zeitliches Geschehen«⁴⁴, d. h. auf »die wechselnden Zustände« des Seelischen zu richten habe, weil nur »[d]iese (nicht aber jene Vermögen) [...] unmittelbar [erfahren]« (302) werden. Zum anderen richtet sich Herbarts Interesse auf die Grundelemente des Seelischen – die Vorstellungen und ihre Zustände –, deren Analyse die vermögenspsychologischen Begriffe bislang verstellt hatten. Auch in dieser Hinsicht markiert Herbarts »aktualistischer« Seelenbegriff einen Neubeginn, weil er es gestattet, dem beständigen Fluss von psychischen Grundelementen auf der Spur zu sein, die sich immer nur situativ zu komplexen seelischen Gebilden verbinden. Ihre Synthese erfolgt nicht mehr unter Bezug auf die *a priori* gegebenen Garantien der transzendentalen Einheitsform, sondern nur mehr mit den Mitteln einer von Vorstellung zu Vorstellung voranschreitenden Aktualität. Wenn es in Herbarts Psychologie noch eine Größe von transzendentelem Rang gibt, dann liegt sie in der *Prozessualität* des seelischen Lebens, d. h. in einer auf tautologische Weise in sich selbst eingeschlossenen Transzendentalität.

Es gehört zu den Schwierigkeiten einer im beschriebenen Sinne aktualistischen Psychologie wie der Herbarts, dass sie ausgerechnet auf einen eigentümlich unbewegten Seelenbegriff gegründet wird. Während Herbart das »Ich« als raum-zeitliche, der Entwicklung unterliegende Realität denkt, konzipiert er die Seele analog zum leibnizschen Monadenbegriff als »Reale«⁴⁵. Demzufolge ist die Seele eine ausdehnungslose, unveränderliche und von Raumbestimmungen freie Substanz. Ihre einzige »Tendenz« besteht in ihrer Selbsterhaltung, die aber ohne Tendenz, d. h. ohne Zustandsveränderung ist. Dynamisiert wird diese unbewegte Realität durch sinnesreizbasierte Wahrnehmungen, die gegensätzliche Kräfte freisetzen und als Entgegensetzungen erfahren werden. Insofern setzt Herbart seinen aktualistischen Seelenbegriff der Psychologie nicht axiomatisch voraus. Ihr Aktualismus resultiert vielmehr aus den zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebenen Vorstellungen, die sich, an sich ohne Richtungsimpuls und inaktiv, affizieren und als *Kräfte* in ein relationales Verhältnis zueinander setzen. »Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen.«⁴⁶ Auf der Grundlage eines Kontinuums zu- und abnehmender Intensitäten treten die Vorstellungen zu einem bestimmten Zeitpunkt in einen partiellen oder vollständigen Widerstreit ein, sodass die Zustände des Bewusstseins immer neue und andere Kräftekonstellationen bilden. Das »Bewußtseyn«, so Herbart, ist die »Gesamtheit des jedesmal gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellens.«⁴⁷ Damit besitzen die Vorstellungen nicht an sich eine Bestimmtheit als widerstreitende Intensitäten, wie auch die Gegensätzlichkeit der Vorstellungen kein natürliches Prädikat dieser Vorstellungen

⁴⁴ Johann Friedrich Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie, Text der 1. Ausg. 1816 mit Beifügung der Abweichungen der 2. Ausg. 1834*, in: Ders., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, 19 Bde., hrsg. Karl Kehrbach, Langensalza 1891, IV, 295–436, hier: 305.

⁴⁵ Johann Friedrich Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Theil* [1825], in: Ders., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, 19 Bde., hrsg. Karl Kehrbach, Langensalza 1892, VI, 1–338, hier: 198 f.

⁴⁶ Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* [1816/21834] (Anm. 44), 369.

⁴⁷ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster synthetischer Theil* [1824] (Anm. 34), 294.

selbst ist; vielmehr ist beides nur das Produkt einer differenziellen Bezüglichkeit, die die Vorstellungen in ein zeitpunktbezogenes Verhältnis zueinander setzt:

»Daß unter mehrern, einander entgegengesetzten Vorstellungen die Hemmung *gegenseitig* seyn, folglich die Objecte *sämmtlich* in gewissem Grade verdunkelt, und die Thätigkeiten des Vorstellens in eben dem Grade in Strebungen verwandelt werden müssen: dies leuchtet so unmittelbar ein, daß der Beweis überflüssig seyn würde. [...] Dieser Gegensatz ist [...] kein Prädicat weder der einen noch der andern, einzeln genommen; sondern eine *formale Bestimmung, welche nur in Beziehung auf beyde zusammen genommen, Sinn und Bedeutung hat*« (277 f.; m. Hervorh.).

Das gesamte Aktualitätsgeschehen des seelischen Lebens beruht auf dem wichtigsten Theorieelement der herbartianischen Psychologie, den Prozessen und Gesetzen der »Apperzeption«⁴⁸. Unter Apperzeption ist der Umstand zu verstehen, dass sich das Bewusstsein immer in einer konstitutiven Achronie befindet, weil in ihm von Zeitstelle zu Zeitstelle *zugleich* aktuelle, inaktuell werdende und inaktuell gewordene, aber in das Bewusstsein zurückdrängende Vorstellungen und »Complexionen« von Vorstellungen gegeben sind.⁴⁹ Insofern ist die Apperzeption diejenige Modalität, in der das Bewusstsein seine Einheit findet: nicht als apriorische Einheit des transzendentalen Bewusstseins⁵⁰, sondern nur als von Moment zu Moment voranschreitende Synthese von aktuellen und älteren, apriorischen und aposteriorischen Vorstellungen, die nach bestimmten und berechenbaren »Hemmungssummen« und »Hemmungsverhältnissen«⁵¹ zeitpunktbezogene Verhältnisse eingehen:

»Es lässt sich [...] erkennen, daß, nachdem eine beträchtliche Menge von Vorstellungen in allerlei Verbindungen vorhanden ist, jede neue Wahrnehmung als ein *Reiz* wirken muss, durch den einiges gehemmt, anderes hervorgerufen und verstärkt, ablaufende Reihen gestört oder in Bewegung gesetzt, und

⁴⁸ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Theil* [1825] (Anm. 45), 140. Vgl. auch ders., *Psychologische Untersuchungen. Zweiter Theil* [1840], in: Ders., *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, 19 Bde., hrsg. Karl Kehrbach, Langensalza 1906, XI, 177–381, hier: 371 ff. und Art. »Apperzeption, transzendente«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Darmstadt 1971, I (A–C), 451–455, hier: 454.

⁴⁹ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster synthetischer Theil* [1824] (Anm. 34), 279 und 293 f. Die Verschmelzung der reaktualisierten Vorstellungen mit den jeweils aktuellen Vorstellungskomplexen nennt Herbart »Vereinigung«, unterscheidet aber zwei Formen: Verbinden sich entgegengesetzte Vorstellungen zu einem Vorstellungskomplex, handelt es sich um eine »Complication«; verbinden sich gleichartige Vorstellungen, handelt es sich um eine »Verschmelzung« (ebd., 308 f.). Vorstellungen, die aus unterschiedlichen Sinneswahrnehmungen stammen und zusammentreffen, nennt Herbart »Complexionen«. Vgl. auch Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* [1816/21834] (Anm. 44), 371.

⁵⁰ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781] (Anm. 43), 137.

⁵¹ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster synthetischer Theil* [1824] (Anm. 34), 282 und 288 ff. Vgl. ders., *Lehrbuch zur Psychologie* [1816/21834] (Anm. 44), 371 sowie zur Berechnung von Hemmungssummen und Hemmungsverhältnissen für den komplizierten Fall der Apperzeption Herbart, *Psychologische Untersuchungen. Zweiter Theil* [1840] (Anm. 48), 373–381 und Gerhard Benetka, *Denkstile der Psychologie. Das 19. Jahrhundert*, Wien 2002, 39 f.

diese oder jene Gemüthszustände veranlasst werden. [...] Dabei wird die *neue Wahrnehmung den älteren Vorstellungen angeeignet*, und zwar auf eine Weise, wobei sie, nachdem der erste Reiz gewirkt hat was er konnte, sich ziemlich leidend verhalten muss, weil die älteren Vorstellungen schon wegen ihrer Verbindungen unter einander bei weitem stärker sind, als die einzelne, die eben hinzukommt.«⁵² »Die appercipirende Vorstellungsmasse kann nicht aus neuen, noch in wenigen Verbindungen befindlichen Vorstellungen bestehen; nur in den vielfach zusammengefloßenen und durch einander verstärkten Totalkräften wird man sie suchen dürfen.«⁵³

Es wäre zu einfach, Bestimmungen dieser Art nur als Beitrag zur Konsolidierung einer Disziplin zu verstehen, die sich aus der langwährenden Umarmung durch die Philosophie befreit und bei Herbart in den Rang einer eigenständigen Wissenschaft erhoben wird. Die spätere Fachgeschichtsschreibung der Psychologie wird Herbart aus diesem Grund als Gründerfigur institutionalisieren.⁵⁴ Dennoch muss man die zitierten Formulierungen auf ein größer dimensioniertes Problem beziehen. Spätestens mit dem Brüchigwerden der transzendentalen Einheitskategorien Kants war der menschliche Weltzugang und die Frage, wie die Einheit des Bewusstseins nach Kant zu denken ist, zu einem prekären erkenntnistheoretischen Problem geworden. Insofern steht Herbarts Psychologie im Kontext einer weitreichenden anthropologischen und epistemologischen Transformation, die seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert und zugespitzt im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts das erkenntnistheoretische Risiko auf sich nimmt, das Weltverhältnis des Menschen fortan in arbiträren, indirekten, nicht analogen, jedenfalls im weitesten Sinne intermittierenden Zugangsbedingungen zu fundieren. Spätestens mit Herbart sind alle Vorstellungen lediglich Zeichen, innerpsychische »Bilder« für »Vorgestelltes«⁵⁵, Umwandlungsgrößen gewissermaßen, die die realen Phänomene in die Aktivität innerer Zustände »umrechnen«. Sie bilden wechselnde Bedingungen für die Auffassung der realen Phänomene, aber weder ist eine materiale Analogie zwischen Innen und Außen zu denken, noch ein Abbildungsverhältnis, das die Realität nach dem Muster einer analogen Reproduktion in der Seele zur Darstellung bringt. Es gibt bei Herbart keine Übertragungskausalität, die auf einem isomorphen Verhältnis von Repräsentierendem und Repräsentiertem, von Innen und Außen beruhte. In einer Serie von Verschiebungen,

⁵² Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie* [1816/21834] (Anm. 44), 382 (m. Hervorh.).

⁵³ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Theil* [1825] (Anm. 45), 146.

⁵⁴ Vgl. Theodor Ziehen, *Das Verhältnis der Herbart'schen Psychologie zur physiologisch-experimentellen Psychologie*, Berlin 1900, 71: »Wer sich mit der Geschichte der Psychologie beschäftigt, wird sich etwa ebenso eingehend mit Herbart beschäftigen müssen wie die Geschichte der Physik mit Newton oder die Geschichte der Botanik mit Linné.«.

⁵⁵ Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster synthetischer Theil* [1824] (Anm. 34), 257. Vgl. zur philosophisch-psychologischen Vorgeschichte des Vorstellungsbegriffs, der eine Übertragung des Leibniz'schen Begriffs der *perceptio* darstellt, die ältere Studie von Carl Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs »Vorstellung« von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, Berlin (Diss.) 1911, 19 und 24–43 und Art. »Vorstellung«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Basel 2001, XI (U–V), 1227–1246, hier: 1228–1233.

die von Modellen analogischer Repräsentation und ikonisch gesicherter Abbildlichkeit über eine wachsende Internalisierung ›mechanisch‹-psychischer Vergegenwärtigung bis hin zur radikalen Arbitrarisierung nurmehr zeichenhafter Weltkontakte führt, stellt sich die Frage nach dem Weltverhältnis des Menschen damit neu und anders als zuvor.⁵⁶ Herbart's Apperzeptionsbegriff trägt diese Last, insofern Welt-sachverhalte unter Bezug auf apriorische Vorstellungen, die im Bewusstsein bereits gegeben sind, als aposteriorische Vorstellungen eingefügt und damit prinzipiell ›erkannt‹ werden können. Mag jede Vorstellung nur ein repräsentationales »Bild« der äußeren Sachverhalte sein, und mag jede *neue* Vorstellung auch neu sein, sie trifft auf einen Kontext apriorischer (früherer) Vorstellungen, die die neuen Vorstellungsmassen insofern integrieren, als sich ihre Vorstellungsmerkmale ähnlich zu denen der apriorischen Vorstellungsmerkmale verhalten. Dass die Welt dem Bewusstsein fremd werden könnte, wie es die Zeit um 1900 fürchtet, schließt die Herbart'sche Apperzeption aus.

IV.

