

Die Behandlung von Gegensatzstrukturen
bei Novalis und Nietzsche

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt
von

Walter Schmoll

aus
Neuendettelsau

im
Juli 2008

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Friedrich Kümmel

Mitberichterstatter: PD Dr. Andreas Schmidt

Dekan: Prof. Dr. Georg Schild

Tag der mündlichen Prüfung: 30. April 2009

gedruckt mit Genehmigung der
Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Universität Tübingen

Für Manuel

Danksagungen

Voranstellen möchte ich dieser Arbeit einige Danksagungen. Sie sollen Zeichen einer Form von Dankbarkeit sein, die sich mir vor allem in Gesprächen mit meinen Eltern als etwas Existenzielles erschlossen hat. Otto Friedrich Bollnow beschreibt solche Dankbarkeit einmal als „leise anklingende Bewußtsein, daß wir unser Leben überhaupt nicht aus eigener Kraft zu führen vermöchten, wenn nicht irgendein Grund uns tragend entgegenkäme; wenn uns nicht überhaupt in einem letzten Sinn jede Erfüllung durch eine Gunst geschenkt würde.“

In solchem Bewusstsein danke ich allen voran meinem Doktorvater Prof. Dr. Friedrich Kümmel für das mir in den vergangenen Jahren entgegenbrachte Vertrauen und die Bereitschaft, diese Arbeit zu betreuen. Einschließen in den Dank möchte ich auch seine Frau Rosemarie Bossenmaier-Kümmel, die es in einzigartiger Weise versteht, einem Menschen Kraft zuzusprechen.

Von ganzem Herzen möchte ich meiner Lebensgefährtin Isabel Melchinger danken. Sie kennt den ganzen Weg dieser Arbeit und hat mich in allen Phasen auf wunderbare Weise begleitet.

Mehr als ich ihnen jemals zurückgeben kann, haben meine Eltern, Renate Schmoll und Prof. Dr. Hans Schmoll, mir gegeben. Ihnen danke ich nicht nur für die umfassende Unterstützung, sondern auch und vor allem für die Vermittlung einer Lebensform, in der geistiger Austausch zum täglichen Brot gehört. Weiter danke ich meinen Geschwistern Beate Imrecke und Ulrich Schmoll für das mir ausnahmslos bezeugte Vertrauen.

Meinen langjährigen Freunden Dr. Manuel Dries, Dr. John Dangerfield, Udo Grundmann und Ronald Zehmeister danke ich für unzählige Gespräche zu Gedanken dieser Arbeit. Vor allem der intensiven Auseinandersetzung mit Manuel Dries während meiner Besuche in Cambridge verdanke ich wichtige Impulse und ich freue mich auf alle künftige Zusammenarbeit. Ihm möchte ich diese Arbeit widmen.

Herrn Prof. Dr. Silvio Vietta danke ich für die freundliche Zurverfügungstellung seines Manuskripts, das jedoch aufgrund des Zeitpunkts der Fertigstellung meiner Arbeit keinen Eingang mehr gefunden hat.

Herrn PD Dr. Andreas Schmidt danke ich für die freundliche Übernahme der Zweitbegutachtung.

Die Behandlung von Gegensatzstrukturen bei Novalis und Nietzsche

I.	Einleitung	8
1.	<i>Novalis und Nietzsche – eine erste Annäherung</i>	8
2.	<i>Der disjunktionslogische Ansatz</i>	21
II.	Erkenntniskritik als Grundlage eines disjunktiven Seinsverständnisses bei Novalis	31
1.	<i>Gefühl und Reflexion</i>	31
2.	<i>Identität als Differenz</i>	40
3.	<i>Der doppelte Aspekt Hardenbergscher Gegensätze</i>	49
4.	<i>Paradoxe Koinzidenz und ihr Vollzug im Denken</i>	55
5.	<i>Echos Aporie</i>	61
6.	<i>Der absolute Gegensatz</i>	65
7.	<i>Weitere Auseinandersetzung mit W. Menninghaus</i>	71
8.	<i>Grundformen der Gegensatzbehandlung</i>	74
9.	<i>Klärung des Widerspruchsmoments</i>	87
10.	<i>Zwei Fragen</i>	93
11.	<i>Unendliche Annäherung versus absolute Gegenwart</i>	95
12.	<i>Die Metaphorik absoluter Begriffe</i>	106
13.	<i>Das Vermittlungsproblem von Absolutem und Relativem</i>	113
14.	<i>Der Weg nach innen – Auseinandersetzung mit O. F. Bollnow</i>	127
15.	<i>Der Weg nach innen als Weg in die Verflechtung von Eigenem und Fremdem</i>	142
16.	<i>Das goldene Zeitalter als Einklang von Eigenem und Anderem</i>	155
17.	<i>Analogie und Aneignung</i>	162
III.	Werden und Schweben als „Mater aller Realität“ und als „Realität selbst“ (Nietzsche mit Novalis)	174
1.	<i>Vorbemerkung</i>	174
2.	<i>Immanente Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit und Gegensätzlichkeit des Logischen</i>	182
3.	<i>Das Religiöse</i>	189
4.	<i>Ein gemeinsamer Begriff: Plastische Kraft</i>	192
5.	<i>Die Plastische Kraft bei Nietzsche</i>	205
6.	<i>Transparenz der Aneignung im Selbstverständnis</i>	210

7.	<i>Polemische Umkehrung</i>	220
8.	<i>Polemische Umkehrung als Selbstironie (Novalis' Monolog)</i>	226
9.	<i>Figuren mangelnder Transparenz der Aneignung</i>	230
10.	<i>Umkehrungsverhältnisse – Wahrheit, Schein, Gefühl</i>	236
11.	<i>Die Verflechtung von Quantität und Qualität</i>	245
12.	<i>Analogie und Vollzug</i>	253
13.	<i>Der Weg nach innen bei Nietzsche</i>	268
IV	Schlussbetrachtung	274
1.	<i>Resümee</i>	274
2.	<i>Ausblick</i>	277
	<i>Verzeichnis der Siglen</i>	281
	<i>Literaturverzeichnis</i>	282

Die Magnetnadel würde sich nicht nach Norden richten, wenn sie ihre Pole vereinigen könnte.

Novalis (Fragmente und Studien 1799-1800, NS III, S. 631.)

Die Behandlung von Gegensatzstrukturen bei Novalis und Nietzsche

I. Einleitung

1. *Novalis und Nietzsche – eine erste Annäherung*

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als Engführung der Werke zweier Philosophen, die in der philosophischen Landschaft derzeit gerne als Vorläufer dessen in Anspruch genommen werden, was ganz allgemein unter dem Begriff Differenzphilosophie gefasst wird: Friedrich v. Hardenberg, genannt Novalis (1772 – 1801) und Friedrich Nietzsche (1844 – 1900).

Bei dem früheren der beiden, Novalis, ist diese Zuordnung nicht ganz selbstverständlich, da sein philosophisches Werk nicht zuletzt aufgrund der lange Zeit schwierigen Editionsfrage als spezifisch romantische Sonder- bzw. Frühform des deutschen Idealismus verstanden wurde. In dieser Verkürzung wurde Novalis auf den Status eines „Fichteianers“ reduziert, der seinen Lehrer in der Konzeption allumfassender Subjektivität noch habe übertreffen wollen und dem subjektiven Idealismus Johann Gottlieb Fichtes sein eigenes Konzept, den so genannten „magischen Idealismus“¹ entgegengestellt haben soll², ohne jedoch strukturell über Fichte hinauszukommen. Die Bedeutung seiner Philosophie wurde in der Folge dieser Interpretation eher bei einer Applikation von Fichtes Theorem des absoluten Ichs mit seiner freien schöpferischen Tätigkeit auf den Bereich der Kunst gesehen als bei der Entwicklung einer eigenständigen Philosophie, die wohlbegründete Differenzen zu

¹ Der Begriff wurde in seiner scheinbar universalen Bedeutung für Hardenbergs Philosophie eingeführt von: Haym, Rudolf: Novalis. Die romantische Schule. Berlin 1870. Bahnbrechend für die Kritik dieses Begriffs wirkte folgender Aufsatz: Frank, Manfred: Die Philosophie des so genannten „Magischen Idealismus“. In: Euphorion 63, 1969, S. 88-116. Wieder in: Frank, Manfred: Auswege aus dem deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 2007, S. 27-66.

² So z.B. Volkmann-Schluck, Karl Heinz: Novalis' magischer Idealismus. In: Steffen, Hans: Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive. Göttingen 1967.

Fichtes Ichzentriertheit sowie zu Schellings Identitätssystem und Hegels begrifflicher Transparenz des Absoluten aufweist. Diese Differenzen vergleichend aufzuzeigen, ist nicht Ziel der vorliegenden Arbeit; sie sind aber bei nachfolgender Behandlung der Hardenbergschen Philosophie mitzubedenken.

Vor allem seit der Verfügbarkeit des zweiten Bandes der von Richard Samuel und Hans-Joachim Mähl besorgten historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Hardenbergs (zweiter Band seit 1965, dritter seit 1968)³, hat sich das Bild zum Teil grundlegend verändert. Das Klischee vom „silberlichtumfluteten, ätherischen Jüngling“⁴, der im Rausch poetischer Allmacht die profane Realität mit einem jenseitigen Absoluten zu vermitteln geglaubt haben soll, wich differenzierteren Darstellungen, die zum einen die Systematizität der Fragmente anerkannten (im Gegensatz zu den frühen Editoren, Hardenbergs Freunden Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck⁵) und zum anderen zugestanden, dass es sich bei der Philosophie Hardenbergs wohl eher um eine aus der Skepsis an einer Erkenntnis und Vermittlung des Absoluten geborene Philosophie handelt als um eine auf oberstem Grundsatz basierende bzw. zur Vermittlung absoluten Wissens hinaufsteigende.

So war der Weg frei für ein Verständnis der Hardenbergschen Fragmente, auf dessen Hintergrund die für die Jenaer Frühromantik generell bezeichnende „Sehnsucht nach dem Absoluten“ als komplexer Ausdruck einer geistigen Doppelbewegung angesehen werden konnte: als Orientierung an einem Absoluten im Sinne von Antrieb und Motiv zu einer Deutung der Welt im ganzen einerseits – als Ausdruck der grundsätzlichen Unmöglichkeit, diesen Anspruch auf dem Boden einer Welt der Zeichen und vergegenständlichenden Reflexion einzulösen andererseits.

³ Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, unter Mitarbeit von Hans-Joachim Mähl, Heinz Ritter und Gerhard Schulz. Stuttgart 1960 ff. (zit. NS, gefolgt von Band und Seitenangabe)

⁴ Bezeichnung nach Emil Staiger.

⁵ Schlegel und Tieck hatten für die erste Ausgabe von *Novalis Schriften* 1803 die ursprüngliche Zusammenstellung der Fragmente aufgelöst und eine eigene Einteilung in drei Kerngebiete vorgenommen. Bezüglich der von Novalis selbst noch besorgten Veröffentlichungen *Blüthenstaub*, *Glauben und Liebe* und *Die Christenheit oder Europa* schrieb Schlegel an Tieck, dass „diese drei Aufsätze in ihrer Ganzheit und individuellen Beziehung nur irre leiten würden über den Charakter des Schriftstellers.“ Briefe an Ludwig Tieck, Ausgewählt und hg. von Karl v. Holtei, Breslau 1864, Bd. III, S. 318.

Da dieser gegenläufigen Struktur ein Widerspruchsmoment inhäriert und sich die philosophische Auseinandersetzung auf dieser Grundlage als „unendliche Tätigkeit“ erweist, erarbeitet Novalis an zentralen Punkten seiner Fragmente Lösungsansätze, die den Widerspruch in der Auseinandersetzung mit dem Absoluten als konstitutiv ansehen und einen positiven, prozessorientierten Umgang mit Gegensatzstrukturen erkennen lassen, ohne dabei jedoch in eine affirmative bzw. teleologisch geprägte Dialektik Hegelscher Prägung zu münden.

Diese Lösungsansätze sind es, die auf das Feld der Differenzphilosophie verweisen – darüber hinaus aber, und hier liegt der wesentliche Ansatzpunkt der vorliegenden Arbeit, noch von einer spezifischeren Logik gekennzeichnet sind, die sich weder auf reine Relationalität einerseits noch auf starre Positionalität andererseits reduzieren lässt. Es wird zu zeigen sein, dass weder die unendlich sich aufschiebende Reflexion das Absolute eigenmächtig einlösen kann, noch dass sie sich aus der Perspektive eines transreflexiven Absoluten ausschließlich auf die Seite von Täuschung und Fiktion stellen lässt. (In diesem zweiten Fall würde sie in letzter Konsequenz dem Absoluten nicht einmal mehr angehören – mit der Folge, dass das Absolute den Status des Absoluten verlöre. Es könnte die Welt der Täuschungen aus sich heraus nicht mehr plausibel machen und träte somit in eine Relation zu etwas ihm Äußerlichen.)

Was sich in dieser Figur des *weder-noch* weder auf die Seite einer alles durchdringenden, selbst schon absoluten Reflexion⁶ noch auf die Seite der ausschließlichen Defizienz der Reflexion gegenüber einem übermächtigen transreflexiven Absoluten reduzieren lässt, würde man gewöhnlich mit dem Schema der konventionellen Sprachlogik als komplementäre Verbindung von beidem ansehen, beispielsweise als ein anteiliges Vertretensein von beidem in einem durchgängig im gleichen logischen Bezugsrahmen konstruierten Kontinuum. Eben diese Möglichkeit einer homogenen Mischung beider Aspekte im Sinne einer logisch unproblematischen Konjunktion wird von Novalis und, wie im zweiten Teil der Arbeit zu zeigen sein wird, auch von Friedrich Nietzsche gerade nicht in Aussicht genommen; vielmehr werden in beiden Philosophien die Seiten des angesprochenen Gegensatzes für sich jeweils in der

⁶ Walter Benjamin entwickelt in seiner Dissertation einen solch universellen Reflexionsbegriff. Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik in: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band I: Abhandlungen, hg. Von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1974.

Bemühung um zirkel- und regressfreie Argumentation entwickelt, um dann durch einen zweiten Schritt in ein nicht mehr logisch entscheidbares Verhältnis gestellt zu werden, in dem beide erst ihren Platz finden, wenn sie von der anderen Position in ihrem Anspruch nicht mehr aufgehoben werden.

Immer wieder werden von Novalis beide Aspekte entwickelt, sowohl der Täuschungs- und Vergegenständlichungscharakter der Reflexion, wie auch der ihr innewohnende, möglicherweise dekonstruktiv zu nennende Zug zu einer unendlichen Verschiebung von Sinn, der in seiner positiven Variante auf eine ihr autonom innewohnende Natürlichkeit der Sinnproduktion verweist. Erst jedoch in einer logischen Beziehung, in der beide Aspekte ihren, auch das paradoxe Verhältnis nicht scheuenden, Ort finden, lassen sich Stand und Perspektive⁷ der Hardenbergschen Philosophie umfassend verorten.

Mit der in Aussicht gestellten Akzeptanz des Widerspruchs soll nicht die Konsistenz der Novalis-Fragmente angezweifelt werden – vielmehr geht es darum, anschaulich zu machen, inwiefern Novalis immer wieder neue, experimentelle Formen für sein Denken findet und dabei durchgängig die Bruchlinien und Horizontgebundenheiten seiner Begriffe mitkennzeichnet.

Auch soll gezeigt werden, dass einzelne, von der Forschung zum Teil konträr interpretierte Fragmente tatsächlich auch zu solch unterschiedlichen Lesarten herausfordern, ohne damit in die Beliebigkeit abzugleiten. Zentrale Sätze wie beispielsweise „Das [A]bsolute [...] ist eins und geteilt zugleich“⁸, „Das echte Dividuum ist zugleich das echte Individuum“⁹ oder der ebenfalls viel zitierte und interpretierte Ausdruck „Was die Reflexion *findet*, *scheint* schon *da zu seyn*“¹⁰, erweisen sich als in geradezu vorsokratischer Weise interpretabel und erreichen – was hier zunächst nur behauptet werden kann – ihren philosophischen Wert nicht trotz, sondern aufgrund ihrer polysemischen Struktur. Für die Gewinnung einer solchen Perspektive gilt es, dem hermeneutischen Vorrang der Frage vor der Antwort Raum zu geben, ohne jedoch die spezifische Logik solcher Mehrdeutigkeiten aus dem Auge zu verlieren. Über die Zuordnung zur Differenzphilosophie hinaus soll daher in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, wie Novalis

⁷ Vgl. Fußnote 604.

⁸ NS II, S. 126.

⁹ NS III, S. 451.

¹⁰ NS II, S. 112.

– durch die insistierende Bearbeitung immer neuer begrifflicher Gegensatzpaare (wie z.B. *Gefühl und Reflexion*, *synthetisches Ich und analytisches Ich*, *Gegensatz und Gegenstand*, etc.) schrittweise und experimentalphilosophisch zu einer positiven Verschränkung der jeweils Entgegengesetzten gelangt und damit nichts Geringeres erarbeitet als Chiffren für die Binnenartikuliertheit des Absoluten selbst.

– gleichzeitig aber auch den kritischen Befund des fiktionalen Charakters von Reflexion und Sprache in Bezug auf ein transreflexives Absolutes (bzw. Sein) bewusst offen hält und dieser negativen Orientierung am Absoluten eine feste Systemstelle zuweist.

Die Verbindung dieser Theoreme legt nicht zuletzt aufgrund ihres paradoxlogischen und experimentalphilosophischen Charakters den Vergleich zu Friedrich Nietzsche nahe, der, wenn auch in anderer historischer Konstellation und mit anderem philosophischen Wertekanon, doch zu strukturell verblüffend ähnlichen Ergebnissen gekommen ist, wie zu zeigen sein wird. Im Zentrum dieses Vergleichs werden im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung Nietzsches vielfältige Ansätze zu einer Philosophie des *Werdens* und die darin wirksame Formel von *Willen zur Macht* als dessen inneres Strukturprinzip stehen. Von hier aus lassen sich am deutlichsten die Bezüge zwischen den paradox- bzw. disjunktionslogisch¹¹ organisierten Theoremen beider Philosophen herstellen.

Auffällig ist, dass zu einem ausdrücklichen Vergleich der beiden Denker erstaunlich wenig geschrieben worden ist. Meistens erscheinen Parallelisierungen nur unter bestimmten, sehr eingeschränkten Aspekten, wie z.B. in Wilhelm Schmidts bis dato leider unveröffentlichtem Vortrag *Novalis und Nietzsche als Philosophen der Lebenskunst* (2000) oder in Silvio Viettas zum Zeitpunkt der Erstellung unserer Untersuchung ebenfalls noch nicht erschienenem Vortrag *Novalis und Nietzsche – zwei*

¹¹ Der Begriff der Disjunktion wird in der vorliegenden Untersuchung durchgängig im Anschluss an die umfangreichen Arbeiten Friedrich Kümmels zur Logik einer stehenden, dem Entscheidungspostulat entzogenen Disjunktion verwendet. Zur Bedeutung des Begriffs einer „Logik der Disjunktion“ vgl. Kapitel I. 2.

europäische Experimentaldenker (2006).¹² Ausdrücklich von einer deutlichen Parallele von Novalis und Nietzsche im Hinblick auf die Paradoxlogik der Analogie von Absolutem und Relativem spricht Jochen Kirchhoff in seinem Aufsatz *Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche*.¹³ Kirchhoffs Aufsatz entwickelt diese Engführung nicht, sondern arbeitet die Grundstruktur nur bei Nietzsche heraus – dies allerdings mit solcher Treffsicherheit, dass sein Aufsatz auch die vorliegende Untersuchung geleitet hat.

Die früheste ausdrückliche Parallelisierung der beiden Denker findet sich in einem Aufsatz des schlesischen Landpfarrers Carl Jentsch, der 1898 in der Zeitschrift *Die Grenzboten* erschienen ist. Jentsch, der seinen eigenen Angaben nach über Nietzsche schreibt, um seinen Lesern eine solch ambivalente und für das normale Gemüt „zu gefährliche“ Lektüre abzunehmen, verfolgt keinen wissenschaftlichen Ansatz. In seinen Intuitionen gelingt es ihm nicht, sich von den Novalis- und Nietzsche-Klischees seiner Zeit zu lösen. Dennoch kommt er zu einigen interessanten Beobachtungen. Jentsch schreibt, dass sich bei Novalis, der sich wie Nietzsche „in Aphorismen und Paradoxen verloren“ habe, „der ganze Nietzsche“ finden lasse, allerdings einer, „der es zur Versöhnung aller Gegensätze und zur wehmütig-heitern Ruhe gebracht“ habe. Die wehmütig-heitere Ruhe mag man bei Novalis verwirklicht sehen, dass dafür die „Versöhnung der Gegensätze“ verantwortlich sei, trifft jedoch, wie zu zeigen sein wird, nicht zu – zumindest nicht, wenn es sich dabei um eine Versöhnung im Sinne einer Aufhebung der Gegensätze handeln soll. Nicht ohne Treffsicherheit macht Jentsch jedoch gegen Nietzsche geltend:

Nietzschen will der Ekel an den „Allzuvielen“ umbringen, Novalis bemerkt einmal: „Allzuheftige Unleidlichkeit des Unvollkommenen ist Schwäche.“¹⁴

Zum Vergleich zwischen der frühromantischen Bewegung im ganzen und dem Werk Nietzsches ist seit der grundsätzlichen Neubeurteilung der romantischen

¹² In diesen Bereich von Parallelisierungen unter sehr spezifischen Aspekten gehört auch der aufschlussreiche, das Verhältnis von Exoterik und Esoterik beleuchtende Aufsatz von Adrian Del Caro: Del Caro, Adrian: Notes Concerning Nietzsche And Novalis. In: *Germanic Notes* 12, 198, Nr. 2, S. 22-24.

¹³ Kirchhoff, Jochen: Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche. In: *Nietzsche Studien* 6, 1977, S. 16-44.

¹⁴ Jentsch, Carl: Nietzsche und Novalis. In: *Die Grenzboten* 57, 1898, S. 111-112, S. 112. Unter Verwendung von NS II, S. 593.

Philosophie seit den 1970er Jahren zwar viel publiziert worden, erstaunlich wenig aber zum direkten Vergleich zwischen Novalis und Nietzsche. Zudem wurden die Gemeinsamkeiten zwischen der deutschen literarischen Frühromantik und Nietzsche vorwiegend auf den Feldern einer Überschreitung der Philosophie zur Kunst einerseits, einer unendlich sich fortschreibenden Sprache und Reflexion andererseits gesehen. Sicher liegen hier entscheidende Übereinstimmungen, wie sie z.B. in herausragender Weise durch die Studien Ernst Behlers herausgearbeitet wurden.¹⁵

Unterbestimmt blieb aber meistens das oben skizzierte logische Verhältnis paradoxer Koexistenz, Korrespondenz und Koinzidenz, dem sich die unendlich potenzierenden Reflexionsketten der Frühromantik in ihrem Anspruch, eine logisch komplexe Beziehung zum Absoluten aufzunehmen, überhaupt erst verdanken. Gerade dieses Verhältnis einer unvermittelbaren und logisch paradoxen Beziehung ist es aber, das uns bei Nietzsche in Gestalt einer nicht nivellierbaren Verschränkung von Sein und Werden wiederbegegnet. Dies gilt gerade für Nietzsches Spätphilosophie, in der nicht mehr die Kunst das alleinige Medium ist, in dem der Gegensatz, der allem Menschsein zugrundeliegt, seinen einzig gültigen Ausdruck finden kann.

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der höchste *Wille zur Macht*.

Zweifache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw.

Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung*.¹⁶

Dieses berühmte (von Heidegger sehr einseitig interpretierte) Fragment Nietzsches aus dem Nachlass 1886/87, ein der Spätphilosophie angehöriges Fragment also, kann hier in einer ersten, allgemeinen Näherung anschaulich machen, wie nahe sich Nietzsches Denken (selbst noch sein spätes) und das frühromantische, insbesondere in der Hardenbergschen Variante, stehen.

Nietzsche konfrontiert hier in ganz typischer Weise eine Welt struktureller Selbsttäuschung mit einer Welt des Wirklichen. Zum Verständnis der Begriffe muss

¹⁵ So z.B. in seinem Aufsatz: Nietzsche und die frühromantische Schule. In: Nietzsche Studien 7, 1978, S. 59-87.

¹⁶ Nietzsche Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (zit. KSA), Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 2. Aufl. 1988, Bd. 12, S. 312 (N 1886/87, 7[54]).

angemerkt werden, dass Nietzsche den Begriff *Sein* überwiegend im Sinne von Stabilität und Beharrung verwendet. Er spricht zuweilen auch von „Feststellung“¹⁷ und „Gleichmachen“¹⁸ im gleichen Sinne wie Novalis vom „Petrificirenden und Petrificirten Verstand“¹⁹. Der Begriff *Sein* wird von Nietzsche daher anders als bei Novalis überwiegend negativ verstanden, im Sinne fälschlicher wengleich auch lebensnotwendiger Deutung einer per se nicht realen Stabilität.

Der für unseren Zusammenhang entscheidende Gedanke, der sich am Schluss des Zitats findet, liegt in der Formulierung des Gedankens der unendlichen Approximation („extremste Annäherung“), der seiner Struktur nach parallel zum frühromantischen Gedanken unendlicher Annäherung konstruiert ist. Auch hier sollen eine wirkliche, sich dem epistemischen Zugriff entziehende Dimension, die des Werdens (es wird zu zeigen sein, dass es sich hier um Nietzsches nachmetaphysisches Substitut für ein Absolutes handelt²⁰) und die Dimension vergegenständlichender Seinsdeutungen derart enggeführt werden, dass sich eine extremste Annäherung ergibt.

Die Formulierung „extremste Annäherung“ bringt zugleich die Unmöglichkeit einer den Gegensatz aufhebenden Vermittlung der beiden Sphären zum Ausdruck. Sie steht für die maximal mögliche Annäherung in einem per se unabschließbaren Prozess, in dem auch die Sphäre der Täuschung und Verdinglichung qua Widerspruch ihre feste Funktion hat. Sie aus dem Bereich der Wirklichkeit auszuschließen, hieße, einen Dualismus zu akzeptieren, den sowohl Novalis als auch Nietzsche konsequent, wenn auch aus unterschiedlicher Motivation, zu vermeiden suchen.

¹⁷ Vgl. z.B.: KSA 11, S 236, (N 1884, 26[328]).

¹⁸ Vgl. z.B.: KSA 11, S. 645, N 1885, 40[33]).