Cohens Bezugnahmen auf Herbart sind von diesen epistemologischen Erwägungen unberührt. Sie rechtfertigen sich allein durch das theoretische Interesse, das Cohen in seinen Überlegungen zur »dichterischen Phantasie«⁵⁷ verfolgt. Es geht ihm, wie der Titel des Textes in seiner uneindeutigen konjunkionalen Fügung nicht hinreichend expliziert, gerade *nicht* um das komplementäre Verhältnis von »dichterischer Phantasie« und dem »Mechanismus des Bewußtseins«, sondern um die *Substitution* der »dichterischen Phantasie« *durch* das »allgemeine psychologische Gesetz« der »Apperception« (201). Man darf an dieser Stelle die erhebliche polemische Energie des Textes nicht übersehen. Zwar zielt er auf eine psychologische Begründung der Poesie als wissenschaftlichem Gegenstand, aber der studierte Philologe Cohen betreibt nicht zuletzt eine scharf gerandete Diskurskritik der Philologie. Sie erscheint ihm in dem Maße, wie sie in Kategorien wie »Phantasie« und »Schöpfung« den »Ursprung« der »Poesie« (173) zu erfassen glaubt, als Ausdruck reiner »mythischer Naivetät« (ebd.). Wenn Steinthal im zitierten Editorial eine Wendung in die »Geschichte der Wissenschaft« und eine »tiefste Einsicht in die Methode« der unterschiedlichen wissenschaftlichen »Disziplinen«⁵⁸ postuliert hatte, dann verknüpft Cohen im Blick auf die Philologie zwei theoretische Impulse des entsprechenden Forschungsprogramms miteinander. Zum einen vergrößert sich die geforderte »tiefste Einsicht in die Methode« (ebd.) der Philologie zu einer *grundlagentheoretischen Kritik* ihrer angestammten methodologischen und begrifflichen Instrumentarien, indem sie die logischen und formalen Bedingungen ihrer Begründung transparent macht. Zum anderen verlässt Cohen den engeren Bereich einer Wissenschaftsge-

⁵⁶ Vgl. Albrecht Koschorke, »Wissenschaften des Arbiträren. Die Revolutionierung der Sinnesphysiologie und die Entstehung der modernen Hermeneutik um 1800«, in: Joseph Vogl (Hrsg.), *Poetologien des Wissens um 1800*, München 1999, 19–52.

⁵⁷ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 173.

⁵⁸ Steinthal, »Zur Geschichte der Wissenschaft« [1866] (Anm. 27), 133.

schichte der Philologie, um an die Stelle ihrer »mythischen Naivetät« eine dem »gebildeten Geist«⁵⁹ der Moderne adäquate Theoriestruktur zu setzen. Cohens Kritik der »dichterischen Phantasie« und der »Schöpfung« stellt die *Neubegründung der Philologie als Literaturwissenschaft* dar. Sie erfolgt bezeichnenderweise unter Bezug auf die »inhaltigen« und die »formalen« (225) Elemente der Poesie.

Tatsächlich erscheint die Philologie dem programmatisch modernen Bewusstsein Cohens als Gegenwelt, die nicht nur inadäquate Begriffe zur Konstitution ihres Gegenstandes in Umlauf gebracht hat, sondern die zudem für die *tropischen* Verfahren blind ist, denen sich ihre Begriffe verdanken. Im Kern handelt es sich bei den Instrumentarien der Philologie um eine mythische Sprache der »Vertretungen und Verhüllungen« (173), die ihre eigentlichen Begriffe und Verfahren »dunkel« werden lässt. »Die Frage nach dem Ursprung der Poesie«, so Cohen,

»gehört zu den anziehendsten im Bereiche der *Culturgeschichte*, aber, wie jede Frage nach dem *Ursprung*, zu den schwierigsten. Die Keime der dichten Production, die Anfänge der *dichterischen Form der Vorstellungen* sind, wie alle Elementarbildungen, schwer aufzufinden, schwer als solche zu erkennen; und wer einmal auf den Proceß der *Zerlegung* eingegangen ist, der wird schwerlich bei irgend welchen einfachen Formen stehen bleiben. [...] Nicht nur auf den Gemeinplätzen der modernen Bildung, auch innerhalb der gelehrten Fachgenossenschaft hat sich die energische Einsicht noch nicht befestigt, daß in *keinem Denkprocesse*, welches Ansehen er immer habe und wie dunkel auch sein Ursprung sei, eine *Schöpfung* gegeben sein könnte. [...] Aber um diesen Punct gerade dreht sich aller Streit: daß die *Erklärung psychischer Erscheinungen nicht gesucht werde in der Subsumtion derselben unter das bequeme Dach eines Gattungsbegriffes*, sondern daß die *psychischen Processe selbst aufgelöst werden in ihre elementarsten Formen, in die einfachsten Vorgänge des Bewußtseins*« (173 und 182).

Das Zitat macht deutlich, dass Cohens Vorbehalte streng genommen in zwei Richtungen weisen. Zunächst erweist sich die »Phantasie« am Leitfaden einer schon von »Herbart« ausgesprochenen und von Cohen zustimmend zitierten Kritik »oberster Gattungsbegriffe« (183) als Kategorie, die die »psychischen Processe« der Analyse und der »Zerlegung« (173) in ihre »elementarsten Formen« (182) entreißt.⁶⁰ Gattungsbegriffe wie »Phantasie« oder »Schöpfung«⁶¹ erweisen sich als »falsche« Transzendentalien, die analytisch unbegriffene Prozesse unter einen Begriff subsumieren, anstatt das »Culturgebiet« der »Poesie« (182) für seine »vollständige Auflösung [...] in die ursprünglichen Processe« (181), die in ihm wirken, freizugeben. Zum zweiten

⁵⁹ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 173.

⁶⁰ Cohen bezieht sich an dieser Stelle auf Herbarts wiederholt formulierte Kritik der Seelenvermögen, die die empirische Psychologie als unspezifische und unanalytische Gattungsbegriffe zurückweisen muss. Vgl. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Theil* [1825] (Anm. 45), 198: »Ueberall werden die obersten Gattungsbegriffe mit der größten Dreistigkeit hingestellt; allein überall fehlt die Achtsamkeit auf das Specielle, und die genaue Beschreibung des Einzelnen; und doch ist es eben dies, worauf in einer empirischen Wissenschaft alles ankommt!«.

⁶¹ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 173.

ist das Sprechen der Philologie um Substitute – »Vertretungen« (173) – und Metaphern – tropische »Verhüllungen« (ebd.) – herum organisiert, die die Literatur im »Cultus des Genies« (184) und im Namen der »Phantasie« auf eine »falsche Substanz« und eine »untergeschobene psychologische Kategorie« (183) gründen. Noch Schiller »verschiebt« im Blick Cohens »unter der Hand« den »Ursprung« (178) der Poesie in einen »Mythos« von den »Eingebungen eines Gottes«. Weil auch Schiller den »psychischen Process« der »Apperception« »nicht [kennt]«, muss er den »im Grunde gleichen Mythos hegen und für eine wissenschaftliche Erklärung halten« (ebd.).

Auch der Blick auf Schiller hat eine argumentative *und* eine polemische Funktion. Er soll deutlich machen, dass die Sprache der tropischen »Vertretungen« kein Relikt »mythischer Naivetät«, sondern der Mythos des »gebildeten Geistes« (173) der Moderne selbst ist. Bis in die Moderne hinein ersinnt die Philologie eine Serie immer anderer »Vertretungen«, die über dem eigentlichen »psychischen Mechanismus« der »dichterischen Tätigkeit« fortwährend metaphorische Substitutionen, d. h. Elemente einer τροπή, einer *Wendung*, errichten und damit den Grund der Poesie besiedeln. Dieser Grund wird von Stellvertretungen bewohnt, die ihn besetzt halten und darin den Charakter einer bloßen Stellvertretung verlieren. In der immer erneuten »Wiederholung« (221) dieser Substitutionsbewegung neigen die »Verhüllungen« und »Vertretungen« (173) dazu, sich »unter der Hand« (178) als eigentliche Begriffe, als Substrate einer von ihnen bezeichneten Wirklichkeit, zu substantialisieren. In gewisser Weise ist Cohen in dieser Kritik der Philologie einer *supplementären* Logik auf der Spur. Sie hat Kategorien im Blick, die einen leeren Grund mit begrifflichen Substituten besetzen, diesen Grund aber nicht mehr freigeben. Phantasie, Genialität, Schöpfung, Geist und Nation sind nur die immer erneuten »Ausführungen« dieser supplementären Bewegung. »Wenn man«, so Cohen »an die Mythen denkt, unter denen man früher das Rätsel genialer Gedankenbildungen formuliert hat, so könnte man meinen, diese Zeiten seien längst *überwunden*; aber bei schärferer Beobachtung will es scheinen, als ob in Wahrheit nur die Schlagwörter, die Formen der Räthselaufgabe *gewechselt* seien« (174; m. Hervorh.).

Nicht nur am Grund des wissenschaftlichen »Räthsels«, das den Namen der Poesie trägt, ruhen Metaphern und Tropen. Sie strukturieren auch den Diskurs, den die Philologie als Rede einer unablässigen Verschiebung und Vertretung über die Poesie führt. So sind beide – die Literatur und ihre philologische Wissenschaft – ebenso mythisch wie tropisch. Cohens ganzer Gegenwartsstolz besteht darin, diese »veralte-te Klassifikation« (186) endgültig aufzugeben und der Poesie den Weg ins wissenschaftliche Zeitalter dadurch zu bahnen, dass sie allererst ein wissenschaftliches Objekt wird. Dieser Wissenschaftscharakter muss nicht an die Poesie herangetragen werden, sondern liegt in ihrer eigenen, bislang tropisch verhüllten Verfahrensstruktur, die mit den Mitteln der »Zerlegung« (173) wissenschaftlich erkannt werden kann.

Ein Fingerzeig für diese Verfahrensstruktur liegt in dem »Unterschied« von »poetischer Gedankenbildung« und »jeder anderen Combination« (198), d. h. in der Differenz von literarischer und nicht-literarischer Rede:

»Während für alle Gedankencombinationen jener oberste Grundatz gilt, daß die Vorstellungen den Dingen entsprechen müssen, auf welche als die ursprünglichen Reizquellen sie sich beziehen, machen wir von diesem obersten Principe für die *Poesie* eine Ausnahme. [...] Der durchgreifendste Unterschied nämlich zwischen der poetischen Gedankenbildung und jeder anderen Combination ist *dieser*, daß der Dichter Dinge und Verhältnisse denkt, die nicht vorhanden sind, oder wenigstens in der Weise nicht vorhanden sind, in der sie der Dichter denkt. Der Dichter selbst ist sich der Unrealität seiner Dinge bewußt, er macht aber nicht nur nicht den Anspruch an sich, adäquate Vorstellungen von den Dingen zu bilden, sondern er geht gerade darauf aus, *zu erfinden: dichten ist erdichten*« (199 und 198).

Cohen befindet sich an dieser Stelle bereits auf dem Weg in eine Theorie der Literarizität, die nicht nur die Differenzqualität zwischen poetischer und nicht-poetischer Sprachverwendung bemisst, sondern die diese Differenzqualität zudem als »bewußte« (201; m. Hervorh.) Referenzleistung der poetischen Sprache, d. h. als *Verfahren* ausweist. Poesie ist die Anwendung einer regelhaft zu beschreibenden und wiederholbaren Operation. In gewisser Weise geht es um eine »Anweisung«, in der bestimmte Verfahren bzgl. der *poetischen Referenzbildung* aufgehoben sind. Diese Referenzstruktur der Poesie besteht darin, dass sie vom üblichen Gang der »Apperception« und ihrem »allgemeinen psychischen Gesetz« (201) abweicht. Wenn der normale Apperzeptionsprozess darin besteht, dass sich fortwährend »neue«, d. h. »aposteriorische« »Vorstellung[en]« mit bereits vorhandenen bzw. »apriorischen« »Vorstellung[en]« (199) auf der Grundlage der »überwiegenden Anzahl der gleichen Elemente« (200) verbinden und daher durchweg »adäquate« (201) Vorstellungen von den »Dingen« (199) entstehen, dann zeichnet sich die poetische Apperzeption durch eine »bewußt« inadäquate »Gedankenerzeugung« (201) aus. Im Falle der »normalen Gedankencombination« (232) sichert die Äquivalenzbeziehung, d. h. die »Gleichheit« zwischen den »apperzipirenden« und den »zu apperzipirenden« (200) Vorstellungen, die »logische Adäquatheit der Vorstellung mit den Dingen« (201). Weil sich eine apriorische Vorstellung in logischer Adäquatheit mit dem Sachverhalt befindet, auf den sie referiert, muss sich auch jede aposteriorische, d. h. neu bildende Vorstellung, die nach dem Prinzip der »Gleichheit der einzelnen verschmelzbaren Elemente« (200) mit der alten Vorstellung verschmolzen wird, als referenziell »adäquat« (201) erweisen. Wie das Beispiel eines »viereckigen« (200) Tisches zeigt, der als neue Vorstellung in das Bewusstsein eintritt, wird diese neue Vorstellung aufgrund ähnlicher Merkmale nach Maßgabe der »alten Vorstellung« (ebd.) des »runden Tisches« gebildet, sodass sich auch die aposteriorische Vorstellung in »logischer Adäquatheit« mit den »Dingen« (201) befindet.

Man hat es an dieser Stelle mit dem Versuch zu tun, im Falle der »normalen Gedankenerzeugung« (ebd.) Vorstellung und Sache, Signifikant und Signifikat in einem quasi-motivierten Verhältnis zueinander zu denken. Das Verfahren der poetischen »Gedankenerzeugung« (ebd.) verändert diese referenzielle Struktur insofern, als sie das Adäquationsverhältnis von Vorstellung und Sache *arbitrarisiert*. Allerdings trifft der Trübstoff der Arbitrarität nicht die Relation von Signifikant und Signifikat – ihre »Adäquatheit« (201) bleibt auch im Falle der literarischen Zeichenverwendung

unangetastet –, arbiträr wird vielmehr ihr *Gebrauch*. Auch im Falle der Poesie sind, wie Cohen ausdrücklich betont, Vorstellungen bzw. Zeichen, die »den Dingen [...] nicht entsprechen, [...] unmöglich« (201). Möglich ist dagegen eine arbiträre »Nutzung« (202; m. Hervorh.) des Zeichens. Im Falle der Poesie wird es, nachdem es im Bewusstsein »consolidierbar« geworden war, d.h. sich in seinem Gebrauch konventionalisiert hat, »übertragen«, d.h. Moment einer tropischen Bewegung. Hat das Zeichen erst einmal durch die apriorischen Apperzeptionsprozesse und seine »Consolidierungsfähigkeit« (202) eine hinreichende »Festigkeit« (200) gegenüber seiner angestammten Referenzstruktur gewonnen, wird es ein innerlich »äußeres Ding« und für eine »selbständig subsistierende« (202) Nutzung frei. Nur das erklärt, warum Heines Lyrik Bäume träumen lassen und als »führend denken« (203) kann. Gerade weil Heine mit »bewußter Absicht« und »mit vollem Bewußtsein erkennt«, dass die gewählten »Vorstellungen inadäquat sind«, »kann er den psychischen Proceß der Sehnsucht auf Dinge übertragen« (ebd.)⁶²:

»Von den Dingen Vorstellungen bilden, die den Dingen nach unserem eigenen Bewußtsein nicht entsprechen, ist darum von Natur unmöglich, kann nur mit *bewußter Absicht* geschehen. In Wahrheit geschieht es gar nicht. Die nach Maßgabe unseres Bewußtseins adäquaten Vorstellungen werden in der That von den betreffenden Dingen gebildet; dann aber werden andere anderen Dingen adäquate Vorstellungen erzeugt und diese letzteren Vorstellungen werden auf jene ersteren Dinge *übertragen*. [...] Diese Möglichkeit der *Uebertragung* [...] streitet in keiner Weise gegen unsere psychologische Grundannahme, welche so weit entfernt ist, die *Consolidierungsfähigkeit* einer Vorstellung zu leugnen, daß sie dieselbe vielmehr erweist. Ist aber eine Vorstellung vollständig consolidierbar, so wird sie für das Bewußtsein bei ihrer *geschlossenen Haltung* gleichsam zu einem *äußeren Dinge*, sie wird eine *selbständig subsistierende* Vorstellung, eine *innerlich anschaulbare Substanz*.«⁶³

V.

Mit dieser tropischen Dimension der Literatur ist nur die eine Seite ihrer Verfahren erfasst. Die andere Seite betrifft diejenigen Elemente der Literatur, die üblicherweise *Gegenstand* von Verfahren sind, aber selbst keinerlei Verfahrensscharakter erkennen lassen. Auch in den Stoff- bzw. Gehaltsanteilen der Literatur erblickt Cohen Momente eines Verfahrens. Stoff ist Verfahren, d.h. Produkt einer regelhaft rekonstruierbaren Kombination von Elementen, die ein Substrat ergeben, das üblicherweise Stoff genannt wird. Ausgangspunkt für die Überlegung ist Shakespeares *Hamlet*,

⁶² Cohen bezieht sich auf Heines Gedicht *Ein Fichtenbaum steht einsam*, dessen erste Strophe Cohen zitiert (195). Der Text, 1822 entstanden, findet sich im *Buch der Lieder* von 1827. Vgl. Heinrich Heine, *Buch der Lieder* [1827], in: Ders., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hrsg. Manfred Windfuhr, *Buch der Lieder*, Text. Bearb. Pierre Grappin, Hamburg 1975, I/1, 164 [Lyrisches Intermezzo, Nr. XXXI].

⁶³ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 201 f. (m. Hervorh.).

dessen Stoff in den Augen Cohens gerade keine singuläre Qualität besitzt. Vielmehr ist er die *Manifestation einer allgemeinen Struktur der Mythen*.

Cohens entsprechende Überlegungen können sich Ende der 1860er Jahre auf Einsichten der vergleichenden Mythenforschung Adalbert Kuhns – der »comparativen Mythologie« (207) – und auf methodologische Prinzipien stützen, die seit 1835 in der *Deutschen Mythologie* und der »vergleichenden Sprachforschung« (207) Jacob Grimms greifbar waren.⁶⁴ Grimm hatte in der *Vorrede* zur zweiten Ausgabe der *Deutschen Mythologie* die stoffliche Struktur der deutschen Mythen in den Blick gerückt und sie nach der Analogie der Sprache konstruiert. Wie die Sprache aus einer fest umrissenen Zahl an elementaren Lauten mit den Mitteln der Kombination und der Zerlegung die Gesamtheit der möglichen Laute generiert, so sind auch die mythischen Stoffe auf ihre elementaren Einheiten hin dekomponierbar. Erst durch diese »Zerlegung« wird die »Mannigfaltigkeit«⁶⁵ der Mythen sichtbar, d. h. das Gesetz einer Distribution, die die elementaren Einheiten und Aktanten der Mythen auf einer höheren Strukturebene arrangiert und variiert:

»Wie die gesamten laute der sprache auf eine *kleine zahl* zurückgehn, aus deren *einfachheit* sich *alle übrigen ergeben*, die vocale mittelst ablaute, brechung und diphtongierung, die stummen consonanten durch zerlegen jeder drei reihen in drei stufen [...], so führe ich auch in der mythologie die vielfachen göttlichen erscheinungen auf ihre *einheit* hin, lasse aus der einheit die *mannigfaltigkeit* entspringen, und es schlägt kaum fehl, auch für die gottheiten und helden solche einigung, mischung und verschiebung, ihrem charakter und einzelnen eigenschaften nach anzunehmen« (XIX; m. Hervorh.).

In der Konsequenz erweist sich die konventionelle Ansicht, das stoffliche »Was der Hamlet-Dichtung«⁶⁶ verdanke sich einem »geschichtlichen Vorgange« (ebd.), als unhaltbar. Methodologisch gesehen ist Shakespeares Stoff eine »Mythe« (ebd.) und insofern weder ein historischer Stoff noch Produkt einer individuellen schöpferischen Sinnintention. Als »Mythe« erscheint der Stoff vielmehr nur als Manifestation einer allgemeinen, auch andere Stoffe elementar erzeugenden Struktur. In dieser Struktur sind einerseits elementare dichotomische Semantiken – Frühling und Winter, Tod und Leben, Glück und Unglück – angeordnet, andererseits elementare Aktanten, die die mythischen Welten bevölkern. Diese »Gleichartigkeit« (ebd.) der bedeutungserzeugenden Struktur, die in den Mythen realisiert ist, ist ihrerseits aber nur die Ableitung einer vorgängigen Struktur der Sprache. Sie ist die apriorische *Struktur aller Strukturen*, eine quasi-transzendente Makrostruktur, der andere Strukturen – Strukturen des Mythos oder des Erzählens – nur nachgebildet

⁶⁴ Vgl. zur historisch-vergleichenden Mythologie die spätere methodologische Arbeit ihres Begründers Adalbert Kuhn, »Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung«, in: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-Historische Klasse* (1873), 123–151. Kuhns (1812–1881) vergleichende Mythologie ist allerdings maßgeblich von Jacob Grimms *Deutscher Mythologie* angeregt worden. Vgl. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, Göttingen ²1844 [¹1835]. Cohen bezieht sich auf Adalbert Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen*, Berlin 1859.

⁶⁵ Grimm, *Vorrede*, in: *Deutsche Mythologie* [1835/²1844] (Anm. 64), V–XLVIII, hier: XIX (m. Hervorh.).

⁶⁶ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 207.

sind. Entsprechend sieht Cohen im »Inhalt« (ebd.) von Shakespeares *Hamlet* nicht das Schicksal eines Helden, sondern einen »Naturvorgang« (ebd.). In ihm wird der »Kampf des Frühlings mit dem Winter dargestellt« (ebd.), wobei dieser Kampf seinerseits als Kampf »zwischen zwei Personen« (208) konfiguriert ist.

Bedeutungserzeugende Differenzen dieser Art wie die für den Mythos und seine Aktantenstruktur insgesamt bezeichnende »Personifizierung« (ebd.) sind in den Augen Cohens Produkt einer Phantasieleistung, die in der Sprache verborgen ist. »Die Sprache«, so Cohen, »*phantasirt*« (209; m. Hervorh.). Man darf zum Verständnis dieser Behauptung nicht übersehen, dass die als Ableitung aus der Struktur der Sprache gedachte »Mythe« (207) des *Hamlet*-Stoffs ihrerseits das Produkt einer Übertragung ist. Strukturiert ist die mythische Struktur des Stoffs nämlich auch insofern, als sie durchgängig dem Verfahren folgt, semantisch abstrakte Konzepte zu *personifizieren* und ihnen damit einen Handlungscharakter oder mit den Mitteln der *Prosopopöie* eine ›Stimme zu geben‹. Aus diesem Grund ist die »Frage nach dem Was der Mythe durch die Herausdeutung des Naturvorgangs« noch nicht »erschöpft« (208). Erst wenn die Analyse das Verfahren der »mythischen Prosopopöie« (209) als Struktur einer durchgängigen Verstimmung und Anthropomorphisierung transparent macht, ist die universale Leistung der poetischen Sprache zur »Uebertragung« (210) hinreichend erkannt:

»Es kann [...] nicht vermuthet werden, daß die Auffassung des Ueberganges vom Winter in den Frühling als eines Kampfes zwischen zwei Personen durch die regelrechte Apperception adäquater Vorstellungen zu Stande komme. [...] Wie ist diese Personificirung zeitlicher Verhältnisse möglich? ›*Poesie und Fabel*‹ – so antwortet Grimm – ›*beginnen nun zu personificiren*, d. h. göttern, geistern und menschen allein zukommende persönlichkeit auf thiere, pflanzen, sachen oder zustände, *denen die sprache genus verleiht*, zu erstrecken.‹ *Die mythische Prosopopöie ist eine That der – Phantasie*« (208 f.; m. Hervorh.).⁶⁷

Die Rede von der »mythischen Prosopopöie«⁶⁸ dient streng genommen nur einem Zweck. Zwar macht sie das »bewußte« (201) Verfahren transparent, mit dem der Mythos seine elementaren Bedeutungswelten erzeugt. In der Hauptsache aber geht es Cohen um die Eigenmächtigkeit der Sprache. Sie soll als rein »*poetische That*« (210)⁶⁹ erkannt werden. Sprache ist für Cohen die unablässige Aktivität der Bedeutungserzeugung und darum bereits selbst eine poetische Tätigkeit. Hatte schon Humboldt in der Unterscheidung von Sprache als »Werk (Ergon)« und als »Tätigkeit (Energeia)« die »sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen«, gesehen und damit die bedeutungstiftende Aktivität der Sprache als einen ihrer beiden Aspekte im Blick⁷⁰, so erscheint die Sprache bei Cohen mit Grimm als universale *autosemiotische Tätigkeit*.

⁶⁷ Das Grimm-Zitat findet sich bei Grimm, *Deutsche Mythologie* [1835/21844] (Anm. 64), 835.

⁶⁸ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 209.

⁶⁹ Vgl. Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 418.

⁷⁰ Wilhelm von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk* [1830], in: Ders., *Schriften zur Sprache*, hrsg. Michael Böhler, Stuttgart 1973, 30–207, hier: 36.

Dass die »Sprache phantasirt«⁷¹, ist der Name für eine ›tätige‹ sprachinterne Struktur, für eine Aktivität, durch deren Differenzen und Äquivalenzen die Sachverhalte der Welt allererst hervorgebracht werden. Es ist die »sprache«, die den Dingen »genus verleiht« (ebd.). Nicht weit von den späteren Einsichten des *linguistic turn* in die Eigenmächtigkeit der Sprache und ihre Struktur bestreitet Cohen mit Blick auf die Gesetzmäßigkeiten der poetischen Apperzeption, dass es eine sprachvorgängige Bedeutungswelt geben könnte. Das gilt auch für die Annahme eines Denkens, das der Sprache vorausliegen könnte und das in ihr nur angemessen oder ›zutreffend‹ zum Ausdruck gelangen muss. Weil die Sprache aufgrund ihrer internen Differenzstruktur eine Logizität rein sprachlicher Natur besitzt und insofern »phantasirt« (ebd.), als sie die Differenzen der Welt mit den Mitteln ihrer sprachlichen Differenzialität ›erfindet‹, kann es weder eine sprachvorgängige Kognition noch eine sprachjenseitige Welt geben, die ihre Bedeutungen an sich bereits enthielte. Vielmehr ist die kognitive Erfassung der Welt wie die Struktur der Differenzen, die in ihr etwas als etwas identifizierbar machen, der Niederschlag produzierender Unterscheidungen. Mag die Sprache auch Weltsachverhalte vorfinden, ihre Bedeutung verdanken sie dem Eintritt in eine Sprache, die diese Sachverhalte strukturiert.