¹⁹ NS IV, S. 333. Der Begriff des Petrifizierens begegnet in ganz ähnlicher Bedeutung auch bei Nietzsche: „Was [...] der Vers für den Dichter ist, ist für den Philosophen das dialektische Denken: nach ihm greift er, um sich seine Verzauberung festzuhalten, um sie zu petrificiren. Und wie für den Dramatiker Wort und Vers nur das Stammeln in einer fremden Sprache sind, um in ihr zu sagen, was er lebte und schaute, so ist der Ausdruck jeder tiefen philosophischen Intuition durch Dialektik und wissenschaftliches Reflektiren zwar einerseits das einzige Mittel, um das Geschaute mitzuteilen, aber ein kümmerliches Mittel, ja im Grunde eine metaphorische, ganz und gar ungetreue Übertragung in eine verschiedene Sphäre und Sprache. So schaute Thales die Einheit des Seienden: und wie er sich mittheilen wollte, redete er vom Wasser!“ KSA 1, S. 817, (PHG 3).

²⁰ Jochen Kirchhoff schreibt hierzu: „Bemerkenswert erscheint [...], daß Nietzsche, der doch jede ‚absolute‘ Erkenntnis ablehnt, die Kategorie des Absoluten mit dem Begriff des Werdens verbindet: er spricht wörtlich vom ‚absoluten Flusse‘“. Kirchhoff, S. 17.

Dass Nietzsche im oberen Zitat seine Philosophie von der ewigen Wiederkehr als Gehalt dieser extremsten Annäherung fasst, kann in diesem Kontext zunächst unberücksichtigt bleiben. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass mit Sein und Werden zwei Aspekte zusammengeführt werden, deren sinnvoller Bezug aufeinander eine Unmöglichkeit enthält. Die Unaufhebbarkeit der Differenz von Sein und Werden motiviert einen veränderten Wahrheitsbegriff, der zur unendlichen Aufgabe wird:

Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein *processus in infinitum*, ein *aktives Bestimmen*, nicht ein Bewußtwerden von etwas, das „an sich“ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den »Willen zur Macht«²¹

Zum Vergleich: Novalis formuliert in den *Fichte-Studien*:

Was thu ich, indem ich filosofire? ich denke über einen Grund nach. [...] Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Filosofiren eine unendliche Thätigkeit – und darum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfniß nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde.²²

Dass das Philosophieren bei Novalis nach einem absoluten Grund suchen soll und nicht mehr von einem bereits vorausgesetzten, evidenten Grundsatz die Gewissheit seiner Urteile ableiten kann, ist eine im Kontext der Philosophie Carl Leonhard Reinholds und Fichtes an sich schon radikale Aussage; darüber hinaus wird von Novalis hier aber durchgespielt, wenn auch noch im Konjunktiv, was es bedeuten würde, wenn die Deduktion eines absoluten Grundes auch als Zielpunkt der Philosophie nicht möglich wäre. Novalis zieht interessanterweise nicht den Schluss, dass unsere Urteile wertlos sind, wenn sie keine eindeutigen Wahrheitsbedingungen mehr kennen, welche die Richtigkeit philosophischer Urteile verbürgen könnten. Vielmehr verweist er die Erkenntnis auf die Unendlichkeit im Sinne dessen, was Hegel die schlechte Unendlichkeit nennen wird, und positiviert diese im Sinne der unendlichen

²¹ KSA, 12, S. 385, (N 1887, 9[91]).

²² NS II, S. 269.

Annäherung. Auch in Bezug auf diesen Aspekt wird zu klären sein, welcher Typus von Wahrheitstheorie sich hier ankündigt, in welcher logischen Verfasstheit das Denken trotzdem auf ein transreflexives Absolutes bezogen bleibt und inwiefern Novalis damit eine gedankliche Konstellation formiert, die bei Nietzsche ihre bis dahin wirkmächtigste Ausprägung erfahren wird.

Novalis bewegt sich im Gegensatz zu Nietzsche gedanklich im Horizont der Subjektphilosophie und erarbeitet seine zentralen Theoreme in Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit und den damit verbundenen Philosophemen seiner Zeit.²³ Den Hintergrund, vor dem sich vor allem die frühesten Notate artikulieren, bildet die Philosophie Fichtes. Nicht ganz zu Unrecht wurden daher die frühen Handschriftengruppen der Jahre 1795/96 von den Herausgebern der historisch-kritischen Werkausgabe *Fichte-Studien* genannt. Trotzdem bestehen die *Fichte-Studien* nicht etwa aus Abschriften oder Kommentaren der Werke Fichtes, sondern sind genuin Hardenbergsches Gedankengut, das sich zwar entlang der Fichteschen Begriffe ausbildet, inhaltlich aber bereits Schwerpunkte setzt, die mit der Grundsatzphilosophie Fichtes vor 1800 (zumindest mit den Schriften, auf die sich Novalis bezieht) nicht mehr vereinbar sind. Wie Dieter Henrich und Manfred Frank erst kürzlich gezeigt haben, steht die gesamte Frühromantik unter dem Einfluss einer Grundsatzskepsis, die sich vor allem in den Kreisen um Friedrich Immanuel Niethammer, Carl Immanuel Diez und Johann Benjamin Erhard als Kritik an Carl Leonhard Reinholds Grundsatz des Bewusstseins entwickelt hat.²⁴

In Hardenbergs frühen Fragmenten, so sind sich seit der Verfügbarkeit der Textgestalt von 1965 die meisten Untersuchungen zur Hardenbergschen Philosophie einig, liegt der Schlüssel zum Verständnis seiner Literatur, aber auch zu seiner gesamten späteren Philosophie, selbst wenn sich diese wie beispielsweise im Fall des *Allgemeinen Brouillon* in einem anderen begrifflichen Umfeld und in Auseinandersetzung mit anderen Philosophien und Weisheitslehren artikuliert.

Novalis erarbeitet in den *Fichte-Studien* zunächst seinen Begriff des *ordo inversus* und in systematischer Verbindung mit diesem eine eigenständige Variante der

²³ Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten Dieter Henrichs. Insbesondere: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967; Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794-1795. Stuttgart 1992; Grundlegung aus dem Ich. Frankfurt am Main 2004.

²⁴ Vgl. hierzu: Henrich: Grundlegung, Bd. 2, S. 1447 f.

intellektuellen Anschauung, die er wie Hölderlin im Anschluss an Schelling „intellektuale Anschauung“²⁵ nennt.

An dieser Scharnierstelle entsteht sein Konzept einer ursprünglichen Vertrautheit mit dem absoluten Sein. Dieses kann als solches keinen Eingang in die Reflexion finden und generiert dennoch gerade in diesem, keine epistemische Relation mehr einschließenden Bezug, auf paradoxem Wege reflexives Bewusstsein. Es bildet zunächst nur den Seins- nicht den Erkenntnisgrund von Bewusstsein. Da also der Grund des Bewusstseins dem epistemischen, propositional strukturierten Bewusstsein nicht mehr zugänglich ist,²⁶ wandelt sich das transzendente, als Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis fungierende *absolute Ich* Fichtes in die Transzendenz eines unverfügbaren und dennoch im Bewusstsein wirksamen absoluten Seins. Novalis bringt das Verhältnis von Sein und Bewusstsein in folgender Formel zum Ausdruck:

[Bewußtseyn, W.S.] ist ein Seyn außer dem Seyn, das doch im Seyn ist. [...] Das Bewußtseyn ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn.²⁷

In den begrifflich bereits stark ausdifferenzierten Bestimmungen der *Fichte-Studien* wird gleichzeitig mit der Frage nach Bewusstsein eine komplexe Selbstbewusstseinstheorie entwickelt, die sich als Antwort auf die Fragen der zeitgenössischen Philosophie, wie sie unter den Schülern Reinholds und Fichtes im Zuge einer Kritik an deren Grundsatzphilosophie diskutiert wurden, versteht.

Die philosophiehistorische Konstellation, zu der diese Überlegungen Hardenbergs gehören, ist durch die Arbeit des sogenannten Jena-Projekts um Dieter Henrich, in der spezifischen Analyse Hardenbergs allerdings erst durch die umfangreichen Forschungen des Tübinger Philosophen Manfred Frank eingehend bearbeitet worden. Diese Studien bilden auch für die vorliegende Untersuchung den Ausgangspunkt bei der Interpretation der frühen Fragmente.

²⁵ Obwohl der Begriff der *intellektuellen Anschauung* gerade für Fichte zentral geworden ist, hat ihn Novalis in der Formulierung „intellektuale Anschauung“ aller Wahrscheinlichkeit nach von Schelling übernommen, ebenso wie Friedrich Hölderlin, der ihn bereits im Frühjahr 1795 für seine philosophische Skizze *Urtheil und Seyn* verwendet hat. Bei Fichte taucht er erst 1797 in der Formulierung, die schon Kant benutzt hatte, als „intellektuelle Anschauung“, auf.

²⁶ Dies ist ein Gedanke, der die Frühromantik höchstwahrscheinlich vermittelt durch Jacobis zweite Auflage seines Buches *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* erreicht.

²⁷ NS II, S. 106.

Es muss jedoch betont werden, dass es der vorliegenden Arbeit weniger darum geht, einen Beitrag zur Ausdifferenzierung der historischen Konstellation und der Deutung der *Fichte-Studien* im Kontext der Selbstbewusstseinsproblematik zu leisten als vielmehr um eine Spurensuche im Hinblick auf ein adualistisches bzw. disjunktionlogisches Gegensatzdenken, das sowohl auf Nietzsche vorausweist als auch zu dessen differenzierterem Verständnis beiträgt – eine Suche die sich gerade für die aporetischen, widersprüchlichen und nicht alternativlogisch²⁸ bezwingbaren Gegensatzverhältnisse im Werk beider Philosophen interessiert. Vor allem im Hinblick auf Nietzsche soll hier der Versuch gemacht werden, die vielfältige Deutbarkeit mancher, in ihrer Bedeutung chancierender Texte ganz im Sinne Hardenbergs als schwebend zu verstehen. Ein solches „Schweben“ zwischen den Positionen entzieht sich einer eindeutigen Interpretation absichtlich und kommt daher zunehmend als Ausdruck eines Vollzugsdenkens in den Blick, das bei Novalis bereits von Beginn der *Fichte-Studien* an nicht nur Medium, sondern auch Gegenstand des Philosophierens ist.

Novalis übernimmt den Vollzugsgedanken im Sinne einer „Aufforderung zur Selbstthätigkeit“²⁹ zunächst von Fichte, für den die Bewegung des Denkens in ursprünglicher Beziehung zur Tathandlung des absoluten Ichs selbst stand. Novalis durchbricht diese Beziehung jedoch, wenn er davon ausgeht, dass sich das Absolute im Vollzug des Denkens gleichermaßen zeigt als auch verbirgt – eine Konstellation, die sich einer Überführung des Absoluten in wahre Sätze verweigert, vielmehr philosophische Wahrheit selbst als etwas entlarvt, das konstitutiv mit Täuschung und Irrtum verknüpft ist: „Wahrheit – Fiction oder Schein.“³⁰

Von der Möglichkeit einer Darstellung des Undarstellbaren spricht Novalis daher immer nur in eigenartiger Brechung. Augenblickhaft ist die Kunst zu einem Erfassen des Undarstellbaren befähigt, in unendlicher Annäherung aber auch die Philosophie. Da Novalis auch seine eigene Philosophie als „Aufforderung zur Selbstthätigkeit“ versteht, ist der Vollzug der unendlichen Annäherung nicht nur für den Inhalt der Fragmente relevant, sondern auch für die Form. Die gedankliche Konstellation bestimmt bei Novalis immer auch den Diskurs, und selbst noch der verstehende Vollzug der

²⁸ Vgl. Zum Begriff einer Alternativlogik Kapitel I. 2.

²⁹ NS II, S. 271.

³⁰ NS II, S. 179. Den Gedankenstrich verwendet Novalis in solchen formelhaften Ausdrücken häufig als Gleichheitszeichen. So z.B. auch: „correspondierend – dasselbe, nur verkehrt.“ NS II, S. 109.

Fragmente soll zu einem (von Fichte inspirierten) performativen Ausdruck des Bezeichneten werden.

[I]ch kann keinem etwas erklären von Grund aus, als daß ich ihn auf sich selbst verweise, daß ich ihn dieselbe Handlung zu thun heiße, durch die ich mir etwas erklärt habe.³¹

Freilich muss in diesem Zusammenhang vorsichtig mit Zuweisungen zu einer möglichen Autorintention umgegangen werden; auch hier gilt mit einem Wort Heiner Müllers, dass „die Metapher klüger ist als ihr Autor“. Novalis selbst erweist sich in jeder Hinsicht als radikaler Befürworter einer solchen Position, so z.B. wenn er sagt:

Der wahre Leser muß der erweiterte Autor seyn. Er ist die höhere Instanz, die die Sache von der niedern Instanz schon vorgearbeitet erhält.³²

Nach dieser kurzen einführenden Zusammenschau der zentralen Gedanken der Arbeit soll im Folgenden die disjunktionlogische Struktur, die bei beiden Denkern angelegt ist, näher betrachtet werden. Im zweiten Kapitel wird diese dann zuerst an Hardenbergs philosophischen Fragmenten aufgewiesen, bevor in Kapitel drei der Versuch unternommen werden soll, Nietzsche sozusagen vom Standpunkt des Novalis aus zu interpretieren – mit dem Ziel, einige experimentalphilosophische Gedanken Nietzsches schärfer in den Blick zu bekommen als dies in der Forschungsliteratur bisher der Fall ist.

³¹ NS II, S. 271.

³² NS II, S. 470.

Mit diesen Äußerungen erweist sich Novalis als prominenter Vorläufer einer rezeptionsästhetischen Literaturtheorie, wie sie sich Anfang der 1970-er Jahre im Anschluss an Hans-Georg Gadamer's philosophische Hermeneutik als Konstanzer Schule um Hans-Robert Jauß und Wolfgang Iser formiert hat.

2. *Der disjunktionslogische Ansatz*

In der vorliegenden Untersuchung werden die Gegensatzverhältnisse, um die es uns bei Novalis und Nietzsche geht, an vielen Stellen durch eine formale Unterscheidung gekennzeichnet werden: der Zuordnung zu einer Logik der Disjunktion im Unterschied zu einer Logik der Alternativen. Diese Unterscheidung basiert auf den vielfältigen Arbeiten Friedrich Kümmels zu einer Logik der Disjunktion, die den methodischen Hintergrund unserer Betrachtungen zu einer adualistischen Denkform bei Novalis und Nietzsche bildet. Im Folgenden soll diese kurz umrissen werden.

Zur Erläuterung der disjunktionslogischen Konstellation könnten viele Wege eingeschlagen werden, historische ebenso wie systematische und es ließe sich zeigen, dass Spuren eines disjunktionslogischen Denkens die gesamte Philosophiegeschichte durchziehen.³³ Dies wäre jedoch eine eigene Arbeit und ist hier nicht unser Ansinnen. Vielmehr soll in diesem Kapitel ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit und in aller Kürze ein möglicher Weg zu einem gleichermaßen historischen wie systematischen Verständnis des disjunktionslogischen Gedankens gezeigt werden. Dabei wird in einem ersten Anlauf zugleich der Bezug der Disjunktionslogik zum Denken Hardenbergs und Nietzsches durchsichtig werden.

Die in der kontinentalen Tradition derzeit prominenteste differenzphilosophische Strömung folgt einem Denktypus, der vor allem von Michel Foucault, Jacques Derrida, oder auch Gilles Deleuze, um nur einige der französischen Protagonisten zu nennen, vertreten worden ist. Eines der gemeinsamen Motive dieser Denker ist eine vor allem an Nietzsche und Heidegger geschulte Skepsis an der klassischen Orthodoxlogik. Bei aller Kritik an der klassischen Logik war es jedoch nicht das Ziel der genannten Denker, die Logik einseitig für falsch oder verzichtbar zu erklären. Schon dieser Umstand verbindet sie mit Nietzsche und, wie sich zeigen wird, auch mit Novalis, da es bereits diesen Vorläufern der Differenzphilosophie darum ging, dass sich das eigentümliche Verhältnis einer sich gleichermaßen verbergenden und offenbarenden Wirklichkeit der Beschreibung durch die *wahr-falsch*-Alternative entzieht, andererseits aber der

³³ Vgl. hierzu die vielfältigen Arbeiten Friedrich Kümmels v.a. zu den Vorsokratikern, Platon, Hegel, Schleiermacher, Fichte, Kierkegaard etc. auf Friedrich Kümmels Internetseite www.friedrich-kuemmel.de.

Betrachtung doch nur innerhalb einer Form von Logik zugänglich werden kann. Nietzsche schreibt dementsprechend:

Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage etwas erkannt werden* – ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze *denken* lassen).³⁴

Als formaler Umgang mit Gegensätzen ist die Logik einerseits inadäquat zur Darstellung von Wirklichkeit, andererseits erweist sich diese Inadäquatheit aber als „nothwendige Täuschung“³⁵ bzw. als „regulative[r] Glaubensartikel“³⁶ mit einer integralen Bedeutung für das Wahrnehmen von Wirklichkeit.

Dieses komplexe Verhältnis wurde für Heidegger zu einem der Motive, Wahrheit anders, nämlich als Unverborgenheit (*ἀλήθεια*) und somit dem Anspruch nach außerhalb einer auf Korrespondenz basierenden Relation zu denken. Eine Neuformulierung des logischen Feldes hatte er dabei jedoch gerade nicht im Auge – zu groß erschien ihm der strukturelle Selbstwiderspruch einer theoretischen Perspektive, als dass man die phänomenologische bzw. hermeneutische Herangehensweise noch als Logik hätte formulieren können. Auch Hans-Georg Gadamer, der die Spur Heideggers im Hinblick auf eine universell verstandene philosophische Hermeneutik weiterentwickelte und der Hermeneutik zu erstaunlicher Prominenz verhalf, verweigerte sich einer Klärung des hermeneutischen Zirkels aus logischer Perspektive.

Allein die Protagonisten der Göttinger Dilthey-Schule, vor allem Georg Misch, Josef König und Hans Lipps hatten eine Neubestimmung der Hermeneutik aus logischer Perspektive im Auge. Vermittelt über Otto-Friedrich Bollnows hermeneutische Philosophie werden diese Studien derzeit von Friedrich Kümmel unter dem Titel einer *Logik der Disjunktion* weiterverfolgt.

Nietzsche hatte einen anderen, für eine Neubestimmung des Logischen aber ebenfalls interessanten Weg eingeschlagen. Ausgehend von einer Phänomenologie bzw. Genealogie menschlicher Machtverhältnisse entwickelt er eine Philosophie der Interpretation (im Sinne von „Zurechtmachung“ und „Einverleibung“), die Wahrheit und Logik als „Wille zur Wahrheit“ und damit, wie so oft bei Nietzsche, als konstitutive

³⁴ Nietzsche KSA 9, S. 503 f., (N 1881, 11[162]).

³⁵ NS II, S. 127.

³⁶ KSA 12, S. 266, (N 1886/87, 7[4]).

Selbst-Verstricktheit des „Willens zur Macht“ entlarvt. Das Logische wird in dieser Analyse zunächst radikal destabilisiert, nur um auf höherer Ebene dann wieder einen angemessenen Ort einzunehmen: als notwendig und irreduzibel paradoxe Grundstruktur in der bewusstseinsmäßigen Erfassung des Ganzen. Die Logik erweist sich in dieser Sichtweise als konstitutiver Bestandteil der Erfassung von Wirklichkeit. Anders als bei der Hermeneutik und Phänomenologie Heideggerscher bzw. Gadammerscher Provenienz sind bei Nietzsche jedoch trotz einer ebenfalls nicht-scientistischen Sprache die logischen Ebenen zumeist klar voneinander geschieden.

Im Hinblick auf das Logische ist den gerade genannten Denkern, ebenso wie auch den postmodernen bzw. post- oder neostrukturalistischen Philosophen gemeinsam, dass sie dem in der Logik liegenden Motiv der Vergegenständlichung nicht durch die grundsätzliche Suspendierung von Logik begegnet sind. Die Differenzphilosophie arbeitet letztlich unter Akzeptanz einer grundsätzlichen Positionalität: Der betrachtenden und sprachlich artikulierten Logik des eigenen Diskurses korrespondiert die sich dem logischen Zugriff entziehende Ebene eines differentiellen, Wirklichkeit prozesshaft generierenden Geschehens. Der hierbei auftretende performative Widerspruch wird gesehen und im Sinne eines Vollzugs des Differentiellen sowohl transparent gemacht als auch positiviert.

Wie Novalis und Nietzsche gehen auch die Differenzphilosophen des 20. Jahrhunderts davon aus, dass über das bloße Konstatieren einer, wie schon Novalis es nennt, „nothwendigen Täuschung“³⁷ und über den performativen Widerspruch in der Beschreibung der Wirklichkeit noch hinausgegangen werden muss, um das Verhältnis von Logik und Wirklichkeit angemessen zu bestimmen. Wirklichkeit darf dementsprechend nicht als einfaches Gegenteil des in der Logik spielenden Gegensatzverhältnisses verstanden werden. So muss die Logik selbst noch in ihrer Wirklichkeitsinadäquatheit aus dem Gefüge der Wirklichkeit plausibel gemacht werden, da die zur Beschreibung der Wirklichkeit unzulänglich gewordene *wahr-falsch*-Alternative sonst auf zweiter Ebene doch wieder Gültigkeit erlangen würde – diesmal in Gestalt der starren Dichotomie von Logik und Wirklichkeit. Der Glaube an die Dichotomie dieses Gegensatzverhältnisses entspräche selbst wieder der Täuschung durch eine Logik der sich ausschließenden Alternativen. Dies ist zugleich der Grundgedanke des sogenannten „ordo inversus“, den Novalis bereits sehr früh in den

³⁷ NS II, S. 127.

Fichte-Studien ausarbeitet und der uns im weiteren Verlauf der Untersuchung noch mehrfach begegnen wird.

Soll die einseitige Hypostasierung des Logischen vermieden werden, muss die Logik als etwas verstanden werden, das der Wirklichkeit *weder* eindeutig gerecht werden *noch* vollständig von der Wirklichkeit abgetrennt werden kann. Anders gesagt muss die Logik *sowohl* mit der Wirklichkeit verbunden *als auch* von ihr getrennt werden, obwohl beide Aspekte zueinander im Widerspruch stehen.

Novalis sagt exemplarisch über die „Voraussetzung der Logik“, auf der Fichtes Wissenschaftslehre basiere, sie sei eine „Armseeligkeit“. Die Wissenschaftslehre verfolge „nichts, als ein[en] Beweis der *Realitaet der Logik* – ihrer Zusammenstimmung mit der übrigen Natur.“³⁸ Anders als Fichte geht es Novalis nicht mehr um einen solchen Beweis – jedoch verweist die zweite hier verwendete Formulierung: die „Zusammenstimmung mit der übrigen Natur“ durchaus auf Novalis’ eigenes Programm. Logik entspricht demgemäß zwar der Wirklichkeit nicht in einer Weise, dass man von einer Realität der Logik sprechen könnte – einen Einklang im Sinne eines Zusammenstimmens bildet eine recht verstandene Logik dennoch mit der Wirklichkeit. Wird der Widerspruch zwischen Logik und Wirklichkeit gesehen, kann sich auf diesem Hintergrund ein Analogiemoment zwischen Logik und Wirklichkeit ergeben, das selbst wieder eine logische Form finden kann.³⁹

Nietzsches Gegensatzdenken stellt sich diesem Widerspruchsverhältnis und bewegt sich daher in folgender Konstellation: Einerseits hält er beharrliches Sein, also z.B. die Existenz von Dingen für eine Täuschung, die dadurch entsteht, dass Grenzziehungen der Logik für wirklich gehalten werden. Andererseits betont er, dass gerade diese Täuschung, dieses fälschliche Für-wahr-halten, auf ein integrales Prinzip der Wirklichkeit selbst verweist.⁴⁰ Man könnte beinahe von einer Umkehrung der Frage,

³⁸ NS III, S. 559.

³⁹ Nietzsche stellt sich diesem Widerspruchsverhältnis auch in logischer Hinsicht, jedoch scheut er sich, hierfür den Begriff „Logik“ zu verwenden – mit wenigen Ausnahmen, wie z.B. in folgender poetischer Formulierung: Gegen die „deutschen Jünglinge“ mit ihrer „Wagnerianischen Tiefe“ gerichtet, schreibt Nietzsche: „Sie vermissen nicht, was wir *Anderen* vermissen: Witz, Feuer Anmuth; die große Logik; die übermüthige Geistigkeit; das halkyonische Glück; den glänzenden Himmel mit seinen Sternbildern und Lichtschauern...“ KSA 13, S. 407, (N 1886, 15[6]).

⁴⁰ Günter Abel schreibt zur spezifischen Logik von Nietzsches universalisiertem Willen zur Macht: Unter dem Logischen ist hier freilich nicht das formelle, auf prämissenfolgernde Schließen eingeschränkte Denken, sondern jener Fundamentalvorgang zu verstehen, *in* und *als* dessen Vollzug der Mensch die

wie es möglich sei, dass unsere Begriffe sich auf Wirklichkeit beziehen, sprechen. Nietzsche fragt stattdessen, wie eine Wirklichkeit beschrieben werden kann, in der es konstitutives Täuschungsgeschehen gibt. Das Täuschungsverhältnis wird vom Menschen zwar ausagiert, trotzdem gründet es nicht im Menschen, sondern im Werden bzw. in der Wirklichkeit selbst. Folgende zwei Zitate zeigen die auf eine Logik der Disjunktion vorausweisende Verfasstheit des Gedankens:

Es gibt keine Gegensätze: nur von denen der Logik her haben wir den Begriff des Gegensatzes – und von denen aus fälschlich in die Dinge übertragen.⁴¹

Die Pointe liegt nun darin, und diesen Gedanken bei Novalis und Nietzsche herauszuarbeiten, ist zentrales Anliegen dieser Untersuchung, dass sich dieses fälschliche Übertragen einem Prinzip der Wirklichkeit selbst verdankt.

Erkenntniß und *Werden* schließt sich aus. *Folglich* muß „Erkenntniß“ etwas anderes sein: es muß ein Wille zum Erkennbar-machen vorangehn, eine Art Werden selbst muß die *Täuschung des Seienden* schaffen.⁴²

Wenn „eine Art Werden“, hier verwendet als Begriff für die Wirklichkeit im ganzen, selbst für die Täuschung des Seienden verantwortlich ist, bedeutet dies zum einen die in Brechung aufscheinende Analogie des Bewusstseins mit dem Werden, dann aber auch die Analogie von Körper und Geist – wenngleich das Bewusstsein in seinem Selbstverständnis diese Analogie verfehlt. Nietzsche schreibt in diesem Sinne:

Grenze und den Sinn seiner Welt nicht nach Art einer Sprach-, Verstandes- und Reflexionsbestimmung setzt, sondern in einem holistischen Sinne selbst *ist*.“ Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin, New York 1984, S. 23.