Cohen hat seine Belege für den skizzierten Zusammenhang Grimms vergleichen-der Mythologie entnommen. In der Abhandlung *Ueber Frauennamen aus Blumen* weist Grimm nach, dass das »grammatische Geschlecht«⁷² schon in frühesten Zeiten kein Weltsachverhalt ist, den die Sprache nur auszudrücken hätte, sondern ein Erzeugnis ihrer Bedeutungsaktivität. Auch die Geschlechter sind nichts, was sich allein der Anschauung einer sprachvorgängigen Realität verdankt, vielmehr sind sie der Effekt einer poetisch-phantasierenden »That« der Sprache, die das »natürliche« Geschlecht mit den Mitteln einer immer »schon vorgegangenen anwendung oder übertragung«⁷³ in das »grammatische geschlecht« (209) hineinträgt:

»Obschon [...] den pflanzen kein getrenntes geschlecht zusteht, die *phantasie der sprache* hat nicht unterlassen, ja kaum *unterlassen können*, ihnen ein solches beizulegen, und scheint immer davon ausgegangen zu sein, daß die großen, starken pflanzen als männlich, die schlanken, zierlichen [...] als weiblich [...] angesehen wurden.« *Die Sprache phantasirt* [...]. Wenn es der ›Phantasie der Sprache‹ gegeben ist, das *grammatische Geschlecht* zu bilden, so ist damit der Grund zu *allen weiteren Thaten der Phantasie gesichert*.« (209; m. Hervorh.)⁷⁴

Der »gesetzmäßige Proceß der mythischen Apperception« besteht vor diesem Hintergrund aus dem doppelten Mechanismus von »Apperception« und »Rückapperception« (212). Als der mythische Mensch, so hatte Cohen schon in seinem früheren, 1868 erschienenen Aufsatz über *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele* spekuliert, durch die unmittelbare und zufällige Anschauung entsprechender Natur-

⁷¹ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 209.

⁷² Jacob Grimm, »Ueber Frauennamen aus Blumen, Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 12. Februar 1852«, in: Ders., *Kleinere Schriften. Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, Berlin 1865, II, 366–401, hier: 373.

⁷³ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 210.

⁷⁴ Das Grimm-Zitat findet sich bei Grimm, »Ueber Frauennamen aus Blumen« [1852] (Anm. 72), 373.

vorgänge eine »Vorstellung von der irdischen Feuerreibung« gewonnen hatte, diene ihm diese Vorstellung als das »appercipierende Element für die Vorstellung von der Entstehung des himmlischen Feuers« – der Sonne bzw. Gott – und »sodann für die Vorstellung von der Menschenzeugung« (212).⁷⁵ Diese Folge aufeinander aufbauender Apperzeptionen ist durch ein *tertium comparationis* verbunden: »Reibung« (404) und »Drehung« (402). Weil in der »Feuerreibung« eine »Achse« oder eine »Walze in dem Loche eines oder zweier Pfähle« durch »Umdrehen« (404) bewegt wird, gibt die »Feuerreibung« ein analogisches Bild für die »Menschenzeugung«⁷⁶, ohne dass »ein Causalitätsverhältniß in diesen beiden Erscheinungen«⁷⁷ zu sehen ist. Die Verknüpfung ruht auf paradigmatischen Strukturen der Ähnlichkeit, der Analogie oder der bildlichen Entsprechung, nicht aber auf einer sachlich-kausalen Kontiguität. So ist die mythische Bedeutungswelt, vermittelt durch Apperzeptionsprozesse, in denen die apriorischen Vorstellungen neue Vorstellungen nach dem Prinzip »der gleichen Elemente«⁷⁸ anziehen und sich aneignen (vgl. ebd.), eine Welt metaphorischer »Uebertragungen« (202), die überall Ähnlichkeiten und Entsprechungen sieht. Auf das Verhältnis von »Feuerreibung« und »Menschenzeugung« (212) gewendet, erweist sich die Relation der beiden »Erscheinungen« als umkehrbar, die »Apperception« ermöglicht eine »Rückapperception«, die Übertragung eine Rückübertragung. »War einmal die Menschenzeugung als eine Feuerreibung appercipirt worden, so entstand daraus wieder die Rückapperception, daß die Feuerreibung selbst ein *Vermählungs- und Zeugungsact* sei« (ebd.).

Cohens Rekonstruktion dieser Analogiestrukturen widerspricht interessanterweise der von ihm selbst zunächst suggerierten Auffassung, dass in ihnen eine »Uebertragung« (202) wirken könnte. Vielmehr kommt in ihnen die »gleichmäßige Wirkung derselben ursprünglichen Apperception« (213) zum Ausdruck. Offenkundig geht es Cohen darum, den Sachverhalt aus der Logik bloß metaphorischer und paradigmatischer Relationen zu lösen und theoretisch *anders* zu rekonstruieren. Diese andere Rekonstruktion betont nicht das Prinzip der Similarität. Gemeint ist vielmehr eine Verknüpfung von semantischen Merkmalen aus einem Vorrat elementarer semantischer Eigenschaften und ihre gleichmäßige Distribution in zwei unterschiedliche, aber durch gemeinsame Merkmale verbundene Phänomene. Statt Übertragung, die logisch einen primären oder eigentlichen Zeichenzusammenhang impliziert, der auf einen sekundären, aber durch Ähnlichkeit mit ihm verbundenen Zeichenzusammen-

⁷⁵ Die Argumentation greift auf Thesen zu mythischen Vorstellungsbildungen über das Verhältnis von Feuer, Sonne und Gott zurück, wie sie Cohen bereits im Aufsatz über »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele« entwickelt hatte. Sie besagen, dass der »Urmensch zuerst ein irdisches Feuer gesehen habe und von diesem angeregt worden sei, sich nach dem himmlischen umzusehen, das das ganze Feld beleuchtet.« Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 406. Die Pointe der Argumentation liegt darin, dass der Urmensch Aufschluss über die Dinge nicht auf der Grundlage unmittelbarer Erkenntnis bzw. des »Causalitätsgedankens« (414) gewinnt. Vielmehr schreitet die »Apperception« (406) *analogisch* von Phänomen zu Phänomen fort, weil sie auf der gleichmäßigen Projektion von gemeinsamen Merkmalen (Drehung, Reibung, Wärme, Licht) beruht, die die Phänomene als Erscheinungen gleicher oder ähnlicher Natur wirken lassen.

⁷⁶ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 212.

⁷⁷ Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 414.

⁷⁸ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 200.

hang bezogen wird, geht es Cohen um einen den Bildfeldern *zugrunde liegenden* Vorrat an Merkmalen, die die mythische Rede »gleichmäßig« in beide Erscheinungen projiziert. Diese Gleichmäßigkeit impliziert, dass im »Mechanismus der Vorstellungen« – logisch gesehen – »Subject und Prädicat *wandelbar*« (213; m. Hervorh.) sind. Mythischer Sinn ist Projektion eines Vorrats an Merkmalen in Erscheinungen, die an sich keinen Zusammenhang besitzen, die aber durch diese Merkmalsprojektion einen Zusammenhang erscheinen lassen. Nur diese Projektion von Merkmalen aus einer fundierenden Struktur erklärt, warum der »Apperception« eine »Rückapperception«, der Projektion eine Gegenprojektion, der bestrittenen »Uebertragung« eine Rückübertragung entspricht. Weil das »Holz« als »Weib«, der »Bohrer« als »Mann« und der entstehende »Funke« als »Kind« (213) gedacht werden kann, entsprechen sich die Vorstellungen der Feuerbereitung (a) und der Menschenzeugung (b) nicht nur im Verhältnis $a = b$, sondern auch in der Weise, dass $b = a$ ist:

»War einmal die Menschenzeugung als eine Feuerreibung appercipirt worden, so entstand daraus wieder die *Rückapperception*, daß die Feuerreibung selbst ein *Vermählungs- und Zeugungsact* sei. [...] Die Vorstellung des Feuers und seiner Bereitung war das apriorische Element im Bewußtsein [...]. Nun verschlingen sich aber diese Apperceptionen durch vielfache Complicationen ihrer einzelnen Merkmale. Die Vorstellung von der Feuerbereitung sei a, die von der Menschenzeugung sei b, so ist $b = a$. Daraus folgt aber für den Mechanismus des Bewußtseins, daß auch $a = b$ ist. Also ist auch die Feuerbereitung eine Menschenzeugung. Das untergelegte Holz wird als das Weib gedacht, der Bohrer als der Mann und der Funke als das Kind. Das ist *keine* Uebertragung, sondern die *gleichmäßige Wirkung derselben ursprünglichen Apperception*. Wie die Vorstellung der Menschenzeugung, die auf der Anschauung desselben Processes beruht, in ihrer Complexion die Merkmale Mann und Weib hat, so müssen diese Merkmale auch in die in allen Merkmalen übereinstimmende Complexion von der Feuerbereitung eintreten. [...] Im Mechanismus der Vorstellungen sind Subject und Prädicat *wandelbar*, gemäß der Reihenfolge der Vorstellungen« (212f.; m. Hervorh.).

VI.

Es ist fraglich, ob Cohens ausdrückliche Weigerung, in diesem Verhältnis von »Apperception« und »Rückapperception« eine »Uebertragung« (202) sehen zu wollen, wirklich plausibel ist. Selbstverständlich wirken in mythischen Bildstrukturen dieser Art Ähnlichkeiten und Analogien, die sich das Prinzip der (bildlichen) »Uebertragung« zunutze machen. Man muss an dieser Stelle allerdings die theoretische Intention im Blick haben, die die Frage strukturiert. Offenkundig geht es Cohen nicht um den Aufweis metaphorischer Anteile im mythischen Denken. Sie sind schon deswegen ubiquitär, weil metaphorisches Denken und Sprechen in Sprachhandlungen aller Art gegenwärtig sind. Worum es Cohen geht, ist, die Analyse auf die Ebene eines *Verfahrens* zu verlegen. Wenn es zutrifft, dass poetisches und mythisches Sprechen gleichermaßen »bewußte« (201) Sprachverwendungen sind, dann muss

dieses »volle Bewußtsein« (203) in etwas zum Ausdruck kommen, was die konkrete poetische oder mythische Äußerung nicht ist, weil diese Bewusstheit vielmehr die fundierenden *Bedingungen* des je konkreten Äußerungsaktes erfasst. Mag der Mythos kein Bewusstsein von sich besitzen, so besitzt er doch ein Verfahren, d.h. ein rekonstruierbares Wissen davon, wie Äußerungsgegenstände nach im Einzelnen zu beschreibenden Regeln verknüpft, angeordnet und arrangiert werden.

Man muss an dieser Stelle der Versuchung widerstehen, in Cohens Annahme einer verfahrensförmigen »Bewusstheit« der Mythen einen Vorgriff auf die strukturelle Mythenanalyse Claude Lévi-Strauss' zu sehen, zumal Cohen lediglich methodische Prinzipien und kulturalanthropologisches Material aufgreift, das ihm die vergleichende Mythologie des 19. Jahrhunderts bereitgestellt hat. Neben Grimms Analogisierung von elementaren sprachlichen und mythischen Einheiten betrifft dies, wie bereits erwähnt, vor allem Einsichten ihres Begründers Adalbert Kuhn, den Cohen ausdrücklich zitiert.⁷⁹ Allerdings kann man die Frage nach möglichen Vorläuferschaften an dieser Stelle auch auf sich beruhen lassen. Cohens Interesse richtet sich nicht eigentlich auf die Struktur der Mythen. Sie ist nur insofern von Belang, als die Struktur des mythischen Denkens und Sprechens die Struktur der »dichterischen Phantasie« offenlegt: Literatur ist Mythos. Das ist nicht so zu verstehen, als mythisiere die Literatur die Welt oder als ziehe sie sich residual auf ein Bewusstsein zurück, das sich von der fortschreitenden Rationalisierung der modernen Welt erlöst.⁸⁰ Mythisch ist die Literatur auch nicht, weil sie im Sinne elementarer Literatur das arbeitsteilige Spezialwissen wieder anschaulich macht oder mit kollektivsymbolischer Kraft ausstattet.⁸¹ Mythisch ist sie allein ihren Verfahren nach, weil der Mythos die Struktur der »Kunstpoesie«⁸² offenlegt – und dies in zweierlei Hinsicht. Zum einen ruht das mythische Projektionsgeschehen letztlich gerade nicht auf der Sprache, sondern auf den Gesetzen und Mechanismen der Apperzeption, wie sie Herbarths Psychologie an die Völkerpsychologie vermittelt hatte. Auch wenn Cohen die produzierende Energie der Sprache, ihre welterzeugende Aktivität, ausdrücklich betont und die Strukturen der Welt, d.h. die Unterscheidungen, die in ihr Bedeutungen konstituieren, als abgeleitete Strukturen der Sprache erkennt, folgen die Gesetze, die die Verknüpfung dieser Strukturen anweisen, den Mechanismen der Apperzeption. In gewisser Weise verhalten sich die Verknüpfungen und Übertragungen der Sprache nur analog zu den Kombinations- und Auffassungsmechanismen – den »wunderbaren operation[en]« (211) – der Apperzeption. Zum anderen haben diese Überlegungen weitreichende Konsequenzen für die Rede von der »dichterischen Phantasie«. Nachdem Cohen sie

⁷⁹ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 214. Vgl. zu den älteren mythen-theoretischen Schulen des 19. Jahrhunderts Michael Oppitz, *Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1975, 180–204.

⁸⁰ Vgl. mit der komplementären Aufwertung des »Lebens« Wolfdietrich Rasch, »Aspekte der deutschen Literatur um 1900« [1967], in: Viktor Žmegač (Hrsg.), *Deutsche Literatur der Jahrhundertwende*, Königstein/Ts. 1981, 18–48 und in der Nachfolge von Rasch als Kritik des »Ratioiden« Wolfgang Riedel, »*Homo naturae*«. *Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin, New York 1996, XI.

⁸¹ Vgl. nur Annette Drews, Ute Gerhard, Jürgen Link, »Moderne Kollektivsymbolik. Eine diskurstheoretisch orientierte Einführung mit Auswahlbibliographie«, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* (1985), Sonderheft 1, 256–375.

⁸² Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 215.

zunächst als bloße »Vertretungen und Verhüllungen« (173) entlarvt hatte, gewinnt er sie zurück, indem er sie in den Rang einer abgeleiteten Größe versetzt. Vordergründig ist damit die harsche Kritik, die Cohen der Philologie gegenüber geäußert hatte, relativiert, weil die Phantasie an dieser Stelle nicht mehr kategorisch als »inadäquat« und in falscher Weise als »schöpferischer« (214) Mythos erscheint. Dennoch ist der Vorbehalt gegen den Mythos der »dichterischen Phantasie« ungebrochen. Er wird auf paradoxe Weise gerade benötigt, um nochmals seine Insuffizienz zu erweisen. Sie besteht darin, dass die Phantasie nur der Name und darin nur erneut eine »Vertretung« (173) eines eigentlichen Mechanismus ist. Dieser Mechanismus ist die Apperzeption, die der Phantasie nun ein psychologisches Wissen unterlegt, nach dem sie verfährt. Wenn die Philologie die »»schaffende Phantasie«« (214) bislang als »Grund« der Poesie behandelt hatte, dieser Grund aber leer und unbegriffen war, dann wächst ihr jetzt ein Wissen zu, wie diese Leere apperzeptionstheoretisch zu füllen ist. Nicht Mythos und Literatur sind dann aus der Phantasie, sondern die Phantasie ist aus den Verfahren des Mythos und der Poesie geschöpft:

»Mögen diese Ausführungen zum Zweck des Nachweises genügen, daß die dichterische Phantasie [...] auf einem Mechanismus beruht, der uns *im Mythos offengelegt wird*. [...] Hiermit ist nun die [...] Frage nach den apriorischen Bedingungen der Dichtung gelöst. So inadäquat und schöpferisch die dichterische Phantasie erscheint, so ist sie dennoch aus dem Mythos geschöpft, durch die apriorischen Bedingungen des Mythos appercipirt. Und der Mythos selbst stammt ebensowenig von einer »schaffenden Phantasie«, sondern *baut sich aus einer Gruppe von Apperceptionen zusammen*« (ebd.; m. Hervorh.).

Die bislang skizzierten Überlegungen sind, bedenkt man, dass sie Produkt des geschichtsbesessenen 19. Jahrhunderts sind, in einer Hinsicht auffällig: Es gibt in ihnen keine Geschichte. In seinem Inneren erzählt der Mythos die immer gleichen, minimal variierenden Geschichten, die keiner Geschichte folgen. Entsprechend ruhen seine Sinnbildungsmechanismen auf einem überschaubaren Reservoir an apperzeptiven Mechanismen. Anders stellt sich der Sachverhalt dar, wenn man bedenkt, dass Mythos und mythisch verführende Poesie selbst historische Sachverhalte sind. Mögen sie auch keine Geschichte kennen, so ist die Geschichte im Verlauf der kulturellen Entwicklung doch ihr Schicksal. Das hängt nicht nur damit zusammen, dass der spätere Neukantianer Cohen seinen völkerpsychologischen Grundannahmen gemäß die Verpflichtung spürt, historische Kulturen als sich verändernde Apperzeptionsgemeinschaften zu denken. Wer diesen Zwang spürt, kommt zudem nicht umhin, den Mythos dem Sog der Geschichte zu überlassen, weil sich die kulturellen und geistigen Voraussetzungen, die eine mythisch apperzipierte Welt tragen, verändern.

Genau dieser Gedanke trägt in Cohens Überlegungen eine tiefe historische und theoretische Zäsur hinein. Irgendwann im Verlauf der Kulturgeschichte wird das mythische Denken als inadäquat verworfen, weil der fortschreitende Rationalisierungsprozess der Moderne dem mythischen Denken die Grundlagen entzieht. Allerdings geht Cohens historische Konstruktion in diesem schlichten Ablaufschema nicht auf. Mythos und Moderne befinden sich nur vordergründig in einem historischen Gegensatz. Vielmehr lebt der Mythos in der Moderne, vor allem in der entstehenden »Kunstpoesie« (215) weiter, sodass die Literatur der Moderne auf der

ungebrochenen Latenz des Mythos beruht. Auch diese Latenz ist ein Produkt der Apperzeptionsmechanismen – mit dem historisch tiefgreifenden Unterschied, dass sie sich in der Moderne nicht nur in der verfahrensförmigen Innenwelt von Mythos und Poesie zutragen, sondern Mythos und »Kunstpoesie« gewissermaßen von Außen erfassen. Hatten Mythos und mythische Poesiesprache auf einer frühen Entwicklungsstufe Weltsachverhalte und ihre Erscheinungen apperzipiert, so wird der Mythos nun selbst *Gegenstand* der kulturellen Apperzeption. Weil das mythische Denken und der Vorrat seiner Verfahren im kulturellen Gedächtnis die Stelle apriorischer Vorstellungen besetzen und in der Apperzeption immer neue Vorstellungen »erwachen«, bleiben die »alten Apperceptionen« (215) der mythischen Frühzeit in Kraft. Ihre »Festigkeit« (200), die Härte und Persistenz, mit der sie im Bewusstsein »aufgeschichtet« (215) und sedimentiert sind, verhindern es, dass sie im fortschreitenden Apperzeptionsprozess verloren gehen könnten. In gewisser Weise bilden die »alten Apperceptionen« (ebd.) das Miasma, aus dem die neuen Vorstellungen hervorgehen bzw. gegen das sie sich durchzusetzen haben, um doch von ihnen getragen zu werden:

»Ich will [...] an den Process erinnern, in welchem sie [die Kunstpoesie, I.S.] entstanden ist. Nachdem ein Volk in einer langen Reihe mythenbildender Generationen die Natur der Dinge mit den jeweiligen Apperceptionsmechanismen erfasst hat, kommt es endlich zu einer Culturperiode, in der alle jene mythischen Apperceptionen als *falsch* enthüllt werden. Dieser Punkt in der Geschichte eines Volkes, oder, da er bei jedem Volke einmal eintritt, [...] ist der *springende Punkt der Kunstpoesie*. Es erwachen neue Apperceptionen, neue ganze Gebiete von Vorstellungen; im *Hintergrunde* des Bewußtseins liegen aber noch lebendig wirksam die alten Apperceptionen *aufgeschichtet*, die von den neuen Gedankengeschlechtern widerlegt werden; wie sollen sich jene Vorstellungsweisen anders ausgleichen, als durch den Begattungsproceß, den sie eingehen? Denn von einem *Vernichten* der alten, eingenisteten Vorstellungen durch die neuen kann füglich *nicht* die Rede sein, dazu sind die neuen Gedanken zu jung und die alten haben zu fest und weit verschlungene Verbindungen mit dem gesammten Inhalt des Bewußtseins angeknüpft, als daß sie so leicht aus dem Felde geschlagen werden könnten« (ebd.; m. Hervorh.).

Cohens zentrale These besagt, dass die kulturhistorisch »neueste Apperception [...] die – *Poesie*« (ebd.) selbst ist. Sie entsteht in einer kulturgeschichtlich einmaligen Transformation der »psychologischen Beziehungen« (ebd.), die in den Apperzeptionsprozessen wirken. Entscheidend ist, dass die Mechanismen und Regelmäßigkeiten dieser »psychologischen Beziehungen« – die *Formen*, in denen Vorstellungen apperzipiert werden – grundsätzlich in Kraft bleiben. Dennoch zwingen die veränderten Vorstellungsgehalte – die Abständigkeit, die zwischen alten und neuen, apriorischen und aposteriorischen Apperzeptionsmassen liegt – dazu, dass die Apperzeptionen der »Kunstpoesie« (215) die veränderten logischen Modalitäten und formalen Relationen – die »Beziehungen« (217) – spürbar machen, nach denen die Apperzeption erfolgt. Sie liegen in der historischen Differenz von mythischer »Gleichung« und kunstpoetischer »Vergleichung« (215; m. Hervorh.). Während die mythopoetische Apperzeption insofern auf der »Gleichung« der Bildbereiche beruht,

als die ihnen zugrunde liegenden »Erscheinungen [...] Eins [sind]« (216), weil die mythische Phantasie in sie beide dominant die »gleichen« »Merkmale« (ebd.) projiziert, sodass sie wie Substanzen gleicher »Natur« erscheinen, tritt der analogische Zusammenhang der Bildfelder in der kunstpoetischen »Vergleichung« auseinander. Hier sind die projizierten Merkmale heterogen und lassen in der Berührung ihrer »Complexionen« einen latenten Widerstand gegeneinander spüren. Wenn im Mythos »der Blitz [...] ein Vogel [ist]« (ebd.; m. Hervorh.), weil beides seine Abkunft in einer gemeinsamen Wesenheit findet und auf gleichen natürlichen Merkmalen beruht, »ist der Blitz« in der »Kunstpoesie« »wie ein Vogel« (ebd.; m. Hervorh.). Einerseits weiß das moderne Bewusstsein um die Differenz der beiden Erscheinungen, andererseits zwingt die Präsenz der mythischen Apperzeption im kulturellen Gedächtnis aber dazu, das Verhältnis von Blitz und Vogel unter Bezug auf diese angestammte Apperzeptionsschicht zum Ausdruck zu bringen. Zwar kann die moderne »Kunstpoesie« (215) das Verhältnis der Weltsachverhalte nicht mehr als ihre »Gleichheit« behaupten, aber sie kann auf die konstruktiven Bedingungen – die Strukturen der »Vergleichung« (ebd.) – aufmerksam machen, unter denen das mythische Bewusstsein auch in der Moderne seine Bedeutung bewahrt.

Der Mechanismus der »Vergleichung« besitzt, genau betrachtet, zwei Aspekte, je nachdem, in welcher Perspektive das moderne Geschehen der »Vergleichungsapperzeption« (217) rekonstruiert wird. Schaut man auf ihre *inneren Operationen*, tritt ausschließlich ihre tropische Struktur hervor. Im »Blitz«, der »wie ein Vogel« (216; m. Hervorh.) ist, wird die Entfernung, die Abständigkeit in der Relationierung der Bildbereiche deutlich. An ihnen tritt die konstitutive Uneigentlichkeit der poetischen Rede ebenso wie die gesteigerte konstruktive Leistung hervor, die in der metaphorischen Projektion liegt. Sie macht auf Gemeinsamkeiten aufmerksam, die zunächst nicht sichtbar sind, und zugleich auf die Prinzipien ihrer Verknüpfung – die Prinzipien der Similarität und des paradigmatischen Arrangements –, die im metaphorischen Bild selbst nicht expliziert sind. Als »*Vergleichungsapperzeption*« (217) ist die »Kunstpoesie« (215) in der Moderne eine *universale Trope* geworden, Verfahren und Vollzug einer fortlaufenden »Wendung«, in der die Dinge der Welt keinen festen Ort mehr besitzen, sondern in die unablässige Bewegung ihrer metaphorischen Projektion geraten sind. Darin ist die moderne Poesie in historisch eminenter Weise nicht mehr bloße »Poesie«, sondern »*Kunstpoesie*«: Artifizialität einer unaufhörlichen tropischen Verschiebung und metaphorischen Übertragung. – Schaut man dagegen nicht auf ihre tropische Struktur, sondern auf die kulturhistorische Stellung der »*Vergleichungsapperzeption*« (217), wird deutlich, dass die »Vergleichung« das Verhältnis zwischen mythopoetischer und kunstpoetischer Apperzeption insofern erfasst, als es von einer tiefgreifenden historischen Differenz getroffen ist. In jeder Metapher und in jeder tropischen Uneigentlichkeit verbirgt sich eigentlich die historische Differenz zwischen Mythos und Moderne, zwischen mythopoetischer »Gleichung« und einer modernen »Vergleichung«, die sich der »Inadäquatheit« ihrer uneigentlichen Sprache »bewußt« (217) ist. Insofern sind alle modernen Tropen und alle modernen Metaphern Dokumente eines doppelten Zerwürfnisses: einerseits eines Zerwürfnisses, das die Inadäquatheit der nur noch über den Graben der Uneigentlichkeit hinweg miteinander verbundenen sprachlichen Äußerungen betrifft, andererseits eines historischen Zerwürfnisses, das Mythos und Moderne zwar nicht

endgültig auseinandertreibt, aber ihre irreversible wechselseitige Fremdheit in der Spannung ihrer Weltauffassungen und Sprachhaltungen zum Ausdruck bringt:

»Die Poesie entsteht [...] aus dem Bedürfniß, einander widerstrebende Apperceptionen zu neuer Apperceptionsbildung zusammenzuführen, und sie ist zugleich möglich, weil [...] jene widerstrebenden Apperceptionen nur schwach anstoßend sich berühren, nicht schroff gegeneinander treiben. [...] Darum können jene Apperceptionen in Form der *Vergleichung* im Bewußtsein zusammentreten. Früher hieß es: der Blitz *ist* ein Vogel, oder richtiger: der Blitz ist nichts Besonderes, Getrenntes vom Vogel, sondern beide Erscheinungen sind *Eins* [...], denn die Merkmale beider Complexionen waren die *gleichen*. Nachdem aber beide Vorstellungen *verschiedene* Merkmale aufnehmen mußten, war es um die Einheit geschehen: nun ist der Blitz *wie* ein Vogel. Diese Vergleichung muß aber eintreten, weil jene alte Apperception zu tief im Bewußtsein wurzelt, als daß sie vernichtet werden könnte; und doch kann sie nicht mehr eine Tatsache ausdrücken: so wird sie ein *Vergleich*. *Die poetische Vergleichung ist der Vergleich, den die neue Apperception mit der alten eingeht. So entsteht also die Poesie durch eine rein psychologische Nöthigung in einem Proceß der Vorstellungen*, [...] und so wird aus der mythischen Apperception, welche sich im Vollbewußtsein der Wahrheit fühlt, eine ihrer Inadäquatheit bewußte poetische *Vergleichungsapperception*. [...] [B]eim Auftreten neuer Apperceptionen wird der Mythos – Poesie« (216 f.; m. Hervorh.).