⁴¹ KSA 12, S. 384, (N 1887, 9[91]).

⁴² KSA 12, S. 382, (N 1887, 9[89]). Hierzu schreibt Erwin Schlimgen: „Die Logik erweist sich als die konsequente Fortführung des Assimilationsgeschehens auf anderer Ebene (die noch nicht ins Bewußtsein fallen muß). Es besteht für Nietzsche eine ‚subjektive Nöthigung, an die Logik zu glauben‘, ‚ihre Postulate in das Geschehen‘ ‚hineinzulegen‘, ohne daß ‚uns die Logik selber zum Bewußtsein‘ kommen müßte. Das ist ein Hinweis darauf, daß die Logik in ihren ‚Postulaten‘ und Voraussetzungen *vorbewußten* Ursprungs ist, daß wir *vorbewußt* und sogar *abewußt* immer schon in gewißer Weise logisch sind.“ Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewußtseins. Berlin, New York 1999, S. 130.

*Die Logik unseres bewußten Denkens ist nur eine grobe und erleichterte Form jenes Denkens, welches unser Organismus, ja die einzelnen Organe desselben, nöthig hat.*⁴³

Auch Novalis hält Wahrheit für konstitutiv mit der Täuschung verknüpft („Wahrheit – Fiction oder Schein“⁴⁴). Auch er geht aber schon den Weg, den Nietzsche gehen wird und sieht hierin kein einfaches Negationsverhältnis mehr, sondern etwas, das zur Bedingung des Lebens dazugehört, „eine Täuschung der Einbild[ungs]Kr[aft] – eine *nothwendige* Fiction.“⁴⁵ Erweist sich die Logik als verlängertes Instrument dieser Täuschung der Einbildungskraft, muss zum Logischen erster Ordnung etwas hinzutreten, um die Logik in ihrer immanenten Vergegenständlichung und Täuschung transparent zu machen, zu korrigieren bzw. zu komplettieren. Novalis spricht in einer experimentellen Perspektive diesbezüglich auch von „Logologie“. Er nennt einen Teil der Fragmente, die sich mit diesem Problem beschäftigen „Logologische Fragmente“. Besonders deutlich wird seine Forderung nach einer Logik zweiten Grades, die den Rahmen des Theoretischen dennoch nicht verlassen soll, in einem Fragment aus dem *Allgemeinen Brouillon* von 1798:

Sollte es sich bestätigen, daß der Satz des Widerspruchs der Grundsatz des Denkvermögens, der *Oberste* der *Logik*, sey, so wäre dies nur eine Indication, daß wir mit der Logik *allein* nicht viel ausrichten könnten, daß das Denkverm[ögen] allein keinen (großen) Nutzen gewähre – sondern, daß wir noch ein andres Vermögen und seine Theorie aufsuchen müßten, die als dem Denkvermögen und d[er] Logik entgegengesetzt und *allein* eben so nutzlos, als diese, in Verbindung mit diesen gesetzt werden müßten, um daraus ein zusammengesetztes Vermögen – und zusammengesetzte, sich gegenseitig komplettirende Theorieen und Handlungen und Resultate zu erlangen und so fort.⁴⁶

⁴³ KSA 11, S. 462, (N 1885, 34[124]). Ebenso in diesen Kontext gehört folgende Nachlassnotiz: „Vor der Logik, welche überall mit Gleichungen arbeitet, muß das Gleichmachen, das Assimiliren gewaltet haben: und es waltet noch fort, und das logische Denken ist ein fortwährendes Mittel selber für die Assimilation, für das Sehen-wollen identischer Fälle.“ KSA 11, S. 645, (N 1885, 40[33]).

⁴⁴ NS II, S. 179.

⁴⁵ NS II, S. 179.

⁴⁶ NS III, S. 402. An der zweifachen Verwendung des Begriffs „Theorie“ für dieses neue, komplettierende Vermögen wird bereits deutlich, dass Novalis nichts Irrationales im Sinn hat, sondern eher eine Art Logik zweiten Grades, die die Differenz zwischen sich und der Logik ersten Grades bewusst bestehen lässt.

Friedrich Kümmler zieht nun den wichtigen Schluss, dass ein solches Komplement, das zur klassischen Logik hinzutreten muss, nichts Irrationales oder Unlogisches ist,⁴⁷ sondern ursprünglich ins Feld des Logischen hineingehört. Die Beschreibung des in differentiellen Verhältnissen spielenden Paradoxverhältnisses verlangt eine über die Orthodoxlogik hinausweisende Logik, die das gefundene Widerspruchsverhältnis in sich aufnehmen und fruchtbar machen kann. Diese Logik zweiten Grades kann und darf freilich auf ihr orthodoxlogisches, Kümmler sagt „alternativlogisches“ Ausgangsmoment, nicht einfach verzichten, da im Entscheidungspostulat der klassisch verstandenen Disjunktion (*entweder-oder*) überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung zur Auffindung des Widerspruchs liegt. Das *entweder-oder* verlangt zunächst nach einer Entscheidung, in der die Pole eines Gegensatzes als Alternativen erscheinen.

Die Logik der Disjunktion gibt dem Denken in Alternativen eine notwendige Systemstelle⁴⁸, verfährt selbst aber anders als diese, indem sie den Gegensatz nicht mehr unter das Entscheidungspostulat stellt und in der Folge die Pole nicht mehr als Alternativen ausarbeitet. Der sich ergebende Widerspruch wird nicht mehr als aporetisch erfahren, sondern verweist als positiv verstandener „stehender Widerspruch“ auf die nur gebrochen fassbare Konstitution der Wirklichkeit selbst. Kümmler schreibt in diesem Sinne:

Durch den Ausschluß einer anderen Seite der Sache, die es ja immer gibt, werden asymmetrische Verhältnisse etabliert und festgeschrieben. Wenn nur die eine Seite und Meinung gelten kann, muß die andere verworfen und unterdrückt werden. Die binäre Struktur der Zweiwertigkeit, die ja auch wertneutral sein könnte, führt so zwangsläufig zur Auf- und Abwertung, gleich ob es sich um Wertungsoppositionen wie wahr/falsch, gut/schlecht, schön/häßlich etc. oder um die Menschen selbst handelt, die nach ihnen eingestuft werden. [...]

Durch den Entscheidungszwang werden nicht mehr entscheidbare Sachlagen geradezu herausgetrieben. Die Logik der Alternativen, auf Widerspruchsfreiheit ausgerichtet, schafft sich so im Dilemma und

⁴⁷ Schon Novalis denkt das Komplement, das der Logik entgegengesetzt werden soll, um sie in ein fruchtbares Spannungsfeld zu bringen, nicht als etwas Irrationales. Er spricht von „gegenseitig sich komplettierende[n] Theorien“. Das gegenüber einer Logik erster Ordnung „andere Vermögen“ soll also ebenfalls in der Reflexion gesucht werden.

⁴⁸ Kümmler betont, dass „die Logik der Alternativen in der Logik der Disjunktion als Teilstück mit einschränkenden Sonderbedingungen einbegriffen ist.“ Kümmler, Friedrich: Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur. Studien zur Logik der Disjunktion. Unveröffentlichtes Manuskript S. 1.

Paradox ihre eigene Kehrseite und führt zumindest auf lange Sicht in eine Situation, mit der sie nicht mehr fertig wird.⁴⁹

An anderer Stelle:

Die Disjunktion, wie sie hier verstanden wird, ist weder ein Trennen noch ein Verbinden in demselben Sinn. Das alternativenbildende Unterscheiden und Verbinden geschieht auf *einer* Ebene, während das in Disjunktion Gesetzte gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen spielt. Grundsätzlich gilt, daß die Disjunktion als solche nicht entscheidbar ist. Es handelt sich bei ihr um ein Verhältnis zweier Positionen, das grundsätzlich nicht von einer Seite her gedacht und auf sie reduziert werden kann. Aufeinander nicht zurückführbare Positionen gibt es [...] in allen Verhältnissen, die es nicht erlauben, die eine Seite der anderen zu unterwerfen und aufzuopfern. Gleiches gilt für den heute verstärkt ins Spiel gebrachten Gedanken irreduzibler Pluralität.⁵⁰

Die sich daraus ergebende Matrix der Disjunktionslogik ist besonders anschaulich an drei Konjunktionen zu zeigen: Dem *entweder-oder*, dem *sowohl-als-auch* und dem *weder-noch*. Die ersten beiden Ausdrücke folgen zunächst einer konventionellen Sprachlogik, die auf einer Alternativität der bezogenen Seiten basiert. Sie entsprechen einer in der Sprache wirksamen Logik erster Ordnung, die auch Nietzsche im Auge hat, wenn er sagt: „Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken“.⁵¹ Dass die Sprache aber selbst ein Werden ist, eine von Nietzsches Hauptaussagen, folgt einer anderen Logik, die sich erst aus dem disjunktiven Vollzug der in der Sprache spielenden Differenz ergibt und nicht allein aus deren alternativlogischem Moment.

Wie Kümmel betont, spielt das alternativlogische Moment innerhalb der Disjunktionslogik eine gewisse Rolle, woraus plausibel wird, warum die klassischen Formulierungen der Alternativlogik, wie auch die drei genannten Konjunktionen, weiterhin Verwendung finden. So z.B. das *entweder-oder*: Die alternativlogische Version des Ausdrucks formuliert eine Konstellation, die normalerweise gemäß des Entscheidungspostulats aufgelöst werden muss, weswegen das *entweder-oder* im herkömmlichen Sprachgebrauch geradezu als synonym mit dem Entscheidungspostulat verstanden wird.

⁴⁹ Kümmel, Ort des Menschen, S. 12.

⁵⁰ Kümmel, Ort des Menschen, S. 10.

⁵¹ KSA 13, S. 36, (N 1887/88, 11[73]).

Wie bereits erwähnt, reagiert die Logik der Disjunktion nun auf den gefundenen Widerspruch anders, indem sie ihn nicht entscheidet, sondern als Widerspruch stehen lässt. Das *entweder-oder* wandelt sich so zur „stehenden Disjunktion“ des *sowohl-als-auch*. Im Gegensatz zu einer Aporie, die in dieser Konstellation auch gesehen werden könnte, versteht die Disjunktionslogik diese Konstellation als fruchtbar. Sie trägt dem Umstand Rechnung, dass die Pole des Gegensatzes in ihrer jeweiligen Bedeutung nicht *trotz*, sondern *aufgrund* der im Widerspruch ausgedrückten Unvermittelbarkeit existieren.

Vor allem Bernhard Waldenfels gibt diesem Aspekt in seinem phänomenologischen Denken besonderen Raum. Im Anschluss an Husserl bezeichnet er dieses Verflechtungsverhältnis als „Diastase“ oder „Urdiastase“. Das diastatische Verhältnis zeichnet sich ganz ähnlich der disjunktionslogischen Beschreibung dadurch aus, dass die unvermittelbar bleibenden Pole eines Gegensatzes in dieser Verflechtung allererst auseinander hervorgehen. Sie *sind* gewissermaßen ihre Beziehung und können dementsprechend gar nicht eindeutig auf Einheit oder Dualität reduziert werden.⁵²

Formulierungen, die dieses Verhältnis zum Ausdruck bringen, verwenden oftmals die Konjunktion *sowohl-als-auch*, da hier das Zugleich des Gegensatzes zur Geltung kommt. Anders als beim *entweder-oder* kommt hier jedoch auf erster Ebene kein Widerspruch zum Ausdruck. Es handelt sich um eine unproblematische Konjunktion. Auch hier muss also über den normalen Sprachgebrauch hinausgegangen werden, um das *sowohl-als-auch* als paradoxes Nebeneinander zu verstehen und für eine Disjunktionslogik fruchtbar zu machen.

Soll diese Beziehung in einem einzelnen Begriff zum Ausdruck kommen, es wird zu zeigen sein, dass dies bei Novalis z.B. im Begriff des Schwebens oder bei Nietzsche im Begriff des Werdens verwirklicht ist, so muss disjunktionslogisch durch eine *weder-noch*-Formulierung gekennzeichnet werden, dass sich das Gemeinte weder auf die eine noch auf die andere Seite reduzieren lässt.

⁵² Der französische Philosoph Jean-Luc Nancy bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck: „Was auch immer existiert: Weil es existiert, ko-existiert es. Ko-Implikation des Existierens ist Teilen einer Welt. Eine Welt ist nichts der Existenz äußerliches, keine äußerliche Hinzufügung anderer Existenzen: Sie ist die Ko-Existenz, die sie zusammen dis-poniert.“ Nancy, Jean-Luc: Singulär Plural Sein. Aus dem Französischen von Ulrich Müller-Schöll. Berlin 2004, S. 58. Für „dis-poniert“ könnte man ebenso gut dis-jungiert sagen; in beiden Begriffen kommt das gleichermaßen Getrennt- und Verbundensein zum Ausdruck.

Kümmel betont im oberen Zitat, dass diese Form von Logik auch und gerade beim „heute verstärkt ins Spiel gebrachten Gedanken irreduzibler Pluralität“ in Anschlag zu bringen sei. Wie dies im einzelnen aussehen kann, zeigt bereits Kümmel selbst an vielen Beispielen. Aber auch anderswo finden sich Beispiele eines disjunktionologischen Denkens, das sich jedoch allzumeist scheut, den Begriff einer „Logik“ für dieses Verhältnis zweiten Grades wieder aufzunehmen. Ohne den Begriff einer Disjunktionlogik zu verwenden, formuliert beispielsweise Bernhard Waldenfels das disjunktionologische Verhältnis geradezu idealtypisch anhand seines Begriffs der „Vielstimmigkeit der Rede“.

Die Vielstimmigkeit einer Rede, die sich selbst verdoppelt und vervielfältigt, gestattet es, Eigenes in der fremden Sprache und Fremdes in der eigenen zu sagen [...], ohne das eine durch das andere zu entkräften oder beides in einem Dritten aufzuheben.⁵³

⁵³ Waldenfels, Bernhard: Die Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Frankfurt am Main 1999, S. 2.

II. Erkenntniskritik als Grundlage eines disjunktiven Seinsverständnisses bei Novalis

1. Gefühl und Reflexion

In den bekanntesten Partien der *Fichte-Studien* finden sich die Reflexionen aufs Identitätsurteil sowie die mit den Begriffen *ordo inversus*, *Gefühl und Reflexion* und *intellektuale Anschauung* verbundenen Grundbestimmungen, die aber nicht etwa sukzessiv aufeinander folgen, sondern eher verstreut zu finden sind. Den größten Teil der *Fichte-Studien* füllen Ausdifferenzierungen des Gegensatzproblems, das durch das Verhältnis von Gefühl und Reflexion aufgeworfen ist. Gekennzeichnet ist diese Deklination des gefundenen Gegensatzes vor allem durch ein häufiges Austauschen der Terminologie. Was diese experimentelle Vorgehensweise im Einzelnen motiviert, ist nur nachvollziehbar, wenn das Gegensatzproblem, dem Novalis versucht, mit den verschiedenen Wechselbestimmungen Herr zu werden, bereits als strukturelles Problem am Ausgangsgegenstand von Gefühl und Reflexion gezeigt werden kann.

Wie denkt also Novalis das Verhältnis von Gefühl und Reflexion? Zunächst muss vorausgeschickt werden, dass sich die überwiegende Zahl der Forschungsliteratur über basale Grundlagen des Verhältnisses von Gefühl und Reflexion durchaus einig ist. Das betrifft vor allem den Status von reflexivem Bewusstsein als sekundär gegenüber dem absoluten Sein, bzw. absoluten Ich, wie Novalis in Fichtes Terminologie zunächst noch sagt. Novalis entwirft den Zusammenhang von Gefühl und Reflexion folgendermaßen:

In der Auseinandersetzung mit Fichtes Grundsatzphilosophie hatte sich gezeigt, dass der kantische Begründungsregress in der Legitimation der Unmittelbarkeit transzendentaler Apperzeption auch durch Fichtes Ausgriff auf eine intellektuelle Anschauung (in dieser Begrifflichkeit erst ab der zweiten Wissenschaftslehre 1797) nicht vermieden werden konnte.

Diese war von Fichte, seiner sogenannten „ursprünglichen Einsicht“⁵⁴ folgend, als intuitive, präreflexive Bestimmung von Subjektivität konzipiert worden, als Hinweis auf

⁵⁴ Vgl. Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967.

eine absolute Kategorie, ohne diese logisch zu bestimmen und um das, was er das „Reflexionsgesetz aller unserer Erkenntnis“ genannt hatte, als alleinige Bestimmung des Ichs zu vermeiden. Nur so konnte er seiner Ansicht nach dem Umstand Rechnung tragen, dass Selbstbewusstsein nicht nur ein Bewusstsein des Ichs *vom* Ich ist, sondern dass dieses Ich sich auch *als sich* begreift. Dieses unmittelbare Selbstsein (das koinzidiert mit einem Sich-setzen) sollte daher nicht-empirisch und nicht-repräsentationistisch verfasst sein. Um nun aber andererseits eine Art „Ich an sich“ zu vermeiden, ein Ich also, das unabhängig von seinen intentionalen Leistungen und Vorstellungen existiert, was für Fichte bedeutet hätte, in den Kantischen Dualismus zurückzufallen, sollte das Ich gleichzeitig die transzendente Eigenschaft haben, reflexives Wissen im Sinne von Theoriebildung zu ermöglichen.

Wie einigen seiner Zeitgenossen fällt auch Novalis auf, dass von Fichte zur Beschreibung des absoluten Ichs und der zugehörigen intellektuellen Anschauung entgegen der geforderten Präreflexivität wieder reflexive Begriffe verwendet werden. So beschreibt Fichte Ichheit durch ein *Sichsetzen*, das dennoch weder Relation noch irgendeine Form von zeitlicher oder hierarchischer Abfolge implizieren soll.

Novalis reagiert auf diese Problemstellung durch die Konzeption eines dem Bewusstsein vorgängigen Ich-Grundes, der Bewusstsein zwar bedingt, selbst aber nur bedingt wieder aus diesem zu erschließen ist.

Diese Umstellung des Blicks muss man sich nicht als dramatische Abkehr von der Philosophie Fichtes vorstellen, auch wenn philosophisch weitreichende Konsequenzen damit verbunden sind. Hardenbergs Philosophie wird sich auch nach dieser inhaltlichen Distanzierung von Fichte weiterhin als Philosophieren im Horizont der Wissenschaftslehre verstehen – das zeigt sich nicht zuletzt auch an der noch lange fortgesetzten Verwendung Fichtescher Begrifflichkeit. Die *Fichte-Studien* verstehen sich eher als andere Antwort auf die gleiche Frage – dennoch ist der Perspektivenwechsel so grundsätzlich, dass die Zuordnung der Hardenbergschen Philosophie zum Idealismus letztlich nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Philosophieren aus Fichteschem Geiste und die Übernahme des Vollzugsgedankens reichen für eine solche Zuordnung allein nicht aus.

Für eine stärkere Identifikation der beiden Denker wäre eher andersherum zu fragen, inwiefern sich nicht bereits beim Fichte der frühen 1790-er Jahre, beispielsweise in den *Eigenen Meditationen über Elementarphilosophie* von 1793/94 Spuren finden lassen, die seine Philosophie nach 1800 ankündigen und sich schon nahe an den

frühromantischen Positionen konstitutiver Abhängigkeit vom Sein bewegen. Dies wäre aber eine andere Fragestellung. Bernward Loheide hat sie durch seine in jeder Hinsicht umfangreiche Untersuchung *Fichte und Novalis – Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*⁵⁵ bereits vorgelegt, wenngleich die Identifizierungstendenzen der beiden Denker hier besonders stark im Vordergrund stehen.⁵⁶

Zurück zu Novalis' ursprünglichem Gedanken eines Verhältnisses zum absoluten Sein: Es kann nach den Studien Manfred Franks (im Rahmen eines DFG-Projekts zur Erforschung der Grundlagen der philosophischen Frühromantik) als erwiesen gelten, dass Hardenbergs Zweifel an Fichtes Lösung des Problems, sowie der symphilosophierende Austausch im Kreis der Reinhold-Schüler ausschlaggebend waren, dass das Konzept eines Philosophierens aus der Gewissheit des Sich-Wissens für Novalis nicht mehr den Status eines Ersten einnimmt, sondern als Effekt eines Seins verstanden wird, das der Selbstvergewisserung in einem nun anders verstandenen, in seiner Absolutheit relativierten Subjekt vorausläuft.

Dieser Gedanke einer Abhängigkeit vom Sein führt aber nicht dazu, dass Subjektivität zur Gänze suspendiert wird. Geleugnet wird zwar, dass Selbstbewusstsein ein tauglicher Kandidat für ein oberstes Prinzip sei; selbst wenn diese Umstellung des Blicks aber die Philosophie (zunächst) vom Nenner des Idealismus auf den des Realismus setzt, bleibt trotzdem noch die Erfahrung eigenartiger Vertrautheit des Bewusstseins mit dem eigenen Sein im Selbstbewusstsein. Liegt am Grunde der Wirklichkeit aber nicht mehr ein wie auch immer gearteter Begriff vom Ich, sondern ein

⁵⁵ Loheide, Bernward: *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*. Amsterdam – Atlanta 2000.

⁵⁶ Loheide deutet nicht nur Fichte in Richtung Novalis, sondern versucht auch umgekehrt, in Novalis weiterhin den Transzendentalphilosophen zu sehen. Diesbezüglich schreibt er: „M. Franks Behauptung, daß Novalis [...] mit der Fichteschen Grundsatzphilosophie und Subjektphilosophie ganz abbreche, ist [...] offensichtlich falsch. Vielmehr hält er [...] durchaus am Ziel einer transzendentalen Letztbegründung [...] fest. Allerdings betont er, daß dieser philosophisch ausfindig zu machende Grund aller Tatsachen sich letztlich jeder Reflexion entzieht und nur approximativ angezielt werden kann.“ Loheide: S. 229. Loheides Aufrechterhaltung des Letztbegründungsmoments kann nicht überzeugen. Gerade in Hardenbergs negativer Beantwortung der Frage nach einer realen Möglichkeit der Letztbegründung, liegt die entscheidende anti-idealistische Wendung. Die Orientierung an der Letztbegründung ist zu unterscheiden von der Behauptung ihrer tatsächlichen Durchführbarkeit. Novalis entwickelt sein Denken daher weiter zu einer Philosophie, in der die starre Unterscheidung von Idealismus und Realismus überwunden werden soll.

absolutes Sein, das sich als jeder Unterscheidung vorauslaufend der Differenzierung von Subjekt und Objekt grundsätzlich entzieht, erreicht die Frage nach der Vertrautheitserfahrung im Selbstbewusstsein den Status der Frage nach der Vertrautheit mit dem Sein selbst. Es geht also nicht nur um die Offenbarung des eigenen Seins, sondern des Seins überhaupt, da auch die Unterscheidung von eigenem Sein und absolutem Sein als solche erst durch die reflexive Selbstverständigung des Bewusstseins entsteht. Hardenbergs Selbstbewusstseinstheorie ist daher im Gegensatz zu Fichtes Konzeption eines absoluten Ich nicht egologisch verfasst.

Da bei Novalis dieses Bewusstsein – ebenfalls im Gegensatz zu Fichte – aber nun nicht mehr wissenschaftsbegründend ist, sondern umgekehrt sich auch Wissen als Effekt des Seins entpuppt, stellt sich die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit von Wirklichkeit im Sinne absoluten Seins radikal neu. Fichte hatte die Erkenntnismöglichkeit des Absoluten durch eine Hereinnahme der Reflexion ins Absolute gewährleistet; Reflexion und Absolutes werden beim frühen Fichte in Indifferenz gedacht, was eine angemessene Darstellung des Absoluten auf dem Feld der Reflexion transzendental ermöglichte.

Da aber für Novalis keine Erkenntnis des Absoluten in reflexivem Sinne möglich ist, rückt er zu Beginn der *Fichte-Studien* den bereits von Fichte im Zusammenhang mit der internen Rezeptivität des Ichs verwendeten Begriff des Gefühls in den Mittelpunkt. Bei Fichte war das Gefühl von der Eigenschaft gekennzeichnet, von einem anderen Kunde zu bekommen, ohne dies jedoch selbst in ein propositionales Wissen übersetzen zu können. Es wird von ihm als unbestimmte Rezeption des Nicht-Ichs vom Ich verstanden und erlangt somit im Zusammenhang der Begründung der Philosophie durchaus eine tragende Rolle. Trotzdem bleibt es aber dem Ich gegenüber sekundär, denn grundsätzlich gilt:

Soll das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen Einwirkung vorher gegründet seyn; das Ich muß ursprünglich, und schlechthin in sich die Möglichkeit setzen, daß etwas auf dasselbe einwirke.⁵⁷

Die Fichtesche Erfassung der selbstbeschränkenden Tätigkeit durch das Gefühl ist folglich nicht analog zur Offenbarung des Absoluten im Gefühl bei Novalis zu

⁵⁷ Fichte, Johann Gottlieb, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. V. Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. Abt. I, Bd. 2, S. 405.

verstehen, da Fichtes Nicht-Ich als Resultat dieser Selbstbeschränkung nicht die Systemstelle absoluten Seins besetzt, sondern umgekehrt aus einer Selbstbeschränkung absoluter Subjektivität überhaupt erst hervorgeht. Das Zustandekommen des Gefühls und der ihm vermittelte Gehalt einer Realität des Objekts gründen bei Fichte gleichermaßen im Subjekt. Das Gefühl befindet sich somit in einer nachgeordneten Rolle und ist nur in zweiter Hinsicht konstitutiv für die Leistungen des Subjekts. Ihm entspricht der Status einer Selbstaffektion des Subjekts. Dem entspricht auch das Gefühl des Ich von sich selbst:

Das Ich kann nur dann als Ich gesetzt werden, wenn es das fühlende und das gefühlte zugleich ist, und demnach mit sich selbst in Wechselwirkung steht.⁵⁸

Bei Novalis rückt das Gefühl nun in eine wesentlich andere Rolle: Es bekommt Kunde vom absoluten Sein. Die nächsten Schritte dieser Vergegenwärtigung absoluten Seins konstruiert Novalis folgendermaßen: Eine erste Reflexion richtet sich auf dieses Gefühl und fasst dessen Gehalt als *etwas*. Damit schafft sie die Möglichkeitsbedingung für Wissen, denn die Etymologie von „Wissen“ findet Novalis im „was“⁵⁹ im Sinne von etwas. Ins Gefühl geht ein Gehalt ein, der sich selbst noch nicht im Status eines *etwas*, eines Gegenstands befindet. Novalis kann daher das Gefühl für eine Art ungegenständliches, nicht propositional verfasstes Bewusstsein halten. – In dieser Zuweisung ist er allerdings nicht sehr konsistent, da er dem Gefühl seinen Status als Bewusstsein bald zuspricht bald abspricht.⁶⁰ Schon daran ist abzulesen, dass das Gefühl in dieser ersten Konzeption einen Zwischenstatus zwischen dem Absoluten und der Reflexion einnimmt, der immer wieder zugunsten einer der beiden Seiten aufgegeben zu werden scheint:

⁵⁸ Fichte, I, Bd. 2, S. 428.