VII.

Cohens Konstruktion bewahrt sich vor der Verlegenheit, in all die elegischen und sentimentalischen Stilregister zu münden, auf die die Selbstbeschreibungen der Moderne im 19. Jahrhundert üblicherweise gestimmt sind. Wer 1869 vom Untergang des Mythos und dem unaufhaltsamen Aufstieg einer nach-mythischen Wissenschaftsrationallität erzählt, kann sich auf eine breite Tradition literarischer, geschichtsphilosophischer, anthropologischer und sozialtheoretischer Vorstellungen vom Schicksal der Moderne stützen. Sie alle berichten vom Abstraktionszuwachs der Moderne und dem komplementären Verlust ehemals direkter oder dichter Referenzialität.⁸³ Cohen ist dieser sozialtheoretische und kulturgeschichtliche Sentimentalismus schon deswegen fremd, weil seine Konstruktion ausdrücklich nicht nur eine Bewahrung des Mythos in der Moderne darstellt, sondern zudem die Abkunft der modernen »Kunstpoesie« aus den Strukturen und Verfahren des Mythos behauptet: *Mythogenese* der modernen Literatur.

Die Frage ist allerdings, wie eine derart weitreichende These plausibilisiert werden kann, zumal sie die von Steinthal 1866 angeregte grundlagentheoretische Frage betrifft, wie eine Literaturwissenschaft beschaffen sein könnte, die den »neuen

⁸³ Vgl. Verf., *Der Wille zum Willen. Der Naturalismus und die Gründung der literarischen Moderne 1880–1900*, Berlin, New York 2009, 250–345.

wissenschaftlichen Geist«⁸⁴ der exakten Wissenschaften mit einer »möglich tiefsten Einsicht in die Methode« (ebd.) dieser Wissenschaftlichkeit verbindet. Cohen beantwortet die Frage, indem er entlang der Differenz von gehalts- und formästhetischen Theoriemöglichkeiten an jeder Vorstellung ein »formales« und ein »inhaltiges Element«⁸⁵ unterscheidet. Schon im Aufsatz über *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele* hatte Cohen zwei unterschiedliche »Formen des Bewußtseins«⁸⁶ unterschieden und mit Blick auf die »formalen Elemente« gegenüber den »inhaltigen Elementen« betont, dass das »formale Element, obwohl an sich *ohne* Beziehung auf den Inhalt der Vorstellung, dennoch von wesentlichem Einfluß auf die Entwicklung derselben sein muß« (422; m. Hervorh.).

Die Konstruktion ist nicht nur ersichtlich schwer zu verstehen⁸⁷, sie ruht hinsichtlich der »formalen Elemente« auch auf formtheoretischen Prämissen, die Cohen nicht eigens expliziert. Zu den Neukonzeptionen der Philosophie, die von Herbart ausgehen, zählt ein veränderter Formbegriff, der tief in die Traditionen des angestammten Formdenkens eingreift. Herbarts Ästhetik stellt um 1800 den Versuch dar, den Formbegriff in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Formalismus Kants und seinen urteilslogischen Prämissen als theoretischen Grundlagenbegriff zurückzugewinnen, »die« Form aber in neuartiger Weise und unter Ausscheidung jeder Inhaltlichkeit in einem relational-differenziellen Paradigma zu verankern. Form ist bei Herbart eine Verhältnisform, in der Elemente, gleich welcher Art, in einer strukturierten Relation zueinander stehen.⁸⁸ Otto Flügel, ein späterer Vertreter der formalistischen Ästhetik, hat 1864 sehr prägnant von der »Gleichsetzung von Verhältnis und Form«⁸⁹ gesprochen. Damit werden die aus der Antike (Aristoteles) stammenden, substanzialistischen, hylemorphen und eidetischen Traditionen des Begriffs zurückgedrängt, gleichwohl bleibt dessen Grundlagenanspruch im Zuge seiner Funktionalisierung bewahrt. Form ist in der formalen Ästhetik Formalismus, d. h. die Betonung funktionaler Beziehungen zwischen Elementen oder Verhältnisgliedern, wobei das Formale der Form nicht mehr mit Blick auf einen wie immer geformten Gehalt gedacht ist, sondern mit Blick auf die differenziellen Beziehungen, die an einem Gehalt hervortreten, ganz gleich, an welchem.

⁸⁴ Steinthal, »Zur Geschichte der Wissenschaft« [1866] (Anm. 27), 133.

⁸⁵ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 225.

⁸⁶ Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 422 (m. Hervorh.).

⁸⁷ Vgl. die recht umstandslose Erwähnung bei Georg Jäger, »Die Herbartianische Ästhetik – ein österreichischer Weg in die Moderne«, in: Herbert Zeman, *Die österreichische Literatur. Ihr Profil im 19. Jahrhundert (1830–1880)*. Eine Dokumentation ihrer literarhistorischen Entwicklung, Bd. 3, Graz 1982, 195–219, hier: 214. Einen Niederschlag innerhalb der Herbart-Tradition findet die Unterscheidung bei Hermann Siebeck, *Das Wesen der ästhetischen Anschauung. Psychologische Untersuchungen zur Theorie des Schönen und der Kunst*, Berlin 1875, 48 und 54, der unter Bezug auf Cohens Aufsatz über die »dichterische Phantasie« eine »materiale« und eine »formale Seite« der »Vorstellung« (48) unterscheidet.

⁸⁸ Vgl. zur Formtheorie und zum Gesamtzusammenhang der herbartianischen Ästhetik Verf., *Form. Theorie und Geschichte der formalistischen Ästhetik*, ersch. Stuttgart–Bad Cannstatt 2021 und ders., »Form, Theorie, Methode. Die formale Ästhetik des 19. Jahrhunderts«, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 90/1 (2016), 57–108.

⁸⁹ Otto Flügel, »Über den formalen Charakter der Ästhetik«, *Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus* 4 (1864), 349–370, hier: 350.

Dieser relationale Formbegriff liegt Cohens Überlegungen insofern zugrunde, als er von jedem Gehalt strikt unterschieden ist. Einerseits sollen die formalen Elemente einer Vorstellung keine Beziehung auf den Vorstellungsgehalt besitzen, andererseits wird ihnen dennoch ein »Einfluß« auf die Art und Weise der Vorstellungsbildung nach ihrer inhaltlichen Seite zugestanden. Formale und inhaltliche Elemente entsprechen mit einer Unterscheidung Herbarts dem Verhältnis von »Gefühl« und »Vorstellung«. Jede Vorstellung setzt, wie schon Kants transzendente Ästhetik betont hatte, zu ihrer Genese zunächst voraus, dass das Bewusstsein »von etwas«, gleich, was es ist, affiziert wird.⁹⁰ Diese Affizierung bildet sich in den »molekularen Bewegungsvorgängen der Nerven«⁹¹ ab, die als »Gefühl« (ebd.) mit unterschiedlichen Intensitäten erlebt werden, wobei der Vorstellungsgehalt – also die gegenüber den subjektiven Gefühlsintensitäten objektive Dimension der Vorstellung – durch den jeweilig aktuellen Gefühlszusammenhang getragen wird. »[I]ndem wir fühlen«, heißt es im zweiten Teil der *Psychologie als Wissenschaft*, »wird irgendetwas, wenn auch ein noch so vielfältiges und verwirrtes Mannigfaltiges, als ein Vorgestelltes im Bewußtseyn vorhanden seyn; so daß dieses bestimmte Vorstellen in diesem bestimmten Fühlen eingeschlossen liegt.«⁹² Zwar ruht jede Vorstellung auf einem Gefühl, das durch die Wahrnehmung »von etwas« ausgelöst wird und seinerseits die Bildung einer Vorstellung auslöst, aber die Vorstellung – schaut man auf den *Prozess* der Vorstellungsbildung, schon eine »spätere« Abstraktion der »früheren Stufe« des formalen »Gefühls« in »demselben Proceß«⁹³ – ist kein Gefühl. In gewisser Weise geht es darum, an einem phänomenal zur völligen Einheit »verschmolzenen«⁹⁴ Prozess der Vorstellungsbildung, der nur mit den Mitteln analytischer »Abstraction«⁹⁵ in seine »Elemente« (ebd.) aufgelöst werden kann, *emergente* Ebenen seiner psychologischen Konstitution hervorzuheben. Diese Emergenz, die aus der herbartianischen Abstraktion von Form und Gehalt geboren ist, erklärt das eigentümliche Doppelverhältnis, das die »formalen« und »inhaltigen« Elemente miteinander unterhalten, wenn die formalen Gefühlselemente nur in einem arbiträren Verhältnis zur Inhaltsseite der Vorstellung stehen, aber an ihrer Genese dennoch insofern einen Anteil haben sollen, als sie sich durch die formalen Aspekte des Gefühls hindurch *artikulieren*. Gegenüber der Inhaltsseite der Vorstellungen stellen die formalen Elemente eigenmächtige Strukturrelationen dar, in denen die Gefühlselemente in spezifischen Verhältnissen zueinander stehen und damit *Formen* – »Formen des Bewußtseins«⁹⁶ – bilden. Während sich in der inhaltlichen Seite der Vorstellung ihr »theoretischer

⁹⁰ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Anm. 43), 69.

⁹¹ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 225.

⁹² Herbart, *Psychologie als Wissenschaft. Neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zweiter, analytischer Theil* [1825] (Anm. 45), 220.

⁹³ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 225.

⁹⁴ Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 422.

⁹⁵ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 225.

⁹⁶ Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 422.

Inhalt«⁹⁷ niederschlägt, indem sie die »inneren« Gefühlsmodifikationen in das »Außen« eines Vorstellungsgehalts als seine *mentale Repräsentation* »verlegt«⁹⁸, betreffen die formalen Elemente der Vorstellung nicht deren inhaltliche Objektivation als dieses oder jenes, sondern allein die »Reihenfolge in der Complication der Vorstellungen«.⁹⁹ Wollte man den Sachverhalt in einer Art von Kategorienlehre zum Ausdruck bringen, dann entspricht das »inhaltige Element« als das »objectivierende Element, das der Vorstellung den *theoretischen Gehalt* giebt« (421), der »*Kategorie des Dinges*« (426), während die formalen Gefühlselemente der »Kategorie der *Eigenschaft*« (ebd.) entsprechen, so weit in ihr »Unterschiede« (ebd.) und Relationen »in der Qualität« und »in der Quantität« (ebd.) der formalen Gefühlselemente ausgemacht werden können. Man muss an dieser Stelle die Kategorie des »Gefühls« (419) analog zu den formalistischen Fundamenten der herbartianischen Psychologie vollständig von der Vorstellung eines Gefühlsgehalts, einer als diese oder jene affektive Qualität – »Freude«, »Traurigkeit« oder »Schmerz« (422) – bestimmten Gefühlssubstanz befreien und stattdessen die formalen Implikationen in den Blick rücken, nach denen sich die Gefühlselemente zu spezifischen Verhältnissen anordnen. Diese formalen Qualitäten bilden die entscheidende semantische Diskriminierung innerhalb der Vorstellungen. So stehen der »himmlische Feuerreißer und der irdische [...] in derselben Kategorie Ding«, markieren »inhaltig« also »keinen Unterschied«, während das »formale Element« insofern einen »Unterschied« (426) bewirkt, als der eine der beiden zunächst »bloß *quantitativ*« als »*größerer Mensch*«, dann »*qualitativ*« als »*Gott* [...] objectivirt« (427) wird:

»Was wir Vorstellung nennen [...] das ist [...] ein Doppeltes: das Bewußtsein eines äußeren Objectes und das nicht näher zu bezeichnende Bewußtsein schlechthin, d.h. die Summe der Nervenbewegungen, die den Empfindungszustand überhaupt bedingen. [...] Das objectivierende Element wollen wir das *inhaltige* nennen, das der Vorstellung den *theoretischen Gehalt* giebt [...]. Dieses inhaltige Element der Vorstellung, im gewöhnlichen Sprachgebrauche die *eigentliche* Vorstellung, beruht also auf der Objectivierung der Empfindung. So weit aber diese Objectivierung sich nicht ablösen kann von der Empfindung der inneren Veränderung [...], so weit [...] das Bewußtsein der inneren Veränderung [...] sich nicht gänzlich austilgen läßt, so weit also die objectivierende Vorstellung der Gefühlsform des Bewußtseins nicht entmischt werden kann – so weit behält die Vorstellung das Gefühlselement, das am Inhalte der Vorstellung an sich *Nichts* ändert, aber auf die Gestaltung der *Form* des Bewußtseins Einfluß übt. [...] Darum nenne ich das Gefühl [...] insofern es als bloße Form des Bewußtseins, als Effect größerer oder geringerer Ausschreitungen der Nervenbewegungen über das Gefühls-Niveau, die Vorstellungen bis in ho-

⁹⁷ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 225. Vgl. auch ders., »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 421, wo vom »theoretischen Gehalt« der »inhaltigen« Elemente die Rede ist.