⁵⁹ NS II, S. 105.

⁶⁰ Hierauf weist bereits Otto Friedrich Bollnow hin: „In einem andern Zusammenhang beschränkt Novalis einmal das Bewußtsein ausdrücklich auf die ‚Sphäre des Wissens‘ und spricht dem Gefühl den ursprünglichen Charakter des Bewußtseins ab [...]. Es muß also mit der Möglichkeit eines Fühlens auch ohne begleitendes Bewußtsein gerechnet werden.“ Bollnow, Otto Friedrich: Der ›Weg nach innen‹ bei Novalis. In: Festschrift für Eduard Spranger. Leipzig 1942, S. 119 ff. Wieder in: Bollnow, Otto Friedrich: Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter. 2. Auflage Stuttgart 1953, S. 178-206, S. 205.

Hierbei ist eine Möglichkeit, dass sich die Differenz (bzw. Indifferenz) zwischen dem Gefühl und seinem Gehalt nicht mehr aufrechterhalten lässt, sodass schließlich das Gefühl selbst der (absolute) Stoff wird, der der Reflexion weitergereicht wird.

Die zweite Möglichkeit liegt in der Annäherung an einen Beziehungsbegriff. Das Gefühl soll ja von einem Sein erfahren, das es per se nicht ist – es sind also zwei im Spiel: Das Gefühl und sein unausdrücklicher Gehalt, das absolute Sein. Relation lässt sich in dieser Beziehung kaum vermeiden – ein Aspekt, der das Gefühl an die ohnehin relational verfasste Reflexion annähert, möglicherweise das Gefühl sogar als eine Art unbewussten Überschuss oder Untergrund der Reflexion erscheinen lässt (in Analogie zur differentiellen Natur des sprachlichen Zeichens).

Seinen Grundgedanken des *ordo inversus* entfaltet Novalis nun an diesem Verhältnis aus Gefühl und Reflexion. Leiten lässt er sich dabei von der im Reflexionsbegriff angelegten Spiegelmetapher. Was sich im Spiegel zeigt, erscheint seitenverkehrt, so auch der vom Gefühl an die Reflexion vermittelte Gehalt.

Es wechselt Bild und Seyn. Das Bild ist immer das Verkehrte vom Seyn.⁶¹

Was ist denn ein Gefühl?

Es läßt sich nur in der Reflexion betrachten – der Geist des Gefühls ist da heraus. Aus dem Produkt läßt sich nach dem Schema der Reflexion auf den Produzenten schließen.⁶²

An diesem Gedanken sind einige Aspekte bemerkenswert: Zunächst liegt der Kern des Gedankens in der Aussage, dass der Geist (der Gehalt des Gefühls im Status des Noch-nicht-Gehalts) durch die Reflexion verlorengeht. Das Entweichen des Geistes garantiert aber wiederum die Fassbarkeit des Gehalts als eines Gehalts für die Reflexion. Diese spiegelt den ursprünglichen Gehalt (den indifferenten Zusammenhang von Gefühl und Sein) als unwiederbringlich verlorengegangenen und wird so zur Darstellung (Bild) des nun vergegenständlicht gefassten Gehalts unter Mitkennzeichnung seiner Abwesenheit.⁶³

⁶¹ NS II, S. 142.

⁶² NS II, S. 114.

⁶³ Schon hieraus wird plausibel, warum Novalis oftmals das bewusstseinstheoretische Problem als semiologisches Problem formuliert. Auch beim sprachlichen Zeichen ist mit dem Bezeichnungsvorgang zugleich gekennzeichnet, dass der Ort des Zeichens nicht der Ort des Bezeichneten ist.

Aus dem Schema dieses Vorgangs lässt sich auf den Produzenten schließen, indem der Spiegelung als Reaktion auf die Faktizität des *ordo inversus* ein zweiter Spiegel vorgehalten wird, sodass sich die ursprüngliche Reflexion wieder umkehrt. Ergebnis ist die Aufhebung der Seitenverkehrung. Das Bild stimmt nun wieder – der Geist des Gefühls, die Unschuld der ursprünglichen Beziehung, bleibt jedoch entflohen.

Dies – und hier zeigt sich die Stärke der Metapher – entspricht auch der Alltagserfahrung im Umgang mit doppelten Spiegelungen. Man sieht die Dinge in der doppelten Spiegelung wieder richtig herum, das Bild bleibt aber Bild und lässt viele Qualitäten des Originals, wie z.B. Geruch, Haptik, etc. nach wie vor vermissen. Die zweifache Spiegelung wird also nicht eingeführt, um die Reflexion in ihrem, den ursprünglichen Gehalt vergegenständlichenden Charakter ungeschehen zu machen, sondern zielt vielmehr auf Kennzeichnung der Undarstellbarkeit des Absoluten unter den Bedingungen der Reflexion. Über die Darstellung der Undarstellbarkeit ermöglicht dieses Vorgehen die Selbsttransparenz des Bewusstseins als „Bild des Seyns im Seyn“⁶⁴.

„Was ist denn ein Gefühl?“⁶⁵ fragt Novalis zweimal insistierend an prominenter Stelle – und dies nicht ohne Grund, denn das Gefühl wechselt bei ihm zuweilen die Systemstelle und scheint in etlichen Formulierungen zum unendlichen Gehalt selbst zu werden. Gerade dieses Chanchieren ist es aber, dem in der vorliegenden Untersuchung besonderes Augenmerk geschenkt werden soll, da sich hier Spuren eines anderen Philosophierens ablesen lassen, das den Widerspruch zu einem ausschließlich transreflexiv verfassten Absoluten bewusst ausagiert und der Transreflexivität bzw. Transzendenz des Absoluten qua stehender Disjunktion dennoch ihren Platz lässt.

Das Gefühl schreitet vom Unbeschränkten, welches es ist ohne es zu wissen, zum Beschränkten, welches für dasselbe das Unbeschränkte ist⁶⁶

Der dem Gefühl vermittelte Gehalt, das absolute Sein, lässt sich in diesem Zitat nicht mehr scharf trennen vom Gefühl selbst (als Erkenntniskategorie). Novalis bestimmt hier das Gefühl, dem der absolute Gehalt ursprünglich nur gegeben werden sollte, selbst als das „Unbeschränkte“. Ontologie und Erkenntnistheorie scheinen in

⁶⁴ NS II, S. 106.

⁶⁵ NS II, S. 114.

⁶⁶ NS II, S. 126.

dieser Bestimmung durcheinander zu geraten.⁶⁷ Gerade ein solches Aufeinander-Verwiesensein und logisch komplexes Verflochtensein von Erkenntnistheorie und Ontologie ist es aber, was Novalis jenseits der Transzendentalphilosophie als Wechsel von Innenperspektive und Außenperspektive schrittweise entdeckt und in seinen späteren, stärker an der Mystik und an Plotin orientierten Schriften dann in noch größerer Klarheit ausformuliert.

Für die Reflexion ist es zunächst einerlei, welchen Status das Gefühl hat; sie verfehlt beides in gleicher Weise, Gefühl oder Sein („Fühlen verhält sich zum Denken, wie Seyn zum Darstellen.“⁶⁸), obwohl sie sich doch in ihrem Wesen und ihrer spezifischen Seinsweise dieser Trennung zwischen sich und dem ihr anderen verdankt.

Für die philosophische Metatheorie ist die Unterscheidung zwischen dem Gefühl als Ideal- oder Realgrund des Bewusstseins jedoch von großer Bedeutung. Findet die Reflexion ihre Begründung nun im absoluten Sein oder im Gefühl oder gar erst im Wechsel zwischen einer vorgängigen Reflexion und dem Gefühl?

Novalis sieht das Problem und nennt eine zeitlang die mittelbare Unmittelbarkeit, die der Reflexion das Sein und dessen zwangsläufigen Überschuss vermitteln soll, nicht mehr nur Gefühl, sondern wie Hölderlin *intellektuale Anschauung*. Diese bezeichnet eine ursprüngliche, sich auf das Gefühl richtende, erste Reflexion. Gefühl und Reflexion bilden somit gemeinsam die intellektuale Anschauung, die aber nicht als Drittes im Sinne einer Aufhebung des Gegensatzes zu verstehen ist. Auch ist sie im Gegensatz zu Fichtes intellektueller Anschauung nicht Ausdruck der Vermittlung, sondern Bewusstsein eines Verfehlens des Absoluten. Daher kommt die doppelte Spiegelung als Korrektiv durch eine zweite, sich auf die intellektuale Anschauung richtende Reflexion ins Spiel. Wie oben bereits erwähnt, bleibt das Bewusstsein aber auch nach dieser doppelten Spiegelung Bewusstsein der Defizienz gegenüber dem Sein.

Im Gegensatz zu Fichte hält Novalis es in dieser Konsequenz auch für eine von der Reflexion selbst verursachte Täuschung, dass sie sich als wesentliche Konstituente der Urhandlung für alles Nachkommende verantwortlich weiß. *Ordine inverso* sieht die

⁶⁷ Manfred Frank hält diese Formulierung entsprechend seiner Deutung, dass bei Novalis das Absolute transreflexiv zu verstehen ist, für eine unzulässige Verschleifung des ontologischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunktes. „Natürlich *ist* das Gefühl das Unbeschränkte nicht selbst, sondern es nimmt es auf, es erfasst oder fühlt es.“ Frank, Manfred: Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung. Frankfurt am Main, 2002, S. 249.

⁶⁸ NS II, S. 232.

Rangfolge so aus, dass dem Ich allererst etwas gegeben werden muss, bevor es diesen Gehalt reflexiv bearbeiten kann:

Hervorbringen kann sie [die Philosophie, W.S.] nichts. Es muß ihr etwas gegeben werden.⁶⁹

Hieraus sehn wir beyläufig, daß Ich im Grunde nichts ist – Es muß ihm alles *Gegeben* werden – Aber es kann nur ihm etwas gegeben werden und das Gegebene wird nur durch Ich etwas. [...] Alles ist sein, was in seine Sphäre tritt – denn in diesem Aneignen besteht das Wesen seines Seyns. Zueignung ist die ursprüngliche Thätigkeit seiner Natur⁷⁰

Die grundsätzliche Differenz zum frühen Fichte ist einleuchtend. Novalis versteht jeden Gehalt der Reflexion ganz gemäß der Metaphorik des Begriffs als spiegelverkehrt dargestellt. Inwiefern diese Spiegelmetapher aber im ständigen Inversionsprozess der Aneignung an ihre Grenzen gerät und von Novalis folgerichtig in einen Gegensatz höherer Potenz oder zweiten Grades übersetzt wird, ist Gegenstand bis heute anhaltender Diskussionen in der Novalis-Forschung.

Unproblematisch ist für die meisten Interpreten, dass Novalis das Unbedingte, das Sein (bzw. mit Jacobi: Urseyn⁷¹), das er mit zunehmender Entwicklung des Gedankens nun häufiger auch das Absolute nennt⁷², ganz parallel zu Hölderlin als etwas fasst, das sich der Erkenntnisrelation als solcher verschließt, trotzdem aber indirekt begründend in jeden Erkenntnisakt eingeht – dies allerdings nur um den Preis einer unangemessenen Darstellung seiner selbst als Relation in der Reflexion bzw. als „Bild des Seyns im Seyn“. Dass hier also keine transzendente, sondern allenfalls noch eine transzendente Begründung von Bewusstsein stattfindet, steht weitgehend außer Diskussion. Der Status dieser Transzendenz des Bewusstseinsgrundes ist nun aber gerade Kernpunkt der Auseinandersetzung um die Philosophie Hardenbergs, wie an der Analyse einiger zentraler Aussagen der Sekundärliteratur noch zu sehen sein wird.

⁶⁹ NS II, S. 113.

⁷⁰ NS II, S. 274.

⁷¹ NS II, S. 142.

⁷² Sein im kantischen Sinne als Existenz und spinozistische Substanz werden von Novalis, der auch hier Jacobi folgt, amalgamiert.

2. *Identität als Differenz*

Bewusstsein ist bei Novalis in der überwiegenden Verwendung des Begriffs traditionell an propositionales Wissen geknüpft und unterliegt damit dem Prinzip des etwas als etwas. Reflexion und Bewusstsein werden daher weitgehend synonym verwendet. Sie sind vom gleichen trennenden Charakter durchzogen, der in einem disproportionalen Verhältnis zu ihrem Gegenstand, dem absoluten Sein, steht. Reflexion und mit ihr jede Form von Bewusstsein ist bei Novalis notwendig daran gebunden, die spezifische Form der Identität des Seins in ihrer Darstellung zu verfehlen. Welchen Wert aber hat die Darstellung, wenn sie das Identische verlassen muss, um es darstellen zu können?

Novalis eröffnet seine *Fichte-Studien* mit einer komplexen Antwort auf diese Frage. Er beginnt mit einer Reflexion auf das Identitätsurteil *a ist a*, das für Fichte eine zentrale Stellung in der Wissenschaftslehre eingenommen hatte.

Das Wesen der Identität lässt sich nur in einem Scheinsatz aufstellen. Wir verlassen das *Identische* um es darzustellen – Entweder geschieht nur scheinbar – und wir werden v[on] d[er] Einbildungskraft dahin gebracht es zu glauben – es geschieht, was schon Ist – natürlich durch imaginaires Trennen und vereinigen – Oder wir stellen es durch sein Nichtseyn, durch ein Nichtidentisches vor – Zeichen – ein bestimmtes für ein gleichförmig bestimmendes – dieses gleichförmig bestimmende muß eigentlich durchaus unmittelbar das mitgetheilte Zeichen [...] bestimmen⁷³

Bereits im ersten Abschnitt der *Fichte-Studien* konfrontiert uns Novalis mit dieser ambivalenten Bestimmung von Identität. Die Darstellung von Identität wird hier durch eine unvermeidbare Verschiebung in einen propositionalen Ausdruck, einen Scheinsatz ermöglicht, der das Erscheinen der Identität im Bewusstsein gerade durch Kennzeichnung im Medium der Nicht-Identität erreicht. In diesem Feld bedingen sich Identität und Nicht-Identität gegenseitig, um aneinander zur Darstellung zu kommen. Demgemäß erweist sich Identität, wie sie in Sprache und Bewusstsein erscheint, als

⁷³ NS II, S. 104.

konstitutiv unterwandert von Differenz.⁷⁴ Aus diesem Umstand resultiert für Novalis die Grundfrage, welche Wirklichkeit sich eigentlich „hinter“ der logischen Bestimmung verbirgt und ob ein solches Verbergen überhaupt eindeutig als Transzendenz gedacht werden darf. Obwohl bereits die allgemeinste Kennzeichnung $a = a$ auf das Identische nur verweisen kann, ist diese Beschränkung doch innerhalb der Reflexion einsehbar. Das Identische tritt damit in ein Darstellungsverhältnis, das sowohl positiv als auch negativ verstanden werden kann.

Die Strukturen dieses Darstellungsverhältnisses erweisen sich zunehmend als in jeder Hinsicht analog zur Zeichenverweisung der Sprache. Novalis verschiebt daher folgerichtig das Problem auf das Feld der Semiologie und formuliert es unter neuer Perspektive als Theorie des Zeichens. Der Nicht-Identität bzw. verschobenen Identität im Zeichen wird dabei die Fähigkeit, auf die absolute Identität zu verweisen, gleichermaßen zu- und abgesprochen. Durch Darstellung des „Nichtseyns“ ist der Akt der Zeichenverweisung in der Lage, das Absolute zur Darstellung zu bringen, dabei aber gleichzeitig durch das Wesen der Darstellung (als Erscheinung in einem anderen) gezwungen, die ursprünglich geforderte Einigkeit der Identität zu verfehlen („Einem Begriffe fehlt das Original des Begriffnen.“⁷⁵).

Die komplizierte Doppelfigur solcher Verweisung besteht nun darin, dass das Zeichen der Identität ($a = a$) sein Signifikat sowohl positiv als auch negativ bestimmt. Negativ, weil die Darstellung als Darstellung die unhintergehbare Trennung von Signifikant und Signifikat ins Spiel bringt, die der geforderten absoluten Identität im Sinne durchgängiger Einigkeit gerade nicht entsprechen kann. Positiv, weil die differentielle Natur des sprachlichen Zeichens im Scheitern am geforderten Signifikanten zum Zeichen der Undarstellbarkeit fugenloser Einheit wird (analog zur nur differentiell möglichen Erfassung absoluter Einheit im Verhältnis von Gefühl und Reflexion bzw. Absolutem und Reflexion).

Das Zeichen steht aber noch unter einem anderen Aspekt in einer paradoxen Beziehung zum Absoluten: Gemäß der Ganzheit des Absoluten darf nichts aus seiner

⁷⁴ Nietzsche formuliert 1887 ganz analog: „Gesetzt, es gäbe ein solches Sich-selbst-identisches A gar nicht, wie es jeder Satz der Logik [...] voraussetzt, das A wäre bereits eine *Scheinbarkeit*, so hätte die Logik eine bloß *scheinbare* Welt zur Voraussetzung.“ KSA 12, S. 389, (N 1887, 9[97]).

⁷⁵ NS II, S. 261.

Totalität herausfallen⁷⁶, auch die differentielle Natur des Zeichens und die Vermittlungsschwierigkeiten fugenloser Einheit gegenüber dem sonderbaren Seinsstatus des Bewusstseins nicht.

Indem wir aber bestimmen, erhalten wir etwas von ihm [dem absoluten Gegensatz, W.S.], denn er ist alles – und nur im Alles bestimmen wir. Wenn er jedoch Alles ist, so muß er auch das Bestimmte seyn – insofern er das Nichtbestimmte ist.⁷⁷

Dieser parmenideische Aspekt, dass dem Sein nichts verlorengehen kann, ergibt auf paradoxem Wege eine Analogie bzw. Korrespondenz zwischen der Verfasstheit des sprachlichen Zeichens und der denknotwendigen Struktur des Absoluten, da nun gerade die differentiellen Aspekte der Zeichenverweisung die Korrespondenz zum Absoluten herstellen, indem sie ein dem Absoluten inhärentes Prinzip perpetuieren.

Später wird noch zu sehen sein, wie Novalis gerade im bewussten Verzicht auf ein Absolutes für die Erkenntnis ein negatives Absolutes bestimmt, das er als das einzige Absolute bezeichnet, das wir haben können. Damit entwirft er eine experimentalphilosophische Perspektive, in der das Denken gerade im Verzicht auf eine Erkenntnis des Absoluten zu einer angemessenen Bestimmung des negativ bestimmten Absoluten findet – trotzdem aber qua Disjunktion auf das Absolute erster Ordnung bezogen bleibt.

Die Darstellung des Undarstellbaren wird nur durch den Ausgriff auf eine negative Kategorie ermöglicht. Das Verschränktheit von Gelingen und Misslingen in dieser Darstellung lässt eine Legitimität des Bezeichnungsvorgangs erkennen, die das Relationale, Differentielle in einem positiveren Licht erscheinen lässt als dies durch die binäre Unterscheidung von durchgängiger Identität versus Vergegenständlichung im Zeichen ausgedrückt ist. Vor allem Novalis' *Monolog*, der noch zu betrachten sein wird, positiviert die im sprachlichen Zeichen gelegene Natürlichkeit auf radikale Weise. Auf

⁷⁶ In der Identifikation von Sein im Sinne von Existenz und dem Absoluten im Sinne von Spinozas Substanz folgt Novalis, wie etliche seiner Zeitgenossen, Jacobis diesbezüglichen Ausführungen, die sich in der Zweitaufgabe seines Spinoza-Buches finden. Vgl. hierzu: Frank, Manfred: Philosophische Grundlagen der Frühromantik. Gerhard Kurz zum 50. Geburtstag. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik. 4. Jahrgang 1994, hg. von Ernst Behler, Jochen Hörisch und Günter Oesterle. Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, S. 37-130, S. 39 ff.

⁷⁷ NS II, S. 202.

die Identität bezogen gelangt Novalis aber schon früher zu einem positiven, aus dem Wechsel bestimmten Verständnis der Identität:

Die Kraft des Identischen [...] besteht im Wechseln – im Seyn durch Setzen und Setzen durch Seyn.⁷⁸

Und an anderer Stelle:

Der Begriff der Identität muß den Begriff der Thätigkeit enthalten – des Wechsels in sich selber. 2 Zusammengesetzte sind die höchste Sphäre, zu der wir uns erheben können.⁷⁹

Der zwischen Gelingen und Misslingen schwebende Charakter der Darstellung wird positiviert, da er in seinem typischen Wechsel zwischen Bezeichnung in einem anderen und Selbstreferentialität der Zeichen ein Prinzip des Identischen selbst aufnimmt: den Wechsel zwischen „Seyn durch Setzen und Setzen durch Seyn“. Identität ist somit gleichermaßen Effekt und Produzent einer Differenz des Wechsels.

In einer ersten Näherung kann hier die logische Schwierigkeit im Umgang mit absoluter Identität beschrieben werden: Aus der Forderung, dass nichts aus der „Sphäre“ des durchgängig identisch bestimmten Absoluten herausfallen darf, weil dieses ja gerade dadurch definiert ist, alle Sphären zu umgreifen, sich selbst aber jeder Bestimmung als Sphäre oder Bezugsrahmen entzieht, folgt, dass das Absolute durch fugenlose Identität und Differenz gleichermaßen ausgezeichnet sein muss. Identität und Differenz müssen folglich, um als Bestimmungen koexistieren zu können, in formaler Differenz bzw. stehender, dem Entscheidungspostulat entzogener Disjunktion gedacht werden.

Im Gegensatz zum Absoluten ist das Spiel der aufeinander beziehbaren Gegensätze durch diese formale Unterscheidung auf den Bereich des Menschen und seines Bewusstseins begrenzt („die höchste Sphäre, zu der wir uns erheben können“) – dort jedoch gleichermaßen positiv wie negativ bestimmt, da auch diese Sphäre trotz ihrer Relativität nicht aus der absoluten Wirklichkeit herausfallen darf. – Wird sie dadurch bei Novalis aber wirklich universell positiviert, wie etliche Interpreten meinen? Lässt sich die durch verrechenbare Gegensätze bestimmte Schicht im Hardenbergschen

⁷⁸ NS II, S. 219.

⁷⁹ NS II, S. 214.

Philosophieren als generelle Negation eines transreflexiven Absoluten und universelle Positivierung des Relativen begreifen? Dieser Frage soll im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung in Form einer Auseinandersetzung mit einigen wesentlichen Stellungnahmen der Novalis-Forschung nachgegangen werden.

Uneinig ist sich, wie sich zeigen wird, die Forschung in der Frage, welche Konsequenz die differentielle Repräsentation des Absoluten im Bewusstsein und im sprachlichen Zeichen für Novalis' Konzeption einer Verfasstheit des Absoluten selbst bedeutet. Auch wenn das Absolute unerkennbar bleibt, so ergeben sich doch aus der spezifischen Form dieser Unerkennbarkeit, die ja indirekt vom Absoluten selbst bedingt ist, denotwendige Strukturen für eine Konzeption des Absoluten. Immerhin geht es in diese Situation der unhintergehbaren Unwissenheit insofern ein, als es im reflexiven Denken und sprachlichen Bezeichnet-seins zumindest für die Eigenschaft, nicht in der Form der Reflexion (und damit auch des Begriffs) gefasst werden zu können, verantwortlich ist.

Ist diese ‚leere‘ Vermittlung durch einen Nullpunkt hindurch etwas, wodurch das Absolute indirekt in unsere reflexiven Urteile eingeht, dann gibt es, wenn schon keine Erkenntnis, so doch eine Art nicht-fassbaren Vertrautseins mit ihm, das allerdings in Anspruch und Selbstverständnis unseres trennenden Bewusstseins verfehlt wird. Diesen Gedanken formuliert Novalis in seinen vielen experimentalphilosophischen Gegensatzmodellen mit dem Prinzip der *Wechselbestimmung* bis hin zu seinem späten Begriff einer „*Wechselrepräsentationslehre des Universums*“ immer wieder neu aus.

Wie gesagt betrifft die Frage, die sich die Interpreten dabei bis heute stellen, den Status, in dem diese Gegensätze von Novalis auf das Absolute bezogen werden. Sie lautet daher: Ist bei Novalis die Systemstelle des Absoluten im jeweiligen Gegensatz durch eine Art Platzhalter besetzt, der kennzeichnen soll, dass es sich innerhalb des Denkens immer um ein verfehlt Absolutes handeln soll, da das „echte“ Absolute als die eine Hälfte des Gegensatzes gar nicht vorkommen darf – *oder* lässt sich aus der Unmöglichkeit des Absoluten, sich der Welt der Reflexion zu vermitteln, schließen, dass wir gerade mit unserer eigenen Unmöglichkeit, das Absolute zu erkennen, die innere Struktur des Absoluten positiv reproduzieren (qua Struktur-Analogie - hier wäre z.B. an die Konzepte einer Transzendental- bzw. Universalpoesie zu denken).

Sind also die experimentalphilosophisch formulierten Gegensatzpaare, die Novalis im Verhältnis der *Wechselbestimmung* ausdrückt, selbst Ausdruck fürs Absolute oder

stehen sie in keinem auch nur irgendwie epistemisch auflösbaren Bezug zu ihm, sondern konstituieren lediglich ein solipsistisches Spielespiel?

Nochmals anders gewendet: Gerade aus der Unfähigkeit der Reflexion, die (qua Forderung nach philosophischem Monismus bzw. Aduanismus) auch in ihrem Modus des Scheiterns im absoluten Sein mitgehalten sein muss, schließt Novalis, dass das „[A]bsolute [...] eins und getheilt zugleich“⁸⁰ ist. Der Zweisprung der Argumentation lässt sich gut verfolgen an einem Zitat aus der Phase der Wechselbestimmung Gegensatz – Gegenstand. Gegensatz ist hier das Substitut für das Absolute, Gegenstand der entgegengesetzte Pol der petrifizierenden Reflexion, die sich im Raum der Sprache als Bestimmung verwirklicht. Dem Gegensatz von Gegensatz und Gegenstand entspricht im Raum der Sprache der Gegensatz von Nichtbestimmtem und Bestimmtem.

Er [der Gegensatz] hat eigentlich keine Sphäre, denn er schließt alle Sphären aus. Alle Worte, alle Begriffe sind vom Gegenstande entlehnt – Gegenstände – und darum können sie ihn nicht fixieren. Namenlosigkeit macht gerade sein Wesen aus – darum muß ihn jedes Wort verjagen. Er ist Nicht-wort, Nichtbegriff.

Was soll Echo machen, die nur Stimme ist?

Indem wir aber bestimmen, erhalten wir etwas von ihm, denn er ist alles – und nur im Alles bestimmen wir. Wenn er jedoch Alles ist, so muß er auch das Bestimmte seyn – insofern er das Nichtbestimmte ist.⁸¹

Hieraus ergibt sich die aporetische Situation, dass der Gegensatz (das Absolute), gerade weil er das Nichtbestimmte ist, auch das Bestimmte sein muss.⁸² Wenn im gleichen Sinne das Absolute von Novalis als „eins und getheilt zugleich“ bestimmt wird, muss für ein Verständnis dieser Aussagen die logische Beziehung des „zugleich“ geklärt werden (bzw. im anderen Zitat die Beziehung des „Wenn – so auch“, was nichts anderes bedeutet als *sowohl – als auch*).

Auch wenn der Begriff „zugleich“ einer Metaphorik der Zeit entlehnt ist, geht es hier nicht um den zeitlichen Aspekt – dieser ist abgeblendet, wenngleich er ebenso

⁸⁰ NS II, S. 126.

⁸¹ NS II, S. 202.

⁸² In diesem Sinne sagt er später auch: „Der Begriff eines identischen Ganzen bringt es mit sich, daß die Gesetze des Ganzen, die nothwendigen Bedingungen des Ganzen, auch die Gesetze und nothwendigen Bedingungen *des Theils* sind“ NS II, S. 286.

sinnvoll wäre: Auch ein Nacheinander von Einssein und Geteilt-Sein im Sinne eines Vollzugs ist für das Absolute keine hinreichende Bestimmung.

Novalis spricht hier aus der Perspektive einer absoluten, zeitlosen Gegenwart und verwendet „zugleich“ daher im Sinne von „gleichermaßen“. Um gleichermaßen Geltung zu haben, dürfen die Begriffe nicht alternativlogisch aufeinander bezogen werden, da sie sich sonst aufheben würden: Die fugenlose Einheit verträgt gemäß ihrer Bestimmung keine Differenz in, oder neben sich – umgekehrt schließt die Differenz fugenlose Einheit aus.

Um nun aber überhaupt Bestimmungen sein zu können für eine logische Beziehung der paradoxen Koexistenz, müssen die beiden Begriffe in erster Ordnung sehr wohl aufeinander bezogen werden – anders könnte der Widerspruch nicht kenntlich gemacht werden. Die logischen Gesichtspunkte stehen mit ihrem Verhältnis aus Bezogenheit und Unbezogenheit daher selbst in einem konstitutiven Widerspruch.

Die Frage, ob es sich bei den Hardenbergschen Gegensatzbegriffen im jeweiligen Fall um alternativlogische Beziehungsbegriffe oder um disjunktionslogische Begriffe im eben erläuterten Sinn handelt, kann immer nur beantwortet werden, wenn aus dem Kontext des Gegensatzes und aus analog konstruierten Passagen plausibel gemacht werden kann, auf welche Strukturebene die Begriffe jeweils zielen. Im einen Fall müssen die Begriffe aufeinander bezogen werden, um sich gegenseitig zur Darstellung bringen zu können, im anderen Fall des damit bezeichneten Verhältnisses jedoch müssen sie unbezogen bleiben, da sie sich sonst gegenseitig einnivellieren würden.

Diese Schwierigkeit bei der Kennzeichnung logischer Begriffe ist neben dem ständigen Wechsel der Terminologie in erster Linie dafür verantwortlich, dass viele Fragmente von Novalis das Gegensatzdenken beinahe ins Unverständliche hinein steigern und verschiedenartige Interpretationen in besonderem Maße herausfordern. Oftmals erschließen sich die Begriffe, wie auch im Fall der beiden gerade verwendeten Zitate, nur aus einem analogisierenden Vergleich. Andrew Bowie beschreibt diesen Umstand treffend:

The difficulty for the interpreter is that the problems they [the fragments, W.S.] consider are repeatedly explored in differing vocabularies which are only comprehensible within the particular context of their use. The context itself cannot be reconstructed with any degree of certainty, so that grasping its significance will depend upon an attempt to relate the context to other analogue contexts. The problem is not extraneous to the philosophical content of the FS

[*Fichte-Studien*, W.S.]: it is inherent in the way Novalis sees intellectual activity.⁸³

Viele Interpretationen geraten in Schwierigkeiten, weil sie aus Novalis' Forderung, das Absolute müsse eins und geteilt zugleich sein, Schlüsse ziehen, die das Problem nicht in einer Polarität von Positionen ansiedeln, sondern einer einseitigen Lösung zuführen wollen, in der der Widerspruch vermieden ist. Dabei ergeben sich folgende zwei Grundmuster:

a) Die Reflexion wird selbst zum zentralen Wirkprinzip des Absoluten. Diese These ist als eine Art Außenperspektive auf die Reflexion bedenkenswert, solange sie nicht von einer Existenz-Aussage zu einer All-Aussage universalisiert wird. Ein Wirkprinzip bedeutet noch nicht *alleiniges* Wirkprinzip. Die immer wieder zu findende Deutung von Reflexivität als primärem Prinzip des Absoluten (z.B. Benjamin, Haering und in einigen Ansätzen Dick und Menninghaus) hat zur Folge, dass sich ein Widerspruch ergibt: Die Reflexion verfehlt das Absolute in dieser Konstruktion gar nicht mehr, sondern löst es mithin adäquat ein und entzieht sich in einem *circulus vitiosus* die eigene Grundlage (eine Unmöglichkeit hatte sie ja in den Status einer Struktur-Analogie mit dem Absoluten gebracht). Der grundsätzlichen Alterität des Absoluten wird hierbei nicht mehr ausreichend Rechnung getragen.

b) Das Absolute bleibt der Reflexion streng transzendent. Diese Konstellation erzeugt folgendes Problem: Das Absolute muss (wieder um Dualismus zu vermeiden), Bewusstsein bedingen, ohne dass diese Bedingtheit später aus dem Bewusstsein erschlossen werden könnte. Wie oben schon angedeutet würde sich in diesem Fall das zwischen Absolutem und Reflexion herrschende negative Vermittlungsverhältnis unfruchtbar auf das Verhältnis von Gefühl und Reflexion verlagern – das ursprüngliche Vermittlungsproblem stellt sich dann auf anderer, subjektiver Ebene erneut. Es ergibt sich daraus zwar kein ontologischer Dualismus⁸⁴, sehr wohl aber ein Erkenntnisdualismus.

⁸³ Bowie, Andrew: *Aesthetics and subjectivity. From Kant to Nietzsche*. Manchester 1991, S. 73.

⁸⁴ Ein ontologischer Dualismus würde in die Problematik führen, dass das Absolute nicht mehr Alles wäre und damit im Rückschluss seinen Status als Absolutes, das dadurch definiert ist, losgelöst von allen Relationen zu sein, verlöre.

Natürlich werden beide Deutungsmuster, die immanente und die transzendente Variante, kaum in Reinform vertreten,⁸⁵ sondern treten meistens in elaborierten Mischungsverhältnissen auf. Gemeinsam ist ihnen aber, dass sie das Problem klassisch-logisch nicht lösen können. Dabei formieren die klassisch-logischen Deutungen folgende zwei Lösungsmöglichkeiten:

a) Eine der beiden Argumentationslinien, entweder die transzendente oder die immanente, muss untergeordnet werden um das Verhältnis aus Immanenz- und Transzendenzaspekten hierarchisch verstehen zu können. Die Metatheorie weist somit dem jeweils anderen den Status einer bloßen Binnengültigkeit innerhalb der umgreifenden Theorie des Absoluten als transzendent bzw. immanent zu.

b) Die Doppelnatur der Gegensätze und ihre logisch paradoxe Verfasstheit werden gesehen, führen aber gemäß der Forderung nach einer widerspruchsfreien Deutung bereits auf erster Ebene zu einer Inkonsistenzklärung der Hardenbergschen Philosophie.

⁸⁵ Konsequenter wird die Transzendenz-Deutung z.B. von Herbert Uerlings vertreten. So z.B. in folgenden Passagen, an denen er Hardenbergs Position von Spinoza abgrenzt: „Hardenbergs Spinoza-Rezeption führt nicht auf einen Pantheismus im Sinne eines immanenten Absoluten, sondern ist umgekehrt zu verstehen im Kontext der Grundunterscheidung zwischen der Subjekt-Objekt-Relation einerseits und einem transzendenten Absoluten, dem sie gleichursprünglich entstammen, andererseits.“ Uerlings: Hardenberg, S. 138. Dass Novalis keinen einfachen Pantheismus vertritt, ist sicher richtig, ebensowenig vertritt er aber „umgekehrt“ die eindeutige Transzendenz des Absoluten. Nicht nur Subjekt und Objekt entstammen gleichursprünglich dem Absoluten, sondern auch die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz. Gerade in dieser alternativlogischen Unterscheidung verortet Novalis das Täuschungsmoment. Im weiteren Verlauf der vorliegenden Untersuchung wird sich zeigen, dass er es löst, indem er versucht, Immanenz und Transzendenz zugleich zu denken. Das Absolute ist demnach nicht nur „mater aller Realität“ sondern auch „die Realität selbst“. NS II, S. 266. Man beachte also das alternativlogische Moment in Uerlings' Verwendung des Wortes „umgekehrt“, da sich an ihr zeigen lässt, dass die bloße Umkehrung von Immanenz in Transzendenz der Hardenbergschen Lösung des Problems nicht gerecht werden kann.

3. *Der doppelte Aspekt Hardenbergscher Gegensätze*

Das überaus schwierige an Novalis' Gegensätzen – und zugleich der Grund, weswegen die Interpretationen der Sekundärliteratur sich bezüglich einer Immanenz- bzw. Transzendenzdeutung des absoluten Seins zuweilen diametral gegenüberstehen – liegt im Wesentlichen daran, dass Novalis seine zentralen Gegensätze einer Binnenartikuliertheit des Absoluten in einer Doppelfunktion verwendet. Um in den doppelten Aspekt des Gegensatzdenkens bei Hardenberg hineinzufinden, sei zunächst ein Textbeispiel angeführt, das den zweifachen Aspekt beinhaltet, diesen aber noch nicht dezidiert zu einem Gegensatz im Sinne von z.B. „Gegensatz und Gegenstand“ formt. Das Zitat stammt aus den Anfangspassagen der *Fichte-Studien* und zählt zu den am häufigsten interpretierten Notaten der *Fichte-Studien*. Es wird sowohl von der immanenten, als auch von der transzendenten Interpretationslinie als Belegstelle herangezogen.

Das Bewußtsein ist die Sphäre des Wissens. [...] Was für eine Beziehung ist das Wissen? Es ist ein Seyn außer dem Seyn, das doch im Seyn ist.

/Theilen – vereinen/

Das Bewußtsein ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn.

Was ist aber das?

Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.

Ein unrechtes Seyn außer dem Seyn ist ein Bild – Also muß jenes außer dem Seyn ein Bild des Seyns im Seyn seyn.

Das Bewußtsein ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn.⁸⁶

Die erste Bestimmung des Seins erfolgt hier paradox. Bewusstsein gehört dem Sein demnach zugleich an und auch nicht an. Ebenso ist die darauf folgende Formel „Bewußtsein ist ein Seyn außer dem Seyn im Seyn“ in diesem doppelten Sinne lesbar, jenachdem ob man das abschließende „im Seyn“ als Attribut im Sinne einer örtlichen Bestimmung des vorhergehenden „außer dem Seyn“ versteht (als einen anderen Seinsmodus, der nicht der spezifischen Seinsweise des Seins selbst entspricht) oder sich einen Gedankenstrich hinzudenkt, der „außer dem Seyn“ und „im Seyn“ disjüngiert (d.

⁸⁶ NS II, S. 105 f.

h. gleichrangig nebeneinander stellt ohne jedoch den darin liegenden Widerspruch zu eliminieren). Diese zweite Lösung versteht den Ausdruck analog zur vorhergehenden Formulierung im Sinne eines „Seyn[s] außer dem Seyn, das doch im Seyn ist“. Das eigentümliche Sein des Bewusstseins ist in dieser Perspektive also zugleich in und außer dem Sein.

Die in der Entgegensetzung schwebende Struktur, die das Bewusstsein doppelt bestimmt, wird im nächsten Schritt von Novalis nun deutlich weniger widersprüchlich als Darstellung gefasst. Das Darstellungsmodell verweist das Bewusstsein zunächst auf Platz zwei und löst die doppelte Bestimmung auf. Das Sein bleibt der Darstellung demnach transzendent. („Das Außer dem Seyn muß kein rechtes Seyn seyn.“) Bereits im nächsten Schritt wird dieser Dualismus aber bereits wieder unterlaufen:

Da die Darstellung aus der Totalität des Seins nicht herausfallen und nicht zu einem Zweiten, dem Absoluten Äußerlichen werden darf, bestimmt Novalis sie nun wieder im doppelten Sinne als „Bild des Seyns im Seyn“ – eine Formulierung, die deutlich macht, dass sich das Bild des Seins im Sein selbst befindet.

Was bedeutet das aber nun für den epistemischen und ontologischen Status der Darstellung? Wird sie durch ihre ambivalente Zugehörigkeit zum Sein universell ontologisiert (semontologisch bzw. ontosemiologisch) und zum primären Prinzip des Seins selbst oder würde eine derart universalisierende Deutung nicht vielmehr eine illegitime und unangemessene Differenz ins Absolute selbst hineintragen?

Für die Universalisierung spräche zunächst die differentielle Natur von Darstellung und Bewusstsein, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln bereits beschrieben wurde: Bewusstsein ist aufgrund seines reflexiven Darstellungscharakters konstitutiv an Differenz gebunden, da sich die absolute Einheit des Seins im Bild sowohl zur Geltung bringt als auch entzieht.

Der Bezeichnungsvorgang selbst folgt einer Logik der Disjunktion, da Signifikant und Signifikat unhintergebar miteinander verflochten sind, dennoch aber letztlich unvermittelbar bleiben und ihre spezifische Differenz nicht dialektisch aufgehoben werden kann. Dieses eigentümlich verschobene Verhältnis von Wort und Sache verdankt sich der Eigenschaft, dass alles Bezeichnete unhintergebar über das hinausweist, was sprachlich zum Ausdruck kommt – umgekehrt aber auch der sprachliche Ausdruck über das hinausweist, was ursprünglich zum Ausdruck kommen sollte, die eigentliche Intention des Sprechers, die gemeinte Bedeutung der Sache. Nicht anders verhält es sich beim Sein als dem universellen Signifikat philosophischer

Erkenntnis. Es kann im Bild niemals so zur Darstellung kommen, dass es die Zeichenrelation selbst aufhobe. Zeichen und Bezeichnetes sind auch hier gleichermaßen getrennt und verbunden.

Wenn nun gemäß dem oberen Zitat das Bewusstsein im Hinblick auf seine differentielle Verfasstheit dem absoluten Sein sowohl zugehören als auch außen vor bleiben muss, lässt sich das Absolute selbst nicht mehr frei von Duplizität beschreiben („eins und geteilt zugleich“) und es entsteht die alles entscheidende Frage nach dem Verhältnis zweier Verfasstheiten: der im Bewusstsein waltenden Differenz einerseits und der denotwendigen Differenz des Absoluten andererseits.⁸⁷ Die Verfasstheit des Absoluten liegt innerhalb des Ausdrucks „eins und geteilt zugleich“ im „und“, die Verfasstheit des Relativen im „geteilt“. Beide Ebenen müssen somit als geteilt gedacht werden, jedoch auf unterschiedliche Weise: Das Relative zeichnet sich durch Gegensätzlichkeit aus, das Absolute dagegen kann nur durch einen bestimmten logischen Umgang mit Gegensätzlichkeit begriffen werden, entspricht dem Gegensatz selbst aber niemals vollständig. („2 Zusammengesetzte sind die höchste Sphäre, zu der wir uns erheben können.“⁸⁸)

Gerade die dekonstruktiven Deutungen wahren an dieser wichtigen Scharnierstelle keine Differenz mehr, sondern amalgamieren die beiden Ebenen, als müssten sie sich von jedem Verdacht, in der Nähe präsenzmetaphysischer Deutungen zu philosophieren, freisprechen. Die interne Differenz von Reflexion, Zeichenverweisung, Darstellung und somit von Bewusstsein *verweist* gemäß den Immanenz-Deutungen nicht auf das Absolute oder koinzidiert mit diesem paradox, sondern *ist* schon das Absolute – als das „Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann.“⁸⁹ In diesem Sinne schreibt Winfried Menninghaus:

⁸⁷ „Reines Ich und Subject – beyde sind Eins und geteilt zugleich.“ NS II, S. 131. In dieser Konstruktion, soviel kann hier bereits in einem Vorausblick gesagt werden, liegt die Grundstruktur des Hardenbergschen Analogie-Denkens. Es handelt sich also nicht etwa nur um die Analogie relativ Entgegengesetzter, sondern um die Analogie des Absoluten und des Relativen.

⁸⁸ NS II, S. 214.

⁸⁹ NS II, S. 270.

Novalis substriert nicht länger ein Absolutes jenseits der »Wechselrepraesentation«, sondern diese ist selbst – als »Totalität« der »Verhältnisse« – der absolute »Zusammenhang«.⁹⁰

An anderer Stelle formuliert er unter Verwendung eines Schlegel-Zitats stellvertretend für die frühromantische Position:

Mangels eines Absoluten jenseits des Wechsels ist diese Reflexion selbst »*absolutirt*«, Regent in einem »antithetischen Reich von Potenzierungen und Quadraturen«.⁹¹

Menninghaus' Universalisierung der Reflexion erfolgt im Anschluss an Walter Benjamin, der in seiner Dissertation „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“ bereits folgende These vertrat: „Die Reflexion konstituiert das Absolute, und sie konstituiert es als ein Medium.“⁹²

Der Mangel dieser Interpretationslinie liegt in der Verschleifung der oben genannten, zentralen Unterscheidung zwischen der differentiellen Verfasstheit des Bewusstseins einerseits und der anders gearteten, nur differentiell zu verstehenden Verfasstheit des Absoluten andererseits. An anderer Stelle formuliert Menninghaus vorsichtiger und erklärt die Ebenen nicht für identisch, sondern lässt sie lediglich korrespondieren:

Da nun auch die Reflexion nur im Entgegensetzen besteht (N 2, 296), ist der differentielle Aufschub reiner selbstpräsentierender Identität, den sie produziert, nicht länger ein Modus des Verfehlens, sondern er korrespondiert genau der dem Absoluten eigenen Existenzform.⁹³

Diese Formulierung beschreibt das Verhältnis präziser als die eindeutigen Identifizierungen zuvor. Gerade in der spezifischen Art und Weise des Korrespondierens liegt der in disjunktionlogischer Hinsicht wesentliche Aspekt in der Bestimmung einer Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, da hier immer noch zwei Elemente im Spiel sein müssen, die erst unter Einschluss des

⁹⁰ Menninghaus, Winfried: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt am Main 1987, S. 92.

⁹¹ Menninghaus, S. 91.

⁹² Benjamin I, S. 37.

⁹³ Menninghaus, S. 90.

Widerspruchs Eins sein können. Auch Novalis spricht hier mehrfach von Korrespondenz:

Unsre innere Welt muß der äußern durchaus, bis in die kleinsten Theile correspondieren – denn sie sind sich im Gantzen Entgegengesetzt.⁹⁴

Es sind einerley Wesen – nur umgekehrt. Sie correspondiren aufs genaueste⁹⁵

Die Bestimmungen erfolgen hier gleichermaßen singular wie auch plural. „Einerley Wesen“ zu sein, bedeutet nicht, dass es sich um zwei Exemplare ein und derselben Gattung handelt, sondern behauptet vollständige Einheit. Jedoch ist dies eine Einheit, die gerade durch die Duplizität in der Umkehrung bzw. Entgegensetzung zusammengehalten wird.⁹⁶ Es ist eine adualistische Einheit.

Die in der Entgegensetzung von innerer und äußerer Welt bezeichnete Differenz geht verloren, wenn sie vorzeitig ontologisiert wird zugunsten eines hypostasierten bzw. hypertrophen Begriffs von Reflexion als Medium des Universellen. Menninghaus verfolgt jedoch diesen Weg und spricht im weiteren Verlauf seiner Untersuchung im Anschluss an Jacques Derrida konsequent auch von Semontologie bzw. Ontosemiologie. Wie oben bereits gezeigt wurde, entstehen diese Zuordnungen aber gerade nicht durch die Kennzeichnung einer grundlegenden Differenz, sondern durch die Einebnung der formalen Unterscheidung, die bei Novalis im „eins und getheilt zugleich“ und allen analog konstruierten Gegensätzen gewahrt bleibt.

Die denknotwendige interne Verfasstheit der absoluten Sphäre wird von Novalis nicht unmittelbar in eins gesetzt mit der Differenz der relativen Sphäre, sondern beide werden auf höherer Ebene selbst wieder entgegengesetzt bzw. durch ein disjunktives Verhältnis verbunden. Die Differenz dieses Verhältnisses erweist sich bei näherer Betrachtung als stehende, dem Entscheidungspostulat entzogene Disjunktion bzw. als den Widerspruch einschließende Konjunktion. Eine solche Verbindung führt weder zurück in ein präsenzmetaphysisches Konzept – zu denken wäre hier etwa an einen

⁹⁴ NS II, S. 293.

⁹⁵ NS II, S. 157.

⁹⁶ Aufschlussreich ist hier auch folgende Stelle, an der Novalis definiert, wie er Korrespondenz verwendet: „Ein Körper kann in kein Verhältnis treten – ohne mit sich selbst – oder in sich selbst in ein correspondirendes Verhältniß zu treten – correspondirend – dasselbe, nur verkehrt.“ NS III, S. 109.

objektiven oder absoluten Idealismus – noch entfernt sie sich von der Forderung nach philosophischem Monismus, da die im Spiel befindlichen Ebenen gerade durch die logische Kennzeichnung des konstitutiven Widerspruchs paradox koinzidieren können. Versteht man Monismus als die alternativlogische Umkehrung von Dualismus kann der Begriff freilich nicht taugen. Eher wäre dann wieder im Anschluss an Günter Abels Nietzschedeutung von A dualismus⁹⁷ zu sprechen. Dem Monismus entspräche im alternativlogischen Verständnis dann das ausschließlich immanente bzw. dekonstruktive Verständnis des Absoluten, wie es Winfried Menninghaus beschreibt.

⁹⁷ Abel schreibt diesbezüglich: „Erforderlich ist eine *adualistische* Sichtweise. Nietzsche vertritt eine solche Auffassung. Er geht von einem kontinuierlichem Spektrum aus, was auf die eine oder andere Weise existiert bzw. geschieht, vom äußersten Rand des Anorganischen über das Organische bis zu mentalen Zuständen, Bewusstsein, Sich-bewusst-werden, kognitiven und anderen geistigen Aktivitäten und zu Handlungsentwürfen und deren Ausführung. Das Organische erscheint so als entwicklungsgeschichtliche und kontinuierliche Vorstufe des Bewusstseins. Die Nietzsche-Welt ist eine Welt solcher Kontinuumsverhältnisse.“ Abel, Günter: *Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*. In: *Nietzsche-Studien* 30, S. 6f. Was Abel hier als „kontinuierliche Vorstufe des Bewusstseins“ bezeichnet, wird uns im Verlauf der Untersuchung vor allem bei Novalis in Form einer adualistisch zu verstehenden Analogie von Geist und Natur einerseits, Absolutem und Relativem andererseits begegnen.

4. *Paradoxe Koinzidenz und ihr Vollzug im Denken*

Novalis bestimmt in monistisch-adualistischer Hinsicht sowohl das Koinzidenz-Moment als auch den Aspekt des Korrespondierens, wie er bei Menninghaus nur ansatzweise zur Sprache kam, in folgender typischer Wechselbestimmung:

Die transcendente Natur ist zugleich immanent – so auch die immanente Person ist transcendent zugleich – und auch umgekehrt. [...] Es sind einerley Wesen – nur umgekehrt. Sie correspondiren aufs genaueste.⁹⁸

Wir haben oben bereits geklärt, dass Novalis das „zugleich“ in solchem Zusammenhang im Sinne von gleichermaßen bzw. gleichermaßen gültig verwendet. Nur weil das Transzendente zugleich immanent ist und die Ebenen in ihrer Umkehrung zusammenstimmen, kann Novalis einige Zeilen später davon sprechen, dass beide „aufs genaueste“ korrespondieren. Die Identität der Aussage ist also bereits gebrochen und erkennt doch erst in dieser Bruchlinie ihre eigentliche Zusammengehörigkeit als „einerley Wesen“. Dieser Blick auf den Zusammenhang des Ganzen verbindet das Absolute und das Relative. Die schwierige Frage nach der Vermittlung der Ebenen wird hier gerade durch den Hinweis auf die ursprüngliche Verbundenheit geklärt. Wie sollten zwei Ebenen in Kontakt miteinander treten müssen, wenn sie sich als im Universellen immer schon verbundene erweisen – ein Aspekt, der uns im weiteren Verlauf der Untersuchung noch beschäftigen wird. Zunächst soll nur das Gegensatzverhältnis Gegenstand der Betrachtung sein. Novalis sagt bezüglich des Verhältnisses der Ebenen von Ich und Natur: „Sie sind wie Eine Linie. *Her* ist sie das Bild der Natur – *hin* das Bild des Ich.“⁹⁹

Verschiedene Aspekte haben in einer Bestimmung dieser Art ihren Platz, sowohl die Einheit des Ganzen als auch die Differenz des Absoluten und Relativen und die Differenz der Relativa untereinander. Dieses Verhältnis aus getrennt und verbunden spiegelt sich auch in folgendem Satz: „Ich ist schlechterdings in 2 absolut getrennte Theile vereinigt [...]“¹⁰⁰

⁹⁸ NS II, S. 157.

⁹⁹ NS II, S. 157.

¹⁰⁰ NS II, S. 255.