⁹⁸ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 225.

⁹⁹ Cohen, »Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele – psychologisch entwickelt« [1868] (Anm. 14), 426.

he Objectivierungsprozesse hinauf begleitet, das *formale* Element derselben« (421 f.; m. Hervorh.).

Cohen betreibt diesen erheblichen theoretischen Aufwand gegenüber einer Unterscheidung, die nur mit den Mitteln der Abstraktion zu gewinnen ist, weil er erklären soll, wie die Poesie in der Form der »Kunstpoesie«¹⁰⁰ den Sprung in das nach-mythische Zeitalter bewerkstelligt, obwohl sie gerade aus den Verfahren und den Strukturen des Mythos heraus erwachsen ist. »Wie ist«, fragt Cohen, »der Fortbestand der Poesie in denjenigen Culturperioden möglich, in welchen« die historische Entwicklung im Übergang zur Moderne »zu einem offenbaren Bruch des Bewußtseins sich verschärft hat?« (219) Die Frage ist deswegen naheliegend, weil auch Cohen nicht umhinkann, den Modernisierungsprozess als Austrocknung des ehemals vollen und ganzen mythischen Sinns durch die »wissenschaftlichen Abstractionen« (227) der gegenwärtigen »Culturperiode« (219) zu denken und die Moderne im Ganzen als poesiefeindlich aufzufassen. Die Antwort liegt erneut in der Struktur der Apperzeption. Sie folgt an der Schwelle zur Moderne der Tendenz zur »reinen Objectivierung« der inhaltigen Elemente, in der »die völlige Befreiung von dem Empfindungselemente«, d. h. der formalen Seite, der Vorstellungen »angestrebt« (227) wird. Die »physikalische Vorstellung des Blitzes« ist jetzt, unter den Bedingungen des exakten naturwissenschaftlichen Wissens, eine »vollkommen inhaltige« Vorstellung geworden, bereinigt von den immer »schwächer« werdenden »formalen Elementen« (ebd.). Weil die »Gegenstände« in der Moderne in dominanter Weise gemäß ihrer »inhaltigen Elemente« (230) aufgefasst werden, sind die Vorstellungen nun restlos »adäquat« (201), historische Zeugen einer »Culturperiode« (215), in der die Bedeutungsgehalte mit hoher sachlicher Prägnanz und begrifflicher Präzision erfasst sind. »Der Fortschritt des Denkens besteht in der richtigen Charakterisierung, in der Verbindung adäquater Vorstellungen, der Apperception von Gegenständen nach ihren inhaltigen Elementen mittels der inhaltigen Elemente bereits vorhandener, mehr oder weniger gleichartiger Vorstellungen« (236).

Das ist die eine Seite des Modernisierungsgeschehens, das sich durch den Apperzeptionsprozess hindurch zuträgt. Die andere Seite besteht in der bereits skizzierten Latenz mythischer Apperzeptionsmassen. »Obwohl die Poesie über die Mythenperiode hinausliegt, obwohl sie unter dem Charakter reflectirender Subjectivität auftritt, so hat sie doch Ein Moment ganz besonders mit dem Mythos gemein: das *formale* Element [...], das wir in den Mythen nachzittern sehen« (226). Auch wenn die mythischen Vorstellungsmassen im modernen Bewusstsein im Gefolge des tiefen historischen Bruchs, der sich ihm einzeichnet, gewissermaßen an dessen Peripherie verschoben sind, werden sie auf dem Weg einer »Retrosensation« (226) wieder »an die Schwelle des Bewußtseins« (ebd.) gehoben. In diesen alten Apperzeptionsmassen ist aber, weil der Apperzeptionsprozess von einer tiefen kulturhistorischen Abständigkeit getragen wird, »die Empfindung der veränderten *Form* des Bewußtseins« (ebd.) in besonderer Weise spürbar.

Cohens Konstruktion zielt auf die strukturelle Konsequenz, die die Literatur aus diesen veränderten Apperzeptionsmechanismen zieht. Weil sich im »logischen«

¹⁰⁰ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 215.

(228) Bewusstsein der Moderne gemäß ihrer sachlichen Adäquatheit ausschließlich die »inhaltigen« Elemente im Verhältnis von »apriorischen« und »neuen« Vorstellungen verbinden, treten sie in der »ästhetischen Apperception« (ebd.) an den Rand. Zwar sichern sie im Falle der poetischen Äußerung ein Minimum an sachlicher oder semantischer Kohärenz, aber in ihr dominieren die formalen Elemente und die Strukturen ihrer Verknüpfung. Losgelöst von den »inhaltigen« Elementen und tendenziell zugunsten eines arbiträren Verhältnisses von ihnen abgespalten, verweisen die formalen Elemente in einer Schließung ihrer relationalen Folge nurmehr auf sich. Nicht nur unter der Hand ist Cohens These vom fundamentalen Wandel der Apperception in der Moderne zu einer frühen Theorie der *Autoreflexivität* der formalen Elemente in der modernen »Kunstpoesie« (215) geworden:

»In der Poesie [...], wie im Mythos, ist diese Objectivirung der Empfindungen in so geringem Maße nur vollzogen, daß man nicht über die *Personification hinaus*kam: da müssen die formalen Empfindungselemente noch stark wirksam den Vorstellungen einwohnen. [...] [Z]unächst erkennen wir darin den Charakter der Poesie, daß in ihr das *formale Element* vorwiegt. Hierauf beruht auch der Unterschied des *Schönen* [...] von dem *Wahren*, der *ästhetischen* Vorstellungen im engeren Sinne von den adäquaten *logischen*. In dem letzteren müssen die *inhaltigen* Elemente der neuen, zu appercipirenden Vorstellungen mit den *inhaltigen* Elementen der apriorischen, bereits im Bewußtsein vorhandenen [...] Vorstellungen übereinstimmen, während in der ästhetischen Apperception die inhaltigen Elemente nur in gewissem Maße, aber die *formalen Elemente schlechterdings zusammenstimmen müssen*. In der ästhetischen Vorstellung *apercipiren die formalen Elemente einander*« (228; m. Hervorh.).¹⁰¹

Im Ergebnis verwandelt dieser historisch irreversible Prozess, der die Eigenbewegung des ästhetischen Zeichens gegenüber referenziellen Sprachfunktionen freisetzt, die Sprache im Ganzen. Sie wird zur archäologischen Stätte all der mythischen Sprachformen und Vorstellungsbilder, die die Moderne zu »Residuen« (226) eines anderen, tendenziell verdrängten, aber auf bestimmte Weise noch immer präsenten Sinns erklärt hat.

Zur Plausibilisierung dieser Auffassung stützt sich Cohen an dieser Stelle auf Steinthals Konzept der »inneren Sprachform«¹⁰². Sie ermöglicht es Cohen, den Wan-

¹⁰¹ Vgl. auch 232: »Wir wenden diese Betrachtungen nun auf die Poesie an. Aus dem Mythos [...] hervorgegangen, unterscheidet sie sich jetzt von der normalen Gedankencombination in dem wesentlichen Punkte, daß sie *nur die Verschmelzung der formalen Elemente* anstrebt, während die inhaltigen einander bis zu einem gewissen Grade ausschließen können. Und dieser Grad wird nur bestimmt durch das formale Element selbst« (m. Hervorh.).

¹⁰² Unter der »inneren Sprachform« versteht Steinthal »sämmliche Kategorien der Vorstellung, nach welchen das instinctive Selbstbewußtsein Anschauungen und Begriffe auffaßt.« Heymann Steinthal, *Grammatik, Logik und Psychologie. Ihre Principien und ihr Verhältniss zu einander*, Berlin, 1855, 355. Dabei besitzt die innere Sprachform eine bedeutungshafte Priorität gegenüber dem »Laut«, der nur die »äußere«, d. h. phonetische bzw. zeichenhafte Repräsentation der Bedeutung darstellt: »Nicht der Laut, sondern die innere Sprachform ist das Entscheidende; denn sie ist es, die dem Laute seinen Werth, seine Geltung und Bedeutung giebt: der Laut ist bloß Zeichen der innern Sprachform.« (364) Noch Steinthal hat damit Anteil an einer Vorstellung, nach der Bedeutungen als innerliche Präsenz, zeichenhafte Repräsentationen dagegen als bloße Veräußerlichkeiten gedacht werden.

del der Apperzeption in den analogen Modalitäten des Sprachwandels aufzufinden. Sprachwandel bedeutet, dass im Prozess der Apperzeption der Wortkörper, der Signifikant des Zeichens, erhalten bleibt, die »innere Sprachform des Wortes«¹⁰³ aber in zwei historisch divergente Bedeutungsschichten auseinandertritt. Dieser Wandel der inneren Sprachform trennt in den Veränderungen, die die Apperzeptionsmechanismen im Übergang zur Moderne treffen, die mythisch-bildliche Bedeutungsherkunft des Wortes zunehmend von den präzisen und sachprägnanten Bedeutungsgehalten der Moderne ab. Dabei existiert der Wortkörper so lange weiter, wie die mythischen und mythopoetischen Bedeutungsschichten einerseits und die modernen Bedeutungsapperzeptionen andererseits noch in einem Zusammenhang stehen und die älteren Bedeutungsmassen nicht vollständig von den immer »schärfer« (236) werdenden Bestimmungen des modernen »Begriffs« überlagert werden. Für die größte »Anzahl von Wörtern« (ebd.) aber gilt das gerade nicht. Im modernen Sprachhaushalt ist die Sprache in dem Maße eine irreversibel doppelte geworden, wie jedes Wort seiner inneren Sprachform nach *beides* zugleich ist: Produkt einer immer weiter voranschreitenden »Verbindung adäquater«, d. h. präziser »Vorstellungen« (ebd.) und zugleich Sedimentation einer inaktuell gewordenen, aber im Wortkörper noch immer aufbewahrten, mythopoetischen Bedeutungs- und Formenmasse, die in jedem Äußerungsakt unbewusst aktualisiert wird. So sprechen alle Sprecher in der Moderne nicht nur unweigerlich insofern eine zweifache Sprache, als jeder Signifikant das doppelte Signifikat einer mythischen *und* einer modernen Vorstellungsseite des Zeichens an sich bindet. Zugleich ist jeder Sprecher »eigentlich [...] Dichter« (ebd.), weil mit jedem Wort – Moment einer tiefen Uneigentlichkeit der Sprache in der Moderne – eine *andere* Bedeutung ausgesprochen ist, »als welche in demselben liegt« (ebd.). In diesen mitaktualisierten, von ihrer mythischen Herkunft zeugenden Bedeutungsformen, die sich im ästhetischen Zeichengebrauch gegenüber den »inhaltigen« Bedeutungsaspekten zu einer autonomen literarischen Sprachverwendung verschließen, ist die »erste Möglichkeit der Poesie auch in unserer Zeit gegeben« (237):

»Wo nun die Charakterisierung gemäß den inhaltigen Elementen fortschreitet, da ändert sich allmählich die *innere Sprachform* des Wortes, aber das Wort bleibt so lange, bis die Gemeinsamkeit der inhaltigen Elemente vollständig aufgehört hat. [...] Da diese Scheidung nun bei einer großen Anzahl von Wörtern erfolgt, so ist bei allen diesen die innere Sprachform verändert und wir sind eigentlich *Alle Dichter*, denn wir sprechen in dem Worte eine andere Vorstellung aus, als welche in demselben liegt. ›Wenn wir heute sprechen, sagen wir immer ein *Doppeltes* oder dasselbe in doppelter Auffassung‹. (Steinthal.)« (236; m. Hervorh.).

¹⁰³ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 236.

VIII.