Sollen beide über absolute Trennung verbundenen Ebenen in einem Begriff zur Darstellung kommen, kommt die Kehrseite des disjunktiv verstandenen *Sowohl-als-auch*¹⁰¹ ins Spiel, das *weder-noch*. Anschauliches Beispiel für einen solchen Begriff ist bei Novalis die Synthese. Sie ist nicht im Sinne dialektischer Aufhebung von These und Antithese zu verstehen – im Gegenteil: Sie ist weder These noch Antithese noch Verbindung beider im Sinne eines logisch unproblematischen *sowohl – als auch*. Daher bemerkt Novalis zur Trias aus These, Antithese und Synthese: „Jedes dieser drey ist alles Dreyes und dis ist Beweis ihres Zusammengehörens.“¹⁰²

Auf die absolute Ebene angewandt bedeutet dies:

Die absolute Urhandlung hat weder These, Antithese noch Synthese¹⁰³

Synthese und Analyse sind Eins, nur umgekehrt.¹⁰⁴

Gott ist die Sphäre aller Analyse und Synthese¹⁰⁵

Das vielleicht interessanteste Beispiel für die in diesen Gegensatzverhältnissen angesprochene paradoxe Koinzidenz findet sich in einem Fragment, das vom Absoluten in zweierlei Hinsicht spricht: Der Annahme eines erkennbaren Absoluten erster Ordnung soll entsagt werden, damit sich in diesem Nicht-Zugang ein Absolutes zweiter Ordnung, ein negatives, uns gegebenes Absolutes zeigt. Betrachten wir das Fragment unter dieser Perspektive genauer, da es bereits eine Vielzahl der entscheidenden Motive ausspricht, die im weiteren Verlauf dieser Untersuchung geklärt werden sollen. Einige Motive werden daher im Vorausblick hier nur genannt.

Durch das freiwillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebene Absolute lässt sich nur negativ erkennen, indem

¹⁰¹ bzw. *entweder – oder* unter Wegfall des Entscheidungspostulats

¹⁰² NS II, S. 109.

¹⁰³ NS II, S. 129.

¹⁰⁴ NS II, S. 159.

¹⁰⁵ NS II, S. 157.

wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird,
was wir suchen.¹⁰⁶

Und kurz darauf:

Ich bedeutet jenes negativ zu erkennende Absolute – was nach aller
Abstraction übrig bleibt – Was nur durch Handeln erkannt werden
kann und was sich durch ewigen Mangel realisiert. /So wird Ewigkeit
d[urch] Zeit realisiert, ohnerachtet Zeit d[er] Ewigkeit
widerspricht.¹⁰⁷

Was zum Verständnis dieses Fragments in erster Linie geklärt werden muss, ist
der Status der Hardenbergschen Rede von zwei Absoluta, einem, dem entsagt werden
soll und einem zweiten, das sich in diesem Entsagen offenbart. Die Formulierung
verwickelt sich in die Problematik, dass es streng genommen keine Dualität von zwei
Absoluta geben kann, da sich eine Relation ergäbe, die durch den Begriff des Absoluten
per definitionem ausgeschlossen ist. Es geht hier also um die Darstellung eines
Verhältnisses, das sich der Logik begrifflicher Zuweisungen zunächst verwehrt und in
eine widersprüchliche Konstellation führt. Diese Konstellation scheint aber für eine
Darstellung des Absoluten, wie sie Novalis im Auge hat, notwendig zu sein. Erst der
Blick auf das Ganze dieser in sich widersprüchlichen Konstellation scheint den
vollständigen Ausdruck des Absoluten in sich abbilden zu können. Da es nur ein
einziges Absolutes geben kann, müssen beide Aspekte, die das Absolute bezeichnen,
miteinander koinzidieren.

Die möglichen Aspekte solcher Gegensätze (z.B. Ewigkeit und Zeit, Stillstand und
Vollzug, Einheit und Differenz, Transzendenz und Immanenz etc.) widersprechen sich,
was dazu führt, dass ihr Zusammenfall im Absoluten nur als paradoxe Koinzidenz
verstanden werden kann. Dafür darf der Begriff des Absoluten allerdings nicht mehr als
alternativlogisches Gegenteil des Relativen verstanden werden, sondern muss auch das
alternativlogische Moment in sich aufnehmen. Eindeutig auf den Begriff bringen lässt
sich dieses Verhältnis für Novalis jedoch nicht, da jeder neu gewonnene Begriff nur im
Kontext seines denkenden Vollzugs die paradoxe Verklammerung der Strukturebenen
leistet. Das Absolute kann also zunächst nur in Abhebung vom Relativen sinnvoll
bestimmt werden, muss aber dann im nächsten Schritt dem Relativen doch einen Ort in

¹⁰⁶ NS II, S. 269 f.

¹⁰⁷ NS II, S. 270.

sich geben. Der Reflexion ist diese Struktur nur als konstitutiver Widerspruch einsichtig. („Was Ist, muß sich zu widersprechen scheinen.“¹⁰⁸)

Novalis verbindet den Widerspruchs- und den Vollzugsaspekt, indem er das Denken nicht allein von seinen Ergebnissen aus beurteilt, sondern die Genese des Widersprüchlichen auch im eigenen Text performativ werden lässt. Eingangs gestellte Fragen oder vorläufige Ergebnisse, die später wieder verworfen werden, gehören zum Vollzug notwendig dazu. Das Geschehen des denkenden Nachvollzugs darf nicht auf einen letztendlich gefundenen Begriff reduziert werden. Der Ausdruck des Absoluten kann innerhalb des an Zeitlichkeit gebundenen menschlichen Bewusstseins nur in der Abfolge sich widersprechender Ebenen gefunden werden. Dies findet in Hardenbergs Text seinen mimischen bzw. performativen Ausdruck darin, dass erst die Suche nach einem erkennbaren Absoluten die Erkenntnis des Nicht-Zugangs zu diesem Absoluten und im nächsten Schritt die Positivierung dieses Nicht-Zugangs als „freywilliges Entsagen“ ermöglicht.

Entscheidend ist also, dass das „freywillige Entsagen“ und das Finden eines negativen Absoluten konstitutiv an den Vollzug einer Suche nach einem positiven Absoluten geknüpft bleibt. Selbst das disjunktionslogisch zu verstehende Widerspruchsverhältnis kann der Reflexion nur im Vollzug dieser Denkbewegung plausibel werden. „Nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen“ gelangen wir zu einem logisch komplexen Ausdruck des Absoluten, der sich von der Tätigkeit des Denkens nicht ablösen lässt. Abermals wird hieraus plausibel, weswegen Novalis Philosophie als „Aufforderung zur Selbstthätigkeit“ versteht. In der Unbestimmtheit des Vollzugs teilt sich das Absolute mit, das sich dem Urteil für sich genommen entzieht.

Friedrich Strack überträgt in einer besonders aufschlussreichen Analyse diese Struktur des Vollzugs auf den Begriff des Gefühls bzw. Selbstgefühls, da auch dieser in einer solchen Suchbewegung erstmalig von Novalis gefunden wird. Ebenso wie im Vollzugsaspekt verwirklicht Novalis auch durch den Begriff des Gefühls eine gegenüber der Verdinglichung der Reflexion (im engem Sinne) unbestimmte und nicht instrumentalisierbare Form des Vernehmens bzw. Gewahrens. Das entsprechende Fragment lautet:

¹⁰⁸ NS II, S. 267.

Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn. Ey! Wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. Er müßte sich also lernen – denn unter lernen verstehn wir überhaupt nichts, als den Gegenstand anschauen und ihn mit seinen Merckmalen uns einprägen. Es würde also wieder ein Gegenstand. Nein Selbstbetrachtung kann sie nicht seyn, denn sonst wäre sie nicht das Verlangte. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht.¹⁰⁹

Strack schreibt hierzu:

Erst indem man die Denkbewegung vollzieht und reflektiert, erfaßt man die Bedingungen des Denkens, die das Geschäft der Philosophie ausmachen. Da sie selbst aber keine Erkenntnisse sind (solche vielmehr synthetisch bewirken), weder begriffen noch angeschaut werden können, müssen sie wohl auf andere Weise ›gewahrt‹ – Novalis sagt ‚gefühl‘ werden.¹¹⁰

Die erste und richtungweisende Station dieser Denkbewegung findet sich in der ganz an Kant und Fichte angelehnten Orientierung am „Lernenden“ selbst – der „Selbstbetrachtung“. Wie im oben betrachteten Notat, in dem Novalis vom Stand eines Absoluten erster Ordnung aus die Perspektive eines Absoluten zweiter bzw. höherer Ordnung entwickelt, führt auch hier der Weg über die „Selbstbetrachtung“ bald wieder hinaus. Novalis stellt fest, dass es keinen archimedischen Punkt gibt, von dem aus man zu sich selbst in Disposition gehen könnte. Der Ort des Betrachters, der hier gerade selbst zum Gegenstand der Betrachtung werden soll, erweist sich immer als blinder Fleck solcher Beobachtung. Er entzieht sich jeglicher Vereinnahmung durch eine theoretische Perspektive. Dennoch haben wir Erkenntnis von der Tatsache seines Entzugs, woraus sich das gebrochene Bild eines gleichermaßen sich zeigenden und verbergenden Seins ergibt. Die aus dieser Konstellation entstehende Unbestimmtheit im gleichermaßen Offenbarwerden und Sich-verbergen des Absoluten findet ihren Ausdruck im „Selbstgefühl“.

Wie oben ist hier besonders wichtig festzuhalten, dass auch das Selbstgefühl, als philosophischer Begriff, den Ausgangspunkt der Selbstbetrachtung bewahrt. Nur die

¹⁰⁹ NS II, S. 113.

¹¹⁰ Strack, Friedrich: Novalis und Fichte. Zur bewußtseinstheoretischen und moralphilosophischen Rezeption Friedrich von Hardenbergs. In: Novalis und die Wissenschaften. Hrsg. von Herbert Uerlings. Tübingen 1997 (Schriften der Internationalen Novalis-Gesellschaft, Bd. 2), S. 193-211, S. 195.

Orientierung an der Selbstbetrachtung und das mit ihr verbundene Scheitern einer theoretischen Perspektive rief die Konzeption des Selbstgefühls auf den Plan. Die textliche Gestalt des Fragments ist hierfür performativer Ausdruck im Sinne der Aufforderung, die Abfolge der Schritte selbst zu vollziehen. Der mit „Selbstbetrachtung“ benannte Ausgangspunkt wird trotz der Negation („Nein Selbstbetrachtung kann sie nicht seyn.“) als Motiv zur Auffindung dieses Zusammenhangs bewahrt und spielt dementsprechend auch in Hardenbergs späterer Philosophie noch eine bedeutende Rolle. Das Motiv wird uns im weiteren Verlauf dieser Untersuchung noch im Zusammenhang der „Selbstfremdmachung“ bzw. „Selbsttödtung“¹¹¹ beschäftigen. („Wir verstehn natürlich alles Fremde nur durch *Selbstfremdmachung* – *Selbstveränderung* – *Selbstbeobachtung*.“¹¹²)

¹¹¹ NS II, S. 395.

¹¹² NS III, S. 429.

5. *Echos Aporie*

Für das Ausschluss- und Zusammengehörigkeitsverhältnis des Absoluten und des Relativen gibt es eine Vielzahl von Belegstellen. Als Beispiel sei hier die oben bereits bekannte Passage aus der Phase der Wechselbestimmung „Gegensatz und Gegenstand“ in umfassenderem Horizont interpretiert. Einerseits ist hier der unhintergehbare Überschuss des Absoluten gegenüber der Reflexion besonders augenfällig – andererseits wird das Absolute selbst nicht frei von Wechsel und Bezogenheit konstruiert. Wie bereits in den beiden längeren Zitaten des letzten Kapitels ist auch hier der Vollzugsaspekt, das Fortschreiten von einer ersten Strukturebene zu einer zweiten besonders gut zu beobachten. Auch hier gilt, dass das Voranschreiten den vorläufigen Befund nicht einfach negiert, sondern sich die höhere Strukturebene aus dem Vollzug der Positionen im ganzen ergibt.

Der *Gegensatz* aller Bestimmung ist *Freyheit*. Der *absolute* Gegensatz ist Freyheit – Sie kann nie Gegenstand werden, sowenig, wie der Gegensatz, als solcher – Alles Substrat des Gegensatzes kann Gegenstand werden, ist aber darum nicht eigentlicher Gegensatz. Alle Bestimmung des Gegensatzes, selbst seine Bestimmung, als Gegensatz, ist er eigentlich nicht selbst.

Er hat eigentlich keine Sphäre, denn er schließt alle Sphären aus. Alle Worte, alle Begriffe sind vom Gegenstande entlehnt – Gegenstände – und darum können sie ihn nicht fixieren. Namenlosigkeit macht gerade sein Wesen aus – darum muß ihn jedes Wort verjagen. Er ist Nicht-wort, Nichtbegriff.

Was soll *Echo* machen, die nur Stimme ist?

Indem wir aber bestimmen, erhalten wir etwas von ihm, denn er ist *alles* – und nur im Alles bestimmen wir. Wenn er jedoch Alles ist, so muß er auch das Bestimmte seyn – insofern er das Nichtbestimmte ist.¹¹³

Das Eindrucksvolle an dieser Passage liegt im Hinblick auf die oben bereits erläuterten Aspekte vor allem an der kunstvollen Art und Weise, wie der doppelte Aspekt hier performativ gestaltet ist: Zwischen den beiden Absätzen findet sich die Zeile „Was soll *Echo* machen, die nur Stimme ist“. Der bildhafte Einschub spiegelt die

¹¹³ NS II, S. 202.

doppelte Gegensatzstruktur auf zweierlei Weise: Zunächst hat er, wenn man das Schriftbild aus der Ferne betrachtet, etwas von einem Teilstrich. Und tatsächlich scheint er den Text in zwei Hälften zu teilen: Der Absatz vor dem Einschub markiert bei genauerer Betrachtung den Transzendenzstatus des absoluten Gegensatzes – der Absatz nach dem Einschub den Immanenzstatus. Das Echo-Bild scheint die beiden Aspekte zu disjungieren und dadurch zu verbinden. So gesehen kennzeichnet es den konstitutiven und universell positivierten Widerspruch sowohl inhaltlich als auch performativ.

Bei näherer Betrachtung des Einschubs selbst fällt auf, dass sich die Schwierigkeit des Gegensatzverhältnisses – verschoben ins Poetische – im Echo-Beispiel wiederfindet: Jurij Striedter hat in seiner 1953 abgeschlossenen aber erst 1985 im Druck erschienenen Dissertation eine aufschlussreiche Interpretation vorgelegt, die mit ihrer Beharrung auf dem Transzendenzaspekt zumindest eine Hälfte der Disjunktion herausarbeitet:

Die Existenz der Worte und Begriffe setzt ebenso wie die des Echo einen Gegenstand voraus: daher kann das allem Gegenstand Entgegengesetzte, etwas das ganz anders ist als alles Gegenständliche nicht Wort oder Begriff werden und muß in der Namenlosigkeit verbleiben, wie die reine Stimme, der nichts Hemmendes entgegensteht, im Unendlichen verhallen muß, ohne je Echo werden zu können.¹¹⁴

Die unglückliche Situation der Nymphe Echo im Mythos wird von Striedter nicht weiter zur Deutung herangezogen.¹¹⁵ Er konzentriert sich auf das akustische Phänomen und versteht den Ausgriff auf die mythische Figur der Nymphe Echo lediglich als Steigerung der uneigentlichen Rede. Dementsprechend soll Novalis, beim „Nichtwort, Nichtbegriff“ angekommen, auf einer ersten Ebene den rationalen Diskurs in einen bildlichen verschoben und diese Verschiebung auf einer zweiten Ebene fortgesetzt haben durch die Verwendung der Figur der Nymphe Echo anstelle des akustischen Phänomens.

Nachteil dieser semiologischen Deutung ist, dass sowohl der tragische Aspekt des Bildes als auch dessen Formulierung als Frage nicht mehr ausreichend zur Geltung

¹¹⁴ Striedter, Jurij: Die Fragmente des Novalis als Präfigurationen seiner Dichtung. München 1985, S. 69.

¹¹⁵ Dass es notwendig ist, den Absatz nach dem Echo-Einschub in der Interpretation als notwendiges Komplement zu berücksichtigen, betont dagegen Manfred Dick. Vgl. Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967. S. 59 f.

kommen. Gerade in der misslichen Situation der Nymphe Echo, von der gemäß des Mythos' nur die Stimme übriggeblieben ist, nachdem ihr Leib zu Stein verwandelt worden war, liegt der entscheidende Fingerzeig auf die aporetische Konstellation, in die sich die Konzeption des Absatzes vor dem bildhaften Einschub hineinmanövriert: Dort hatte Novalis das sprachliche Zeichen eindeutig aus dem Absoluten ausgeschlossen, wenn er sagt, dass Worte den absoluten Gegensatz nicht fixieren können, er selbst daher „Nicht-wort, Nichtbegriff“ ist.

Im Mythos verliert die Nymphe ihren Leib als eigentlichen Ort ihrer Stimme. Sie ist zu Stein geworden, der ihre Stimme als Widerhall bricht. „Was soll *Echo* machen, die nur Stimme ist?“ In eben diese Aporie begibt sich aber auch Novalis mit seiner vorhergehenden Aussage: „Alle Bestimmungen des Gegensatzes, selbst seine Bestimmung als Gegensatz, ist er eigentlich nicht selbst.“ Diese Definition hebt ausschließlich auf die sich dem zeichenhaften Zugriff entziehende Transzendenz des Gegensatzes ab und entspricht tatsächlich einer Stimme, die in keinem Leib mehr gründet: Nichts könnte vom absoluten Gegensatz in die sprachliche Bestimmung eingehen. Sprache wäre in jeder Hinsicht einseitig „außer dem Seyn“. Ebenso wie sich die aller Wirklichkeit beraubte Echo in einer aussichtslosen Lage befindet, ist auch die alleinige Bestimmung des Gegensatzes als Transzendenz aussichtslos. Der Gegensatz verlöre gemäß dieser Bestimmung, wie oben bereits erläutert, letztlich seinen Absolutheitsstatus, da er nicht mehr „alles“ wäre.

Er ist aber „alles – und nur im Alles bestimmen wir“ steht in den Zeilen, die unmittelbar auf den Echo-Einschub folgen. Novalis reagiert also auf den aporetischen Befund und fordert, das Absolute solle gerade nicht wie die Nymphe im Mythos nur Stimme sein, sondern sehr wohl einen Leib, bzw. Widerhall in der Welt haben.¹¹⁶ Darum betont er gleich zu Beginn des Absatzes nach dem Einschub: „Indem wir aber bestimmen, erhalten wir etwas von ihm [dem absoluten Gegensatz, W.S.]“

¹¹⁶ Beide Bedeutungen passen hier zum philosophischen Verständnis des Bildes: Sowohl die im Mythos versteinerte Nymphe Echo, der die Wirklichkeit ihres Leibes fehlt, als auch das akustische Phänomen, also die Stimme, die mangels Widerhall nie zum Echo werden kann. Im Hungerschen Mythologie-Lexikon heißt es zur Echo: „Echo ist eine schöne Bergnymphe, die sich in den jungen Narkissos verliebt, aber keine Gegenliebe findet. Sie verzehrt sich vor Gram und magert zu einem Knochengerüst ab, bis ihr Gebein zuletzt in Felsen verwandelt wird und nur die Stimme übrigbleibt.“ Hunger, Herbert: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1959, um den Bildteil gekürzte Ausgabe nach der 6. erweiterten und ergänzten Auflage, Hamburg 1974, S. 119.

Die Beziehung aufs Absolute wird hier als Verschränkung von Aktiv und Passiv konstruiert (wieder analog zum Verhältnis von Gefühl und Reflexion). Dem Bestimmen als aktivem Vorgang korrespondiert das Erhalten als passiver Vorgang. Beide Aspekte stehen jedoch nicht in einer notwendigen oder hierarchischen Abfolge, sondern verhalten sich eher wie zwei Seiten einer Medaille zueinander. Im darauf folgenden Notat fasst Novalis dieses Verhältnis als „Active Passivitaet, oder bestimmende Bestimmbarkeit“¹¹⁷.

Mit einem anderen Begriffspaar spricht Novalis in solchen Zusammenhängen zuweilen auch von einer Innen- bzw. Außenseite¹¹⁸. Der Innenseite des Bestimmens (Aktiv) entspricht in unserem Beispiel die Außenseite des Erhaltens (Passiv) – analog dazu korrespondiert der Innenperspektive des Bewusstseins die Außenperspektive des Seins. Spitzt man die Paradoxie dieses Textabschnittes zu, dann fordert Novalis vom Gegensatz, dass er, wenn er wirklich absolut sein soll, zugleich auch relativ sein muss.

Die Formulierung „Was soll *Echo* machen, die nur Stimme ist?“ entspricht somit anders als in Jurij Striedters Deutung gerade nicht einer Strukturbestimmung des absoluten Gegensatzes im Sinne einer planen Ist-Aussage, sondern ist als rhetorische Frage zu verstehen. Mit ihr kennzeichnet Novalis die Aporie, in die sich eine einseitige Bestimmung des Absoluten zwangsläufig verstricken muss. Erst in Verbindung mit der Perspektive auf das Ganze und seiner Verschränkung von Aktiv und Passiv gewinnt Novalis eine vollständige, den logischen Widerspruch bewusst einschließende Struktur des Gegensatzes.

Stimmig ist in diesem Zusammenhang auch, dass Jurij Striedter den Abschnitt, der auf den bildhaften Einschub folgt, für seine Deutung gar nicht erst heranzieht, sondern die Argumentation bereits im Echo-Bild ausreichend ausgedrückt sieht.

¹¹⁷ NS II, S. 204.

¹¹⁸ so z.B. NS II, S. 218.

6. *Der absolute Gegensatz*

Das von Novalis zeitweilig als „Gegensatz“ benannte Absolute kann nie Gegenstand werden und entzieht sich gemäß dieser Bestimmung dem Denken in Bezugsrahmen, Novalis nennt sie „Sfären“. Wenn er sagt, der Gegensatz habe eigentlich keine Sfären, weil er alle Sfären ausschließt, reduziert er das Absolute damit aber dennoch nicht auf die Transzendenz fugenloser Einheit als einzig möglicher Bestimmung, wie an der Doppelstruktur der Echo-Passage zu sehen war. Sehr wohl gibt es für ihn eine Beziehung im Absoluten. Das ist von einer anderen Warte aus schon allein an der Verwendung der Chiffre „Gegensatz“ für das Absolute abzulesen.

Der bloßen Zeichenhaftigkeit des Begriffes ist sich Novalis bewusst. („Einem Begriffe fehlt das Original des Begriffnen.“¹¹⁹) Es handelt sich nur um eine Chiffre für das Absolute. „Eigentlich“ ist der Gegensatz „Nichtwort, Nichtbegriff“. Indem wir seinen Begriff verwenden, befinden wir uns bereits wieder in der Welt der Bezugsrahmen und haben den universellen Zusammenhang des Absoluten zugunsten seiner Vergegenständlichung und reflexiven Darstellung verlassen. Er selbst kann nicht Gegenstand einer Reflexion werden, denn das hieße: „es soll ein Gegenstand außer den Bedingungen des Gegenstandes, eine Sfäre ohne Sfäre produziert werden.“¹²⁰

Sein „Substrat“, der Begriff „Gegensatz“, wie er in der Wechselbestimmung Gegensatz – Gegenstand vorkommt, kann aber sehr wohl in der Reflexion erscheinen – „ist aber eben darum nicht eigentlicher Gegensatz.“

Die Formulierung „Er hat eigentlich keine Sfäre“ verrät nebenbei, auf welcher perspektivischen Weise Novalis mit Begriffen verfährt. An anderer Stelle spricht er auch von einer „absoluten Sfäre“:

Diese Synthese ist absolute Sfäre ohne Gränze – alle anderen Synthesen sind relative Sphären i. e. Sfäre und Gränze zugleich.¹²¹

¹¹⁹ NS II, S. 261.

¹²⁰ NS II, S. 203.

¹²¹ NS II, S. 140.

Die Formulierung „Er hat eigentlich keine Sphäre“ kennzeichnet jedoch mit dem „eigentlich“, dass es sich bei den anderen Verwendungen von „Sphäre“ in absolutem Sinne immer um eine metaphorische Verwendung, um ein uneigentliches Sprechen handelt, denn streng genommen gilt: „[Der absolute Gegensatz, W.S.] schließt alle Sphären aus.“ Die Rede von einer absoluten Sphäre des Gegensatzes bleibt metaphorisch – ebenso wie der Begriff Gegensatz selbst, „denn Gegensatz selbst ist ein Beziehungsbegriff – Hier soll aber von aller Beziehung abstrahiert werden – also soll hier ein Gegensatz ohne Gegenstand sein.“¹²²

Auch wenn eine Erkenntnis des Absoluten durch Begriffe grundsätzlich verwehrt ist, sagt die Verwendung des Begriffs Gegensatz als Chiffre für das Absolute etwas aus. Ähnlich wie bei Hölderlin, der das Absolute zeitweise als „Verbindung“ bezeichnet¹²³, ist auch von Novalis mit dem Begriff Gegensatz nicht zufällig ein Beziehungsbegriff gewählt worden. Mit ihm kennzeichnet er in anti-dualistischer Absicht, dass das Absolute nicht ausschließlich als fugenlose Einheit und damit als pures Gegenteil einer Welt der verrechenbaren Gegensätze verstanden werden darf – das hieße ja gerade wieder, das Absolute der Logik der Gegensätze zu unterwerfen. Auch das Absolute ist Gegensatz – „absoluter Gegensatz“ – der den relativen Gegensätzen in Bezugsrahmen aber als grundsätzliche Andersheit immer schon voraus ist. Als letztlich unauflösbarer Überschuss geht er in die Welt des Relativen ein („Indem wir aber bestimmen, erhalten wir etwas von ihm“) und begründet dort die Gegensatzstruktur in Bewusstsein und Sprache.

So erklärt sich die Doppelstruktur des Hardenbergschen Gegensatzdenkens. Es versteht sich als Verbindung des Transzendenz- und des Immanenzaspektes: Für den Transzendenzaspekt stehen Äußerungen, in denen zwischen den zwei Differenzen durch die Kennzeichnung grundsätzlicher Fremdheit und Andersheit unterschieden wird. So ergibt z.B. die Suche nach der höchsten reflexiven Bestimmung folgendes, die konstitutive Andersheit kennzeichnende Ergebnis:

[...] nichts ist mehr übrig, als was nie Gegenstand werden kann, das besondere Merkmal des Gegensatzes – aber diese Gegensetzung unterscheidet sich merklich von allen Übrigen Gegensetzungen.

¹²² NS II, S. 204.

¹²³ Vgl. Frank: Unendliche Annäherung, S. 834.

Alles übrige Gegengesetzte konnte *Entgegengesetzt* werden – dieses aber nicht [...] ¹²⁴

Nur dem letzten Gegensatz, als absolutem Gegensatz, kann nichts mehr entgegengesetzt werden. ¹²⁵ Er kann nicht Gegenstand werden und teilt sich doch der Welt des Bewusstseins und der Sprache gerade in dieser uneinholbaren Fremdheit mit. Im Folgenden findet sich der Immanenzaspekt, nochmals verdeutlicht am bereits bekannten Schluss des oberen Zitates:

Indem wir aber bestimmen, erhalten wir etwas von ihm [dem absoluten Gegensatz, W.S.], denn er ist alles – und nur im Alles bestimmen wir. Wenn er jedoch Alles ist, so muß er auch das Bestimmte seyn – insofern er das Nichtbestimmte ist.

Und in konsequenter Steigerung des Gedankens:

Jetzt seh ich ein, daß überhaupt entgegensetzen schon den richtigen Begriff v[on] Anschauen und reflectiren enthält – daß dieser schon im Begriffe von Thätigkeit liegt, daß anschauen aus reflectiren, reflectiren aus anschauen, Gegenstand aus Gegensatz, Gegensatz aus Gegenstand *entspringt* – daß die Identität des Gegenstandes für ihn selbst aus seiner Kontrarität abgeleitet werden muß.

Wechselseyn und Wechselbestimmung ist eins. ¹²⁶

Nur so wird schlüssig, wie Bewusstsein als Welt der Reflexion und relativen Gegensätze sich dem Absoluten verdankt, mit diesem sogar paradox koinzidiert und bezüglich einer Erkenntnis des Absoluten, die sich qua Monismus bzw. A dualismus als Erkenntnis des anderen seiner selbst entpuppt, dennoch auf unendliche Annäherung verwiesen ist. Als das radikal Andere und als konstitutiver Überschuss ist absolutes Sein trotz seiner eigenen, nur in einem Gegensatzdenken darstellbaren Verfasstheit jeder Form von relativer Differenz voraus. Gleichzeitig fungiert dieses Voraus-sein qua

¹²⁴ NS II, S. 203.

¹²⁵ Winfried Menninghaus widerspricht dem folgendermaßen: „»Gegensetzen« ist die substantivierte Form von »Gegensatz« und damit eines Hardenbergschen Terminus absoluter Subjektivität – die *als* Gegensatz eben stets in die Dialektik mit der differentiellen Welt des Gegenstandes verwickelt ist. Menninghaus, S. 90.

¹²⁶ NS II, S. 203.

eigener, nicht-identischer Verfasstheit als Grund für die Welt im Bezugsrahmen der Reflexion.

Die paradoxe Koinzidenz und Koexistenz des Relativen und des Absoluten verhindert, dass nicht einmal die absolute Einheit als Forderung an das Absolute aufgegeben werden muss.

Hier ist aber kein Gegensatz mehr möglich – im eigentlichen Sinne – denn Gegensatz selbst ist ein Beziehungsbegriff – Hier soll aber von aller Beziehung abstrahiert werden – also soll hier ein Gegensatz ohne Gegenstand seyn.¹²⁷

Die fugenlose Einheit wird durch das differentielle Wesen des Bezeichnungsvorgangs nicht unterminiert oder gar dekonstruiert, sondern ihr wird die Darstellung als Sphäre des Geteilten paradox zur Seite gestellt, gerade um die fugenlose Einheit nicht auszurangieren. Weder wird von Novalis die differentielle Natur von Darstellung und Bewusstsein als alleinige Strukturbestimmung des Absoluten hypostasiert, noch im Sinne einer eindeutigen Transzendenz aus dem Absoluten verbannt. Im zugleich Eins- und Geteilt-sein des Absoluten liegt somit die universellste Variante der disjunktionologisch verstandenen Differenz. Sie verhindert die alleinige und einseitige Universalisierung von Zeichen, Darstellung, Sprache und Bewusstsein, wie sie vor allem die dekonstruktiven und hegelianisierenden Deutungen einfordern.

Der Wechsel, die Bewegung in sich selbst, die als Eigenschaft des Absoluten bestimmt wird, entspricht folglich dem universellen Zusammenhang zwischen fugenloser Einheit und dem Spiel aus Identität und Differenz. Auf diese Weise ist das Absolute mit dem Relativen untrennbar verbunden und teilt sich diesem doch immer nur gebrochen mit. So wird verständlich, dass auch die Vermittlungsinstanzen, die ursprünglich angetreten waren, Vertrautheit mit dem Sein anzuzeigen, Gefühl und intellektuale Anschauung, zu paradoxen Instanzen einer nur im Entzug aufscheinenden Vertrautheit mit dem unhintergebar abgeblendeten Absoluten geraten.

Schlüssig wird hier schon in der Vorausschau, warum die hermeneutischen Aspekte bei Novalis, um dem Status des absolut Anderen entsprechen zu können, das Verstehen radikal an eine „Selbstfremdmachung“¹²⁸ des Ich, eine Fremdmachung des Interpretierenden selbst binden: Die Zugehörigkeit des Individuums zum Ganzen

¹²⁷ NS II, S. 204.

¹²⁸ NS III, S. 429.

ermöglicht zwar, dass sich das Absolute dem Gegensatz aus Gefühl und Reflexion zumindest gebrochen offenbart – dieses sich offenbarende Kontinuum, das von Novalis als umgekehrte Einheit beschrieben wird, verlangt nun aber im Umkehrschluss, dass auch das Selbst aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Ganzen sich gleichermaßen fremd wie bekannt sein muss. Die starre Dichotomie aus Fremdheit des Anderen und Vertrautheit des Eigenen soll in der unendlichen Annäherung an das Absolute sukzessive unterlaufen und in ein unhintergebar verflechtes Verhältnis übersetzt werden.

Von hier aus wird auch plausibel, wie das Motiv, Idealismus und Realismus in einem Idealrealismus bzw. Realidealismus zu vereinen, gedacht werden kann. Wenn bei Novalis ein Umschwung von Idealismus zu Realismus ausgemacht werden kann, so ist dennoch einer der beiden Pole immer als Gegensatz höherer Potenz zu betrachten, der auf die unfassbare Verfassung des Absoluten selbst verweist. Auf welcher Seite der Gegensatz höherer Potenz bzw. zweiten Grades gekennzeichnet wird, ist im Grunde nicht entscheidend¹²⁹ und wechselt auch von Fall zu Fall. Entscheidend ist die Beziehung zum nur disjunktionologisch bestimmbar Absoluten:

Sobald das Absolute, wie ich das Ursprünglich Idealreale oder realideale nennen will, als Accidens, oder halb erscheint, so muß es verkehrt erscheinen – das Unbeschränkte wird beschränkt [...].¹³⁰

Ob es sich um ein Idealreales oder ein Realideales handelt ist einerlei – es kann hier keinen eindeutigen Nenner mehr geben. Die Sphären bestimmen sich wechselseitig und gewährleisten gerade in diesem Schweben die Darstellung des sich Entziehenden. Das universelle Signifikat zeigt sich in solchem gleichermaßen An- und Abwesendsein als „Präsenz des Entzugs“.¹³¹ Die Verkehrung des „ordo inversus“ bleibt in diesem Entzug unumkehrbar, auch wenn die Reflexion (in Form einer zweiten Spiegelung) imstande ist, den Irrtum einzusehen.

¹²⁹ „Ich glaube beynah, daß es einerley seyn muß, wenn man das dem Gegenstande zuschreibt, was ich dem Zustande zuschreibe.“ NS II, S. 221.

¹³⁰ NS II, S. 114.

¹³¹ Vgl. Koch, Oliver: Novalis und Jacobi. Vom Gefühl des Entzugs und Entzug des Gefühls. In: Jaeschke, W. & Sandkaulen, B (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg 2004, S. 279-297.

Die doppelte Bedeutung der Hardenbergschen Gegensätze entsteht aus der bewusst widersprüchlichen Bemühung, dem Denken in Gegensätzen etwas entgegenzusetzen, dass sich per definitionem aller Entgegensetzung verweigert. Das Entgegensetzen und die Unmöglichkeit eines Gegensatzes bilden somit die beiden Aspekte der Doppelung. Das Denken in Gegensätzen streicht sich in diesem Vorgang selbst durch und erreicht trotz einer nur relativ gültigen Logik eine sinnvolle logische Kennzeichnung.

Wie noch zu zeigen sein wird und hier in einer Vorausschau schon angemerkt werden soll, hat Nietzsche eine ganz ähnliche Vorstellung vom Umgang mit Gegensatzstrukturen. Er verortet sie in einer Welt des Irrtums und sieht dennoch in ihnen die einzige Möglichkeit, dem Irrtum auf die Spur zu kommen.

Erst nachdem eine imaginäre Gegenwelt im Widerspruch zum absoluten Flusse entstanden war, konnte *auf dieser Grundlage etwas erkannt werden* – ja zuletzt kann der Grundirrtum eingesehen werden worauf alles beruht (weil sich Gegensätze *denken* lassen) – doch kann dieser Irrthum nicht anders als mit dem Leben vernichtet werden: die letzte Wahrheit [...] verträgt die Einverleibung nicht, unsere **Organe** (zum *Leben*) sind auf den Irrthum eingerichtet.¹³²

¹³² Nietzsche KSA 9, S. 503 f., (N 1881, 11[162]).

7. *Weitere Auseinandersetzung mit W. Menninghaus*

Wie integriert nun die Immanenzdeutung die vielen Novalis-Notate, in denen vom grundsätzlichen Fehl der Reflexion gegenüber dem Absoluten die Rede ist? Erwähnt sei hier nochmals die Untersuchung „Unendliche Verdopplung“ von Winfried Menninghaus, da sie die dekonstruktive Novalis-Deutung in besonders konsequenter Weise ausarbeitet.

Neben der Verwerfung der Reflexion gegenüber Sein und Darstellung des Absoluten [...] hat das insistierende Weiterdenken des Verhältnisses von Reflexion und »Absolutem« schließlich auch solche Elemente gezeitigt, die auf eine positive Durchdringung beider nach Darstellungs- *und* Seinsform hinauslaufen.¹³³

Von diesen Elementen spricht Menninghaus in der Folge auch als „Schicht“, der das primäre Interesse seiner Untersuchung gelte. Die strukturelle Beziehung dieser Schicht zu den anderen Schichten, die sich seiner Interpretation nicht fügen, bestimmt er folgendermaßen:

Die Rede von einer Schicht neben bzw. im Gegensatz zu anderen verweist zwar auf eine Partialität der begrifflichen Präparierung, sie darf aber doch nicht als Behauptung eines liberalen Pluralismus selbst direkt widerstreitender Interpretationslinien verstanden werden.¹³⁴

Und einige Zeilen später:

[...] nicht alle Interpretationen sind gleich beliebig und gleich berechtigt.¹³⁵

Die Frage nach dem logischen Verhältnis einer solchen Schicht zum Ganzen der Hardenbergschen Philosophie wird damit nicht beantwortet. Menninghaus beansprucht

¹³³ Menninghaus, S. 79.

¹³⁴ Menninghaus, S. 80.

¹³⁵ Menninghaus, S. 80.

für seine Interpretation aufgrund der Anzahl sich diesem Ansatz fügender Textstellen höhere Gültigkeit als andere Interpretationen, was schon hinsichtlich der deutlichen Überzahl von Stellen problematisch ist, die die Reflexion gegenüber dem Sein auf Platz zwei verweisen. Diese Stellen lassen sich der von Menninghaus behandelten „Schicht“ nicht einordnen und werden von ihm folgerichtig in einem separaten Kapitel als nicht in den eigenen Ansatz integrierbare abgehandelt und beiseite gelegt.

Novalis spielt experimentalphilosophisch verschiedene Strategien im Umgang mit dem entzogenen Absoluten durch. Dabei chancieren die Ergebnisse zwischen einem eindeutig affirmierten Suchen nach einem absoluten Grund und dem bewussten Entsagen des Absoluten, um ein negatives Absolutes zu konstituieren.

Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebene Absolute lässt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen.¹³⁶

Zu diesem Fragment, das von Novalis in der oben beschriebenen Doppelbedeutung konstruiert ist und die eindeutige Entscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz unterläuft, schreibt Menninghaus stellvertretend für analog konstruierte Fragmente:

Solche Äußerungen können gewiß oft auch so gelesen werden, daß es zwar eigentlich ein Absolutes im eigentlichen Sinne gebe, wir aber vor der Möglichkeit einer Erkenntnis zu resignieren hätten. Mindestens so oft jedoch, und mit großem systematischen Recht, liegt eine andere Deutung nahe: der Verzicht auf ein absolut Erstes ist ein motivierter Verzicht auf etwas, dessen Realität nicht länger angenommen oder zumindest in Frage gestellt wird.¹³⁷

Menninghaus eröffnet ein Alternativverhältnis zweier Interpretationslinien: Der immanent-dekonstruktiven einerseits und der transzendenten andererseits. Die Fragmente, die sich seinem immanenten Ansatz fügen, sind zweifellos in großer Zahl vorhanden und auch die vorliegende Untersuchung möchte zeigen, dass der

¹³⁶ NS II, S. 269 f. Vgl. zur Deutung des Fragments auch S. 55 der vorliegenden Untersuchung.

¹³⁷ Menninghaus, S. 90.

Immanenzaspekt für Novalis zunehmend an Bedeutung gewinnt. Jedoch darf die andere Seite der Hardenbergschen Philosophie, die zwischen Immanenz und Transzendenz eine Bruchlinie annimmt (analog zu Eigenem und Fremdem, Subjekt und Objekt) nicht vernachlässigt werden zugunsten einer poststrukturalistischen Vereinnahmung von Novalis. Dem Transzendenzaspekt entspricht nicht nur der Status einer anderen Schicht im Hardenbergschen Philosophieren, sondern erst im Verbund mit ihm ist auch die Immanenzseite korrekt bestimmt. Die dabei auftretenden Widersprüche und Mehrdeutigkeiten erweisen sich zunehmend als konsistent in paradoxlogischer Hinsicht.

Menninghaus' Rede von einer Schicht, der sich nur bestimmte Fragmente fügen, gerät letztlich in die Nähe einer Inkonsistenzklärung der Hardenbergschen Philosophie. Im Zuge der allgemeinen Positivierung von Widersprüchen geht ein solches, nur implizit gefällttes Urteil über ein philosophisches Werk strukturell leicht unter. Bei Widersprüchen muss daher unterschieden werden, ob es sich um Widersprüche des philosophischen Argumentes oder um konstitutive, sich aus der Sache ergebende Widersprüche handelt. Bei Novalis, so hofft die vorliegende Untersuchung zu zeigen, handelt es sich in der überwiegenden Zahl um letztere.

8. Grundformen der Gegensatzbehandlung

Anders als Menninghaus spricht Oliver Koch in seinem Aufsatz *Novalis und Jacobi – Vom Gefühl des Entzugs und Entzug des Gefühls* seine Skepsis bezüglich der Konsistenz¹³⁸ der Hardenbergschen Fragmente mehrfach klar aus:

In diesen wohl nicht durchgehend konsistenten Überlegungen läßt sich eine von Novalis gelegentlich als »ordo inversus« bezeichnete wiederkehrende Gesamtstruktur erkennen [...].¹³⁹

Und an anderer Stelle:

Zugleich erfordern das Hardenbergsche Konzept und seine realistischen Intuitionen aber eben auch, daß der Grund doch Grund bleibt, auf dem alles real ruht. Diesen m.E. unerfüllbaren Anforderungen scheint auch der merkwürdig doppelte Gebrauch vieler Begriffe im Novalisschen Text geschuldet: »Intellectuale Anschauung« und »Gefühl« begegnen uns so als das Ursprüngliche ebenso wie als das Vermittelte.¹⁴⁰

Und schließlich:

Ich glaube nicht, daß Novalis die Rechtfertigung dieser doppelten Bedeutung oder Intention, mit der er zentrale Begriffe verwendet, in seinem Reflexionsmodell gelingt [...].¹⁴¹

Wie oben bereits erwähnt, geraten die ausschließlich alternativlogisch interpretierenden Deutungen in die Schwierigkeit, die doppelte Bedeutung der Begriffe

¹³⁸ Auch der renommierte Novalis-Forscher John Neubauer spricht hier von Inkonsistenz, wenn er sagt, Novalis sei dem „Zusammentreffen von zwei verschiedenen Traditionen und philosophischen Richtungen“ nicht gewachsen gewesen. Vgl.: Neubauer, John: Intellektuelle, intellektuale und ästhetische Anschauung. In: DVJS 46, 1972, S. 294-319, S. 311.

¹³⁹ Koch, S. 284 f.

¹⁴⁰ Koch, S. 286.

¹⁴¹ Koch, S. 287.

entweder für inkonsistent erklären zu müssen oder einer einseitigen Vermittlung unterzuordnen. Koch tendiert in den zitierten Textpassagen zu ersterem.¹⁴²

Im Gegensatz zu Menninghaus sieht er aber, dass Novalis in seinem experimentalphilosophischen Gegensatzdenken auf ein Absolutes bezogen bleibt, das sich nicht ausschließlich auf den universalisierten differentiellen Aufschub sprachlicher Zeichen reduzieren lässt, sondern sich einer „Semantologie“ als alleiniger Bestimmung von Wirklichkeit widersetzt. Der Transzendenz-Aspekt scheint ihm bei Novalis zumindest so stark vertreten zu sein, dass er ihn nicht wie Menninghaus als weniger gewichtige „Partialität der begrifflichen Präparierung“¹⁴³ vernachlässigen kann. In diesem Sinne schreibt Koch:

Und doch – und dies ist immer wieder gegen eine zu rasche postmoderne Vereinnahmung zu sagen – hält Hardenberg zugleich an der ontologischen Dimension fest und will sie eben nicht einfach im Spiel der Bilder oder Zeichen aufgehen lassen. Das Problem, das im Zentrum seiner Überlegungen steht, ist zwar in allererster Linie ein epistemologisches, doch ist es dabei nichts anderes als die gleichzeitige Fundierungsfunktion und Transzendenz der Ontologie für die Epistemologie bzw. für die Reflexion.¹⁴⁴

Gerade weil Koch aber beide Seiten im Hardenbergschen Denken anerkennt und keine Vermittlung der gleichermaßen absoluten und relativen Bedeutung vieler Begriffe findet, kommt er zu dem Schluss, dass Novalis an diesem Problem gescheitert sei.

Um zu sehen, wie die terminologischen Doppelungen im Einzelfall zustande kommen, wollen wir uns im Folgenden noch eingehender mit den Gegensatzstrukturen bei Novalis befassen und diese Betrachtung in eine grobe Auflistung verschiedener Gegensatztypen einfließen lassen. Ein erstes kurzes Beispiel soll uns in den Zusammenhang einführen.

Der Mensch fühlt die Grenze die alles für ihn, ihn selbst, umschließt, die erste Handlung; er muß sie glauben, so gewiß er alles andre weiß.

¹⁴² Auch Friedrich Strack tendiert in diese Richtung, wenn er im Hinblick auf die *Fichte-Studien* bemerkt: „Diese verdienen als *Denkversuche* Beachtung, nicht als anspruchsvolle philosophische Konzeption.“ Strack, S. 197.

¹⁴³ Menninghaus, S. 79.

¹⁴⁴ Koch, S. 287.

Folglich sind wir hier noch nicht transcendent, sondern im Ich und für das Ich.¹⁴⁵

Dem kontrastiert¹⁴⁶:

Transcendenz und Immanenz ist Eins, nur umgekehrt¹⁴⁷

Beide Aspekte, Transzendenz und Immanenz des Seins, spielen für diesen doppelten Aspekt eine Rolle. Der in der Doppelung auftretende Widerspruch erweist sich aber bei genauerer Betrachtung dem Wechsel der Perspektive geschuldet. Die Aussage, der Glaube sei noch nicht transzendent, wie Novalis sie im ersten Zitat trifft, bezieht sich auf die Erkenntnismöglichkeiten des Bewusstseins, das auf Glaube und Gefühl als Vermittlungsinstanzen des Absoluten verwiesen ist. Glaube und Gefühl erscheinen also unter dem Aspekt einer Beschränkung der Reflexion.

Die in der zweiten Stelle formelhaft beschriebene Identität von Transzendenz und Immanenz dagegen ergibt sich aus der Umkehr des Blicks von der epistemologischen Perspektive zu einer ontologischen Außenperspektive, die das eigentümliche Sein des Bewusstseins in adualistischer Brechung für ebenfalls dem absoluten Sein zugehörig erklärt. Dass es sich bei solcher Reflexion um eine Umstellung des Blicks handelt, kennzeichnet Novalis mit dem von ihm häufig verwendeten „umgekehrt“. Ebenso

¹⁴⁵ NS II, S. 107.

¹⁴⁶ Deutlich sichtbar ist an dieser Stelle, dass „Im Ich und für das Ich“ zu sein, hier bedeutet, noch nicht absolut zu sein. In extremem Kontrast zu dieser Stelle stehen daher alle diejenigen Passagen, an denen Novalis „Ich“ in universellem Sinne selbst schon als das Absolute anspricht, jenseits dessen es keine Transzendenz mehr geben kann. So z.B.: „Gott ist Ich. /Unendlichkeit in der Theilbarkeit/ Er wechselt mit der *unendlichen* Persönlichkeit identisch und absolut.“ NS II, S. 141. „Ich“ ist durch diese Doppelung einer der am schwierigsten zu verstehenden Begriffe überhaupt bei Novalis, da er ihn entsprechend seiner stereoskopischen Methode gleichermaßen in relativer und absoluter Bedeutung verwendet: als Subjektbegriff einerseits, als experimentelle Perspektive für das göttliche Ganze andererseits. Welche der beiden Bedeutungen im Einzelfall relevant ist, lässt sich beim „Ich“ oft schwerer bestimmen als bei vielen anderen Begriffen, die Novalis in dieser doppelten Weise verwendet. Den idealistischen Horizont des Fichteschen „Ich“ verlässt er in der Doppelverwendung jedoch eindeutig, da selbst aus der absoluten Bedeutung von „Ich“ keine Möglichkeitsbedingung für eine reflexive Erkenntnis abgeleitet werden kann. Das Ich ist insofern zwar erfahrbar, aber nicht wissbar. Inwiefern Novalis angesichts eines gleichermaßen sich zeigenden und verbergenden Absoluten trotzdem von „Ich“ in absolutem Sinne sprechen kann, ohne die Subjektperspektive zu hypostasieren, wird auf Seite 146 unser Thema sein.

¹⁴⁷ NS II, S. 158.

vermeidet Novalis durch dieses nachgestellte „nur umgekehrt“ eine simple Identifizierung von Transzendenz und Immanenz. Auch hier zeigt sich wieder eine Spielform der nicht-dialektischen Verbindung von „getrennt“ und „verbunden“, ebenso wie beim „eins und geteilt zugleich“.

Betrachten wir die Architektonik dieser Verbindungen genauer, zeigt sich, dass die Gegensätze bei Novalis auf verschiedene Strukturebenen abzielen und sich zumeist durch die unterschiedliche Perspektivierung unterscheiden. Dabei ergeben sich folgende Grundfiguren von Gegensatzstrukturen, die oftmals gemeinsam erscheinen oder in ein und demselben Notat aufeinander folgen:

a) Der einfache Gegensatz: Er funktioniert vollständig alternativlogisch. Beispiel hierfür ist:

[Das Bewußtsein, W.S.] ist nicht, was e[s] vorstellt, und e[s] stellt nicht vor, was [e]s ist.¹⁴⁸

In Anwendung auf die gegenseitige Bezeichnungsfunktion bedeutet dies:

Der Gegenstand wird vom Gegensatze – d[er] Gegensatz v[om] Gegenstande bestimmt. Beyde sind allein Unbestimmt. Sie bestimmen sich also gegenseitig.¹⁴⁹

b) Wechselbestimmungen wie z.B. die zuletzt zitierte „Gegensatz und Gegenstand“ aber auch weniger terminologisch gewendete Gegensatzpaare wie z.B. Innenwelt und Außenwelt, werden von Novalis oftmals so verwendet, dass einer der beiden Pole als Systemstelle für das Absolute fungiert. Jenseits des sprachlogischen, relativen Gegensatzes ersten Grades, in dem jeder Pol das schlichte Gegenteil seines Gegenübers bezeichnet (vgl. a), steht dieser eine Pol (z.B. Gegensatz) in dem Anspruch, einen Geltungsbereich höherer Potenz bzw. zweiten Grades zu kennzeichnen, der das Gegensatzverhältnis als solches in sich aufnimmt und zur Darstellung bringt. In diesem Sinne ist beispielsweise das Absolute seiner Bedeutung nach in vielen Verwendungen kein Gegenbegriff zum Relativen mehr, da beide Seiten des Gegensatzes im Absoluten aufgehoben sein sollen, ohne dabei jedoch ein Drittes zu bilden. Die Konstruktion des

¹⁴⁸ NS II, S. 226.

¹⁴⁹ NS II, S. 198.

absoluten der beiden Begriffe folgt einer Logik der Disjunktion, da beide Aspekte trotz Widerspruch in diesem Begriff ausgedrückt sind.

Diese Verrechnung des Absoluten auf einem Pol ermöglicht jedoch in alternativlogischer Hinsicht, am jeweils anderen Pol zu exemplifizieren, dass das Denken in Gegensätzen erster Ordnung vergegenständlichend und trennend wirkt und den ursprünglichen Charakter des Gemeinten verfehlt. Somit treten die Begriffe zunächst doch wieder in ein alternativlogisch schematisiertes Gegensatzverhältnis ein, der neue Gegensatz ist dann nicht mehr der zwischen a und $\neg a$, sondern der zwischen $a \wedge \neg a$ und a ¹⁵⁰, wobei jeweils das $a \wedge \neg a$ disjunktionslogisch zu verstehen ist. Nach dieser Struktur bleibt bei Novalis die Reflexion sekundär gegenüber dem Absoluten und wird häufig durch die negative Eigenschaft der Vergegenständlichung und Trennung gekennzeichnet. Die Konstituenten des Gegensatzes erscheinen unter dem Aspekt der Inkongruenz. Beispiele sind:

Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns, in diesem Quell.¹⁵¹

Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. – Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten“¹⁵²

Absoluter Pol = Bereich des Innen

Relativer Pol = Bereich des Außen

Wenn er [der absolute Gegensatz] jedoch Alles ist, so muß er auch das Bestimmte seyn – insofern er das Nichtbestimmte ist.¹⁵³

Absoluter Pol = Der absolute Gegensatz = Sowohl bestimmt als auch unbestimmt

Relativer Pol = Das Bestimmte

¹⁵⁰ oder $a \wedge \neg a$ und $\neg a$

¹⁵¹ NS I, S. 89 f.

¹⁵² NS II, S. 417 f.

¹⁵³ NS II, S. 202.

Der Gegensatz aller Bestimmung ist Freyheit. Der absolute Gegensatz ist Freyheit – Sie kann nicht Gegenstand werden, sowenig, wie der Gegensatz, als solcher [...].¹⁵⁴

Absoluter Pol = Gegensatz, Freiheit

Relativer Pol = Gegenstand

c) Wie eben erläutert, ist der absolute Pol im Fall eines Gegensatzes vom Typ b für sich genommen nun nicht mehr alternativlogisch konstruiert, da er in einem paradoxen *sowohl-als-auch* beide Seiten repräsentiert. Da dieses stehende Verhältnis aber immer noch die Signatur der binären Ausgangslogik mit sich trägt, den Gegensatz erster Potenz, der bis jetzt nur in ein stehendes, nicht mehr konkurrierendes Verhältnis gebracht wurde, wird die disjunktionslogische Fassung des Gegensatzes durch die Umkehrung des paradoxen *sowohl-als-auch*, dem *weder-noch* ergänzt. Das *weder-noch* tritt neben die *Zweiheit* des *sowohl-als-auch* und kennzeichnet die Begrenztheit der Ausgangsbegriffe, indem es einen Bereich jenseits der Duplizität fordert, der sich grundsätzlich dem Denken in Entgegensetzungen entzieht. Beispiel hierfür ist ein Abschnitt, in dem Novalis das Unbedingte – ein von ihm häufig für den absoluten Pol verwendeter Begriff – als absoluten Pol gegenüber dem Bedingten durch die Aspekte Setzen bzw. Nichtsetzen bestimmt (zur besseren Lesbarkeit wird das Notat zweimal zitiert, einmal mit und einmal ohne Kommentar):

Das Unbedingte schlechthin, welches beydes, Setzen und Nichtsetzen, und auch keins von beyden ist, vereinigt sie schlechthin in sich – es ist ihre unbedingte Vereinigung.

Das Unbedingte [absoluter Begriff, W.S.] schlechthin, welches beydes [sowohl-als-auch, W.S.], Setzen und [disjunktionslogisch, W.S.] Nichtsetzen, und [disjunktionslogisch, W.S.] auch keins von beyden [weder-noch, W.S.] ist, vereinigt sie schlechthin in sich – es ist ihre unbedingte Vereinigung.¹⁵⁵

Obwohl kein bipolarer Gegensatz, gehört das folgende Notat auch in diese Kategorie:

¹⁵⁴ NS II, S. 202.

¹⁵⁵ NS II, S. 125.

Leben ist ein aus Synthese, These und Antithese Zusammengesetztes und doch keins von allen dreyen.¹⁵⁶

Und schließlich gehört auch der für Novalis zentrale Begriff des „Schwebens“ in diese Kategorie:

Alles Sein, Sein überhaupt ist nichts als Freisein – Schweben zwischen Extremen, die notwendig zu vereinigen und zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie.¹⁵⁷

Hier bringt Novalis zum Ausdruck, dass sich die im *weder-noch* bezeichnete Einheit nicht auf einen der beiden Pole des Gegensatzes, darüber hinaus aber auch nicht auf das Gegensatzverhältnis im ganzen reduzieren lässt. Sie steht für den absoluten Grund, der die Gegensatzverhältnisse im Bereich des Relativen souverän bedingt („Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie“). Die in der Reflexion erscheinenden Pole sind nur scheinbar die Angelpunkte dessen „wozwischen geschwebt wird“¹⁵⁸. Das Schweben ist kein Drittes, durch den Gegensatz produziertes. Die Denknöwendigkeit der sich widersprechenden Extreme bezeichnet Novalis daher als „Täuschung [...] im Gebiete des gemeinen Verstandes“¹⁵⁹

Da der Begriff des Schwebens aber sprachlogisch daran gebunden bleibt, unangemessene Verdinglichungen ins Spiel zu bringen, das Schweben selbst zu vergegenständlichen und nur unter dem verkehrenden Gesetz des Gegenstandes fassen zu können, muss in diesem Horizont eine logische Bestimmung des zugrundeliegenden Gegensatzverhältnisses erfolgen, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses der „Extreme“, zwischen denen geschwebt wird. Diese Bestimmung leistet Novalis durch die Forderung, das Gemeinte müsse „notwendig zu vereinen und zu trennen sein“. Was schwebt, entzieht sich der Zuordnung zu Identität oder Differenz, solange diese das simple Gegenteil des jeweils anderen bedeuten. Der Widerspruch in der Sphäre der Erkenntnis ist somit als Nicht-Widerspruch im Sein gesetzt.

¹⁵⁶ NS II, S. 107.

¹⁵⁷ NS II, S. 266.

¹⁵⁸ NS II, S. 266.

¹⁵⁹ NS II, S. 266.

Was Ist, muß sich zu widersprechen scheinen, insofern man es gleichsam in seine Bestandtheile auflößt, welches man doch durch die Natur des Reflexions[ver]mögens gleichsam gezwungen thun muß.¹⁶⁰

d) Die vierte Form des Gegensatzes bezeichnet den Aspekt einer paradoxen Koinzidenz. Der absolute Gesichtspunkt wird hierbei nicht auf einem der beiden Pole des Ausgangsgegensatzes entwickelt, sondern auf beiden. Diese Behandlung des Gegensatzes kennzeichnet zumeist die Zugehörigkeit eines per se nur relativen Bereichs zum Absoluten. Novalis betont hiermit jedoch nicht die Zugehörigkeit des Relativen zum Absoluten im Sinne einer logisch unproblematischen Teil-Ganzes-Beziehung, sondern das Relative erweist sich bei dieser Gedankenfigur selbst als der universelle Zusammenhang, der mit dem Absoluten weder verschmilzt noch ihm äußerlich bleibt, sondern mit ihm paradox koinzidiert.

Häufig verwendet Novalis hier Formulierungen mit „einerley“ oder „im Grunde“. Gegenüber einer Innenperspektive, die das Relative ausschließlich als Gegenbegriff zum Absoluten verstehen muss, wird in diesen Wendungen eine ontologische Außenperspektive eingenommen, die die Verschränkung der Sphären im Hinblick auf eine nur approximativ denk- und darstellbare, in sich gebrochene Einheit deutet. Beispiele sind:

Transcendenz und Immanenz ist Eins, nur umgekehrt¹⁶¹

Die transcendente Natur ist zugleich immanent – so auch die immanente Person ist transcendent zugleich – und auch umgekehrt. Die Natur ist aber, wie wir gesehn haben, theils unmittelbar, theils mittelbar bedingt. Die Person gleichfalls – beyde auf verschiedene Art. Was hier unmittelbar bedingt ist, ist dort mittelbar bedingt und so vice versa.

Es sind einerley Wesen – nur umgekehrt. Sie correspondiren aufs genaueste.¹⁶²

Sie sind wie Eine Linie. *Her* ist sie das Bild der Natur – *hin* das Bild des Ich.¹⁶³

¹⁶⁰ NS II, S. 267.

¹⁶¹ NS II, S. 158.

¹⁶² NS II, S. 157.

Ich glaube beynah, daß es einerley seyn muß, wenn man das dem Gegenstande zuschreibt, was ich dem Zustande zuschreibe.¹⁶⁴

Es ist einerley, ob ich das Weltall in mich, oder mich ins Weltall setze. Spinoza setzte alles heraus – Fichte alles hinein.
So mit der Freyheit. Ist Freyheit im Ganzen, so ist Freyheit auch in mir.¹⁶⁵

Beim letzten Zitat, soviel kann hier schon in der Vorausschau auf Kapitel III. 7. angemerkt werden, ist besonders der Vergleich zum ersten Weltall-Zitat unter b) aufschlussreich. Dort wurden in einer Art polemischen Umkehrung der natürlichen Einstellung innen und außen gegeneinander ausgespielt und der Gegensatz zugunsten des innen entschieden.

Hier jedoch stellt Novalis entsprechend der umgekehrten Parallelität und Kongruenz der Sphären einen anderen Umgang mit dem Weltall und seiner Innen-Außen-Thematik vor, die vollkommene Kongruenz beider Sphären, die sich einsehen lässt, wenn man die Begriffe jeweils auf das ihnen gegenüber andere übersteigt. Die Aussagen widersprechen sich wieder nur sprachlogisch und verfolgen durchaus den gleichen Denkansatz in unterschiedlicher Perspektivierung. Sowohl lässt sich auf dem Nenner des innen ein außen entwickeln, das den Gegensatz überwindet als auch umgekehrt.

e) In der fünften Variante des Gegensatzes wird die absolute Position nicht durch einen der beiden Ausgangsbegriffe, sondern durch einen dritten bezeichnet. Die Bipolarität des Gegensatzes wird in einen neuen Begriff aufgehoben und bleibt doch als selbständige Unterscheidung erhalten. Ein besonders interessantes Beispiel hierfür ist das folgende Notat, da es unmittelbar den Fichte und Spinoza-Vergleich des zuletzt unter d) zitierten Fragments aufnimmt und auf den ersten Blick eine andere Lösung anzubieten scheint.

¹⁶³ NS II, S. 157.

¹⁶⁴ NS II, S. 221.

¹⁶⁵ NS III, S. 382.

Spinotza stieg bis zur Natur – Fichte bis zum Ich, oder der Person.
Ich bis zur These Gott.¹⁶⁶

Wie d[er] Körper mit der Welt in Verbindung steht, so die Seele mit
dem Geiste. Beyde Bahnen laufen vom Menschen aus und endigen in
Gott.¹⁶⁷

Dann aber auch wesentlich formaler:

These und Antithese sich selbst entgegengesetzt ist Synthese.¹⁶⁸

Diese Behandlungen des Gegensatzes haben immer wieder Interpreten angeregt, allen voran Theodor Haering¹⁶⁹ in seinem verdienstvollen Novalis Buch von 1954, in Hardenbergs Fragmenten einen Vorläufer der Hegelschen Dialektik zu entdecken. Abwegig ist dies zunächst nicht, da Novalis sich in seinen Dreischritten tatsächlich einer dialektischen Vermittlung der Ausgangsbegriffe im Hegelschen Sinne anzunähern scheint und zum Teil verblüffend ähnliche Formulierungen verwendet.¹⁷⁰ Einer Aufhebung im bekannten dreifachen Wortsinne Hegels verweigert er sich letztlich aber vollständig. Deutlich sichtbar ist dies an den folgenden, bereits oben zitierten Notaten:

Ein Begriff ist aber wie alles Erzeugte nicht aus seinen Eltern zusammengesetzt, sondern er ist ein selbständiges Wesen, wie Eins von seinen Eltern.¹⁷¹

Jedes dieser drey ist alles Dreyes und dis ist Beweis ihres Zusammengehörens. Die Synthese ist These und Antithese oder kann es seyn. So die These; so die Antithese.¹⁷²

Es ist vor allem das Verdienst der 1967 von Manfred Dick vorgelegten umfassenden Novalis-Deutung „Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den

¹⁶⁶ NS II, S. 157.

¹⁶⁷ NS III, S. 383.

¹⁶⁸ NS II, S. 138.

¹⁶⁹ Haering, Theodor: Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954.

¹⁷⁰ Manfred Dick zeigt dies an folgendem Beispiel: „Novalis: ‚Wahrheit ist das Ganze...‘ / ‚Nur das Ganze ist real.‘ / Hegel: ‚Das Wahre ist das Ganze‘. In: Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967. S. 96.

¹⁷¹ NS II, S. 260.

¹⁷² NS II, S. 109.

Fragmenten des Novalis“¹⁷³ die dialektischen Ansätze bei Novalis herausgearbeitet und in Abgrenzung zur Hegelschen Dialektik verortet zu haben. Dabei gelingt es ihm zu zeigen, dass Novalis im Gegensatz zu Hegel von einer Gleichursprünglichkeit aller am dialektischen Dreischritt beteiligten Begriffe (im Sinne der Existenz einer zeitlosen absoluten Gegenwart) ausgeht und nicht – weder erkenntnistheoretisch, historisch oder ästhetisch – im Schema eines Fortschreitens zu einem einlösbaren Absoluten denkt. These, Antithese und Synthese stehen in Hardenbergs Konzeption zumindest aus einer ontologischen Außenperspektive nicht in einer notwendigen Abfolge, dies vor allem, weil sie von Novalis nur als unterschiedliche Aspekte ein und desselben universellen Zusammenhangs gesehen werden.

Sehr wohl gibt es bei Novalis aber ein Moment der Abfolge bzw. Steigerung – dies wird spätestens am Agilitätsgedanken der unendlichen Annäherung plausibel. Der entscheidende Unterschied zu Hegels Dialektik liegt daher nicht im Fehlen des Steigerungsmoments im geistigen Vollzug¹⁷⁴, sondern ergibt sich aus der von Novalis angenommenen Unmöglichkeit eines tatsächlichen Erreichens des Absoluten im Medium der Reflexion. Das Geistige ist dementsprechend eine Äußerungsform des Lebens und nicht das Leben eine mindere Form des Geistes – eine Konstellation, die so auch bei Nietzsche maßgeblich werden wird. Novalis verwendet den Begriff des Lebens an den entscheidenden Stellen als absoluten Begriff im Sinne des Schwebens, wohingegen der Geist erst in der paradoxen Verflechtung von Geist und Natur aufs Absolute verweist. („Natur und Geist = Gott“¹⁷⁵) Der Absolutheitsstatus des Lebens wird bereits ganz zu Beginn der *Fichte-Studien* von Novalis herausgearbeitet:

Sollte es noch eine höhere Sphäre geben, so wäre es die zwischen Seyn und Nichtseyen – das Schweben zwischen beyden – Ein Unausprechliches, und hier haben wir den *Begriff vom Leben*.¹⁷⁶

¹⁷³ Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967.

¹⁷⁴ Diesen Aspekt arbeitet auch Winfried Menninghaus heraus: „Das heißt übrigens nicht, wie Dick nahelegt, daß es bei Novalis nun überhaupt keine Formen der Entfaltung und Steigerung gibt. Die Steigerung eines Werkes in der Kritik – der Leser als der erweiterte Autor (N2, 470) – widerlegt dies schlagend.“ Menninghaus: S. 95.

¹⁷⁵ NS II, S. 548. Auch folgende Stelle zeigt dies: „Die höhere *Phil[osophie]* behandelt die *Ehe von Natur und Geist*.“ NS III, S. 247.

¹⁷⁶ NS II, S. 106.

Und kurz darauf:

Leben ist ein aus Synthese, These und Antithese Zusammengesetztes
und doch keins von allen dreyen.¹⁷⁷

Der in der Abfolge einer dreiteiligen Dialektik sich einstellende geistige Zustand entspricht (aus Sicht der Reflexion) einem paradoxen Schweben zwischen Konstitution, Realisation und Verfehlen des Absoluten. Das Absolute ist dem geistigen Prozess damit äußerlich im Sinne des Entzugs, des „Mangels an Seyn“, den das Bewusstsein erleidet und der das Erkenntnisgeschehen durch die Mitteilung des unendlichen Überschusses an Sein auf seiten des Absoluten allererst auf den Weg bringt. Es ist ihm aber auch zugehörig, da einerseits das Absolute sonst nicht unabhängig aller Beziehungen wäre, und andererseits die geistige Arbeit keinen Parameter hätte, der zumindest in irgendeiner Form die Rede von einer „Annäherung“ rechtfertigen würde.

Man versteht die spezifisch Hardenbergsche Konzeption des Absoluten sicher falsch, wenn man ihren Transzendenzaspekt hypostasiert und als das bloße Gegenteil einer Immanenz versteht. Alle an der „Dialektik“ beteiligten Begriffe müssen daher dergestalt perspektiviert werden, dass sie sich unter dem Exponenten der beschränkenden Gebundenheit an Darstellung ebenso zeigen, wie unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zum Absoluten selbst.

Hierzu gehört auch, dass es trotz der immerwährenden Gleichzeitig- und Gleichursprünglichkeit der dialektischen Begriffe im geistigen Vollzug durchaus eine logisch relevante Abfolge von These, Antithese und Synthese gibt. Anders als im gängigen Dreischritt sieht Novalis hier allerdings keine Hierarchie. Als Elemente des Denkens in Entgegensetzungen sind sie dem Absoluten alle gleichwertig gegenübergestellt. Sie realisieren unterschiedliche Gesichtspunkte, je nach dem von welchem Begriff ausgegangen und zu welchem fortgeschritten wird. Typisch für Hardenbergs Gegensatzdenken sind daher vielgestaltige und zum Teil auch dunkel bleibende Reihungen der dialektischen Begriffe, in denen die eben angesprochene Hierarchielosigkeit des Gegensatzdenkens durchdekliniert wird. So z.B.:

Th[ese] Gott	Gott.
A[ntithese] Ich	S[yntese] Natur.
S[yntese] Natur	A[ntithese] Ich.

¹⁷⁷ NS II, S. 107.

A[ntithese] Natur
S[ynthese] Gott
T[hese] Ich

S[ynthese] Ich
A[ntithese] Gott
T[hese] Natur

A[ntithese] Natur.
T[hese] Ich.
S[ynthese] Gott.

S[ynthese] Ich.
T[hese] Natur.
A[ntithese] Gott.¹⁷⁸

¹⁷⁸ NS II, S. 163.

9. Klärung des Widerspruchsmoments

Wir hatten bereits festgestellt, dass Novalis das Absolute nicht nur aus der Existenz (Sein), sondern auch aus der Totalität, dem Alles, bestimmt. Um den Absolutheitsstatus nicht zu gefährden, fordert er daher, dass nichts aus der „Sphäre“ des Absoluten herausfallen darf. Das Verfehlen des Absoluten als scheiternde Bezeichnungsfunktion muss daher selbst noch aus dem Absoluten plausibel werden, bzw. qua Nichterkennbarkeit als notwendige Forderung an ein zu denkendes Absolutes fungieren.

Verfehlen des Absoluten einerseits und Zugehörigkeit zum Absoluten andererseits bilden eine logische Konstellation, die Novalis in seinem Gegensatzdenken auf vielfache Weise zum Ausdruck bringt. Dabei hatten wir gesehen, dass er seine Gegensätze immer wieder in ähnlichen Grundmustern ausarbeitet, die wir in fünf Gruppen eingeteilt haben.

Eines fällt an diesen Gegensatztypen besonders auf: Je nach dem, wie sie konstruiert sind, wird entweder der Aspekt der Begrenztheit auf die relative Sphäre oder aber die Zugehörigkeit zum Absoluten stärker akzentuiert. So lässt beispielsweise ein Gegensatzverhältnis vom Typ b (z.B. „[Die Freyheit] kann nicht Gegenstand werden, sowenig, wie der Gegensatz, als solcher [...].¹⁷⁹⁾ die Inkongruenz der Sphären hervortreten, wohingegen eine Gegensatzbehandlung vom Typ d (z.B. „Transcendenz und Immanenz ist Eins, nur umgekehrt“¹⁸⁰⁾ die Kongruenz der Sphären bzw. ihre gebrochene Einheit im Sinne der Zusammengehörigkeit besonders gut erkennen lässt.

Das Verhältnis aus Kongruenz und Inkongruenz der Sphären, so wie es sich in der Doppelperspektive des Gegensatzdenkens zeigt, formiert einen Widerspruch, der von Novalis einmal als Widerspruch, dann aber auch wieder als „scheinbarer Widerspruch“ oder sogar als „Nicht-Widerspruch“ bezeichnet wird. Auch in dieser Doppelung könnte man eine Inkonsistenz der Konzeption entdecken. Wie jedoch lässt sich diese Doppelung der begrifflichen Präparierung rechtfertigen? Die Antwort mag nicht

¹⁷⁹⁾ NS II, S. 202.

¹⁸⁰⁾ NS II, S. 158.

erstaunen, da sie einmal mehr die Stereoskopie aus Innen- und Außenperspektive, also den Wechsel zwischen relativer und absoluter Perspektive aufnimmt.

Höchste Darstellung des Unbegreiflichen ist Synthese – Vereinigung des Unvereinbaren – Setzen des Widerspruchs als Nichtwiderspruchs.¹⁸¹

Es kommt immer auf die Blickrichtung an: In einer Hinsicht muss die Darstellung als reflexives Geschehen dem Absoluten widersprechen und ist durch dieses Widerspruchsverhältnis auf alle Ewigkeit an die unendliche Annäherung gebunden, die dem Absoluten doch nie wirklich entsprechen kann, sondern lediglich bis zur „Höchste[n] Darstellung“ gelangt. Als Darstellung des Undarstellbaren tritt sie unvermeidbar in einen Selbstwiderspruch.

Diesen Widerspruch aber bruchlos ins Absolute selbst zu verlegen, hieße gerade wieder die Bedingtheit des Denkens selbst noch zu verabsolutieren. Um das zu vermeiden, muss der Widerspruch in einer zweiten Hinsicht noch in Widerspruch zu sich selbst gebracht werden, er muss also in der Umkehrung des Widerspruchsverhältnisses aufgehoben werden, „als Nichtwiderspruch“ gesetzt werden, um die „Höchste Darstellung des Unbegreiflichen“ zu gewährleisten.

Widerspruch ist kein ontologischer Begriff. Er kann im Sein nicht verfangen. Novalis verwendet ihn daher durchgängig streng in logischem Sinne.¹⁸² Dass er dabei zeitweise von Widerspruch, dann aber auch wieder von scheinbarem Widerspruch spricht, ist ausschließlich dem Wechsel von Innen- und Außenperspektive geschuldet. Der Widerspruch existiert nur im Denken. Aus dieser Innenperspektive ist er notwendig zur Kennzeichnung der Grenze des Denkens. Im Absoluten selbst aber kann es keinen Widerspruch geben, nur Verhältnisse, die aus der Innenperspektive der Reflexion als Widerspruch erscheinen müssen, woraus die zeitweilige Kennzeichnung als scheinbarer Widerspruch erhellt.¹⁸³

¹⁸¹ NS II, S. 111.

¹⁸² Nicht immer trennt Novalis streng zwischen logischer und ontologischer Verwendung von Begriffen, da es ihm manchmal gerade um die Mehrdeutigkeit eines Begriffs geht. Meistens jedoch ist klar erkennbar, auf welche Ebene der Begriff zielt, nicht selten formuliert er dies sogar aus. Z.B.: „Synthese und Analyse ist logisch. Eine *reale* Synthese und Analyse ist ein Unding.“ NS II, S. 154.

¹⁸³ Friedrich Kümmel schreibt zum Widerspruch: „Indem die absolute Position sich im ‚Ort‘ auf eine relative Position herabsetzt und in ihr gegenständlich relationierbar wird, ist auch den Widersprüchen, Dilemmata und Aporien Raum gegeben. Dies heißt aber nicht, daß absolute Positionen in sich selber

Das zitierte Notat meint also gerade nicht, dass der Widerspruch im Raum des Denkens vermeidbar sei und das Denken selbst widerspruchsfrei bleiben muss, um die kognitive oder sprachliche Darstellung des Absoluten zu leisten. Im Gegenteil: Es geht Novalis darum zu zeigen, dass der Begriff des Widerspruchs das Denken in eine Konstellation bringt, die eine Darstellung des Absoluten annäherungsweise leistet, dazu aber in einem zweiten Schritt auch noch sich selbst negieren muss.

In dieser Konstruktion spricht Novalis von der „Höchste[n] Darstellung des Unbegreiflichen“. Höchste Darstellung steht hier immer für höchstmögliche Darstellung im Sinne der von Nietzsche später als „processus in infinitum“ bezeichneten unendlichen Annäherung. Nietzsche spricht in diesem Sinne auch von dem Maximalziel einer „extremste[n] Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins“.¹⁸⁴

Die scheinbare Dualität von absoluter und relativer Sphäre wird von Novalis durch den Widerspruch ausgedrückt, da die Sphären nicht komplementär sind, sondern paradox koinzidieren: Der Widerspruch ist denknötwendig zur Bezeichnung des Unbegreiflichen, muss aber zugleich aus einer ontologischen Außenperspektive als nur im Raum des Denkens existierend relativiert werden. Das Projekt, beide Aspekte zu vereinigen, reproduziert den Widerspruch erneut und verweist die philosophische Anstrengung auf eine „Selbstdurchdringung des Geistes die nie endigt“.¹⁸⁵

Der universellen Bedeutung des Widerspruchs in Hardenbergs Philosophie widerspricht also nur scheinbar, dass der Widerspruch in der ontologischen Außenperspektive keinen Ort findet. Wenn Novalis sagt, dass sich das Widersprechende nicht widerstreitet und umgekehrt¹⁸⁶, so findet er eine angemessene Formel für diesen Umstand, dass sich etwas in Wirklichkeit Widerstreitendes auf der gleichen

widersprüchlich oder gar aporetisch wären, und auch nicht, daß sie untereinander stets einen Widerspruch austragen müßten. Ebenso wenig gehören Widersprüche zur relativen Position als solcher oder zum Verhältnis relativer Positionen. Sie treten vielmehr auch im Feld relativer Positionen dadurch auf, daß ein Absolutes eine relative Position einnimmt, ohne dadurch aufzuhören absolut zu sein. Wenn die so entstehenden Widersprüche sich im Feld des Relativen nicht mehr auflösen lassen, ist das lediglich ein Ausdruck dessen, daß eine absolute Position nicht überhaupt zu einer relativen Position gemacht werden kann, und umgekehrt.“ Kümmel, Friedrich: Der Homo-mensura-Satz und das Problem der Erkenntnis. Unveröffentlichtes Manuskript. S. 39.

¹⁸⁴ KSA 12, S. 312, (N 1886/87, 7[54]).

¹⁸⁵ NS II, S. 526.

¹⁸⁶ „Das sich Widersprechende widerstreitet sich nicht, und das Widerstreitende widerspricht sich nicht – weil beydes in entgegengesetzten Sphären wechselt“ NS II, S. 280.

Ebene befinden muss, um in einen realen Austausch der Kräfte zu gelangen. Relative Gegensätze wie Tag und Nacht, aber auch Kampf und Streit im menschlichen Leben, widersprechen sich daher gerade nicht, da sie den Kampf führen, um einen eindeutigen Sieger zu bestimmen und so gerade der Forderung entsprechen, dass gleichzeitig und unter gleichen Bedingungen keine Geltung Zweier an einem Ort sein darf.

Bereits in Parmenides' Lehrgedicht war das Mischungsverhältnis von Licht und Nacht in diesem Sinne definiert worden. Licht und Nacht entsprachen der absoluten Disjunktion von Sein und Nichts gerade nicht mehr, da sich für Parmenides