Cohens Spekulation über die Genese der modernen »Kunstpoesie« (215) aus den formalen Elementen des Mythos ist nicht zu Unrecht vorgeworfen worden, Herbarts Apperzeptionsbegriff überdehnt zu haben.¹⁰⁴ Bei Cohen vergrößert er sich zu einer universalen, wenngleich historisch in sich gespaltenen Kategorie, in der Völker, Kulturen und »Culturperioden« (219) als (historische) Apperzeptionsgemeinschaften auftreten. Sie werden von einem psychologischen Mechanismus bewegt, der jeder Erfahrung und jeder Geschichte vorausliegt. Sinnwelten, Bedeutungsstrukturen und Repräsentationstechniken sind, abstrakt gesprochen, nur Niederschläge des »allgemeinen psychologischen Gesetzes« (201) der Apperzeption. Diese Tendenz zur Kulturalisierung eines psychologischen Mechanismus verbindet Cohen nach der einen Seite mit der Völkerpsychologie, die nicht zufällig in die formale Soziologie Simmels hineinreicht¹⁰⁵, nach der anderen mit der herbartianisch fundierten Sozialpsychologie Gustav Adolf Lindners, die nach 1870 auf der Überzeugung beruht, dass die »geistigen Functionen des Vorstellens« die »Gesetze« bilden, die auch »die menschliche Gesellschaft beherrschen« und die ihr den Status einer »beseelten Persönlichkeit«¹⁰⁶ geben. Es ist gleichwohl eine zweitrangige Frage, ob Cohens eigenwilliger Umgang mit Herbarts Apperzeptionsbegriff, der schon in der Übernahme durch die Völkerpsychologen Lazarus und Steinthal Eingriffe und Veränderungen erfahren hatte¹⁰⁷, als Vollzug einer legitimen wissenschaftlichen Rezeption oder als mutwillige Missdeutung zu verstehen ist, die mit dem Ursprungssinn des Begriffs nur noch lose verbunden ist. Das schließt die unstrittige Schwierigkeit, die konkreten konzeptuellen Übernahmen Cohens im Dickicht seiner Theorierezeptionen dingfest machen zu können, mit ein.¹⁰⁸ Letztlich werden Fragen dieser Art davon bestimmt, wie und mit welchem Interesse die wissenschaftsgeschichtliche Rekonstruktion verfährt. Blickt man, zumal mit dem Interesse der philosophischen Ideengeschichte, auf das synchrone Feld, in dem sich Cohen gegen Ende der 1860er Jahre bewegt, dann wird seine Stellung in den »typischen« Ideenmassen und Wissenschaftsparadigmen der Zeit – »Szientismus«, »Entwicklungsdenken«, »Fortschrittsideologie«, »kausalmechanistische Wissenschaftsauffassungen« – sichtbar; Wissenschaftsauffassungen zumal, die »allesamt als mehr oder minder typisch für den Neukantianismus des 19. Jahrhunderts gelten« (82). Nicht sichtbar wird in dieser Perspektive dagegen,

¹⁰⁴ Vgl. Köhnke, »Unser junger Freund« – Hermann Cohen und die Völkerpsychologie« (Anm. 18), 74f.

¹⁰⁵ Vgl. zum Lehrer-Schüler Verhältnis von Lazarus und Simmel sowie zum konzeptuellen Zusammenhang von Völkerpsychologie und Simmel'scher (Kultur-)Soziologie Klaus Christian Köhnke, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a. M. 1996, 337 ff. und Graevenitz, »Verdichtung«. Das Kulturmodell der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft« (Anm. 8).

¹⁰⁶ Gustav Adolf Lindner, *Ideen zu einer Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Sozialwissenschaft*, Wien 1871, IV und III. Vgl. zu Lindner Ingrid Kleeberg, *Poetik der nervösen Revolution. Psychophysiologie und das politische Imaginäre*, Freiburg i.Br., Berlin, Wien 2014, 177–216.

¹⁰⁷ Vgl. mit ausdrücklichem Bezug auf Herbart die Ausführungen zur Apperzeption bei Heymann Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, 2., mit Zusätzen vers. Aufl., Berlin 1881 [1871], 170–179.

¹⁰⁸ Vgl. Köhnke, »Unser junger Freund« – Hermann Cohen und die Völkerpsychologie« (Anm. 18), 75.

welche horizontbildenden Leistungen in Cohens Frühschriften verborgen sind. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Literaturwissenschaft diese Texte nicht kennt und sich damit um die Wahrnehmung einer ihrer historischen Grundimpulse bringt.

Dabei verfügt die literaturwissenschaftliche Fachgeschichte durchaus über Anhaltspunkte für die entsprechenden Zusammenhänge. Das betrifft nicht nur die ausgeprägt szientifische Grundorientierung, die sich bei fast allen Neukantianern, auch dann, wenn sie noch keine sind, in einem starken Interesse an der Logik und Begründbarkeit wissenschaftlicher Disziplinen niederschlägt; das betrifft vor allem eine zentrale wissenschaftshistorische Konstellation, die das Feld der Geistes- und Kulturwissenschaften im 19. Jahrhundert prägt. Gemeint ist die Tendenz, die Psychologie in die Rolle einer Trägerwissenschaft für literatur-, kunst-, sprach- und kulturwissenschaftliche Fachkonzeptionen zu versetzen. Entsprechendes findet sich in der psychologischen Fundierung der Sprachwissenschaft bei Steinthal, in den diversen, noch die frühen Grundlagen der Kunstwissenschaft (Wilhelm Worringer) erfassenden einfühlungsästhetischen Konzeptionen oder in Wilhelm Diltheys psychologistischer Hermeneutik als Grundlage der ›verstehenden‹ Geisteswissenschaften.¹⁰⁹ Cohens Bemühungen um die Fundierung der Literaturwissenschaft in einer Theorie der Apperzeption und ihrer in die Sprache der »Kunstpoesie«¹¹⁰ fortwirkenden Strukturen befindet sich in dieser Wissenschaftsgenealogie an zentraler Stelle.

Dass Cohen sie so entschieden mit mythenanalytischen und mythentheoretischen Überlegungen versetzt, hängt – neben den Strukturleistungen, die sich im Mythos verbergen – mit Cohens spürbarem Interesse zusammen, die Geltung des Mythos in der Moderne zu bewahren. Nur so ist seine Bemerkung zu verstehen, dass die »mythische Kraft [...] in dem modernen Menschen nicht erloschen [ist]« (237). Diese Kraft ist allerdings die Kraft seiner Strukturen und Verfahren, d.h. die Kraft, mit der er »sich« aus seinen elementaren Einheiten selbst »zusammen[baut]« (214). Man mag Cohen entgegenhalten, dass die Erklärungsleistung dieser mythopoetischen Strukturen gegenüber der modernen »Kunstpoesie« (215) reduktionistisch bleibt. Weder ist ihre Entstehung ausschließlich aus einem Nachleben mythischer Sinn- und Formverfahren zu erklären, noch erfassen die am Mythos abgelesenen Strukturgesichtspunkte hinreichend die Verfahrensweisen der modernen Literatur. Überhaupt ließe sich gegen die Konstruktion einwenden, dass der mit erkennbarem szientifischen Elan zum Objekt erklärte Mythos in dem Maße in der Konstruktion wiederkehrt, wie sie selbst einem für die Moderne bezeichnenden Mythos von der wachsenden Rationalisierung von Sprache und Welt anhängt. Dass ein (im positiven Sinne) unbewältigter mythischer Strukturrest in Sprache und Literatur fortwirkt, ist nur ein widerständiger, kaum dialektisch zu nennender Erbteil derselben Konstruktion.

Dennoch schafft Cohens Blick für die Formelemente des Mythos, die in der Moderne residual werden, ein bemerkenswertes Bewusstsein für die disziplinären und methodologischen Belange der Literaturwissenschaft. Sie erwachsen bei Co-

¹⁰⁹ Vgl. nur Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin 1910.

¹¹⁰ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 215.

hen aus einem mythologischen Spaltprodukt, d.h. aus den gegenüber mythischen oder wissenschaftlichen Referenzialisierungen tendenziell freigesetzten Formen, die sich – am Ende ihrer mythischen Ausdrucksgeschichte und parallel zum Aufgang des wissenschaftlichen Zeitalters – in der »Kunstpoesie« (215) zu einem selbstbezüglichen Formzusammenhang schließen und insofern auf die »bewußten« (201) Verfahren aufmerksam machen, die diese Schließung organisieren. Cohens Leistung besteht darin, Literaturwissenschaft als Wissenschaft von den Strukturen und Verfahren der literarischen Rede und ihren Mechanismen, Bedeutungen zu erzeugen, gedacht zu haben – wie rudimentär auch Cohens eigene Einsichten in die elementaren Strukturen und Aktantensysteme des Mythos sind und wie unausgearbeitet auch der Gedanke bleibt, dass in der »ästhetischen Vorstellung« ausschließlich »die formalen Elemente einander [appercipiren]« (223). Entscheidend ist, dass Cohen überhaupt den Blick der Literaturwissenschaft, die in ihrer disziplinären Identität im 19. Jahrhundert primär philologisch, nicht aber literaturtheoretisch bestimmt ist, auf die Verfahrensdimension der ästhetischen Apperzeption lenkt. Überstellt man Cohens Überlegungen versuchsweise in die Korpora späterer literaturwissenschaftlicher Theorieentwicklungen und ersetzt den Begriff der »ästhetischen Apperzeption« durch den der »poetischen Rede«¹¹¹, wird deutlich, dass Cohens Überlegungen konzeptgeschichtlich in dieser Genealogie stehen. Ohne dass sie dem elaborierten Theoriestand des 20. Jahrhunderts standhalten, reichen sie genetisch doch ebenso in das formalistische Denken des Verfahrens (*priem*) und seiner formalistisch-strukturalistischen Folge- und Nachbarkonzepte hinein wie in die Konzeptionen einer Eigenmächtigkeit sprachlich-literarischer Bedeutungskonstitution. Dass ihre Analyse noch sichtlich unausgearbeitet bleibt, resultiert aus der *psychologischen* Fundierung der Theorie, die ein psychologisch hergeleitetes Bewusstsein von der Struktur der literarischen Sprache theoriesprachlich in einen psychologisch-apperzeptionstheoretischen Sachverhalt zurücklenkt, anstatt ihn als *sprachlichen* freizugeben. Die gesamte an Herbart anschließende Tradition kennzeichnet diese theoretische Befangenheit.¹¹² Aber selbst, wenn man derartige Überlegungen als teleologisch verdächtigt, reicht es aus, auf die ganz anders gelagerten Methoden und textpflegerischen Praktiken zu schauen, mit denen die deutsche Philologie im 19. Jahrhundert »Literaturwissenschaft« betrieben hat. Sie umfasst zunächst die ihren philologischen Ursprüngen treue und in die hingebungsvolle Vergegenwärtigung der Überlieferung versunkene »ältere« Abteilung, die historische Sprachwissenschaft, Textkritik und Editionspraxis verbindet. Als neudeutsche Philologie macht sich ab etwa 1880 ein Arbeitsprogramm geltend, das zwar zögerlich den Blick auf die literarischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts öffnet, aber doch ein Verbund aus »Textphilologie, literaturgeschichtlicher Charakteristik, Rhetorik, wissenschaftlicher Metrik,

¹¹¹ Viktor Šklovski, »Kunst als Verfahren« [1916], in: Fritz Mierau (Hrsg.), *Die Erweckung des Wortes. Essays der russischen Formalen Schule*, Leipzig 1987, 11–32, hier: 31.

¹¹² Vgl. Verf., »Überhaupt stammt der Strukturalismus ja aus Deutschland«. Zur theoriegeschichtlichen Bedeutung der formalen Ästhetik im 19. Jahrhundert«, *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften* 19 (2015), 88–135, hier: 116f.

¹¹³ Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts* (Anm. 26), 449.

Quellenforschung und reduzierter Interpretation«¹¹³ bleibt. Das hat der Germanistik bis ins frühe 20. Jahrhundert das unerlöste Projekt der deutschen Nationalliteratur¹¹⁴, die vor allem an Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin geschulte »charakterisierende« Psychologie des schöpferischen Autorsubjekts¹¹⁵ und die geistesgeschichtliche Literaturdeutung¹¹⁶ beschert – mit allen Effekten für den Nachholzwang, der sich spät, d.h. in den 1960er Jahren gegenüber Formalismus und Strukturalismus als Theorien der Literatur und ihrer Formverfahren eingestellt hat. Cohens Konzeption einer zu begründenden Literaturwissenschaft als Wissenschaft der »formalen Elemente«¹¹⁷ gehört in die Vorgeschichte einer disziplinären Identität, die sich die Literaturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst mühsam aneignen musste.

Funding Open Access funding enabled and organized by Projekt DEAL.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

¹¹⁴ Vgl. Jürgen Fohrmann, *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschem Kaiserreich*, Stuttgart 1989.

¹¹⁵ Vgl. nur Erich Schmidt, *Die litterarische Persönlichkeit. Rede zum Antritt des Rektorates der Königlich-friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin, gehalten in der Aula am 15. Oktober 1909*, Berlin 1909.

¹¹⁶ Vgl. nur Rudolf Unger, *Aufsätze zur Literatur- und Geistesgeschichte* [Gesammelte Studien Bd. 2], Berlin 1929 und Erich Rothacker, »Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte«, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 18 (1940), 1–25 sowie Christoph König, Eberhard Lämmert (Hrsg.), *Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1910 bis 1925*, Frankfurt a. M. 1993.

¹¹⁷ Cohen, »Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins« [1869] (Anm. 14), 228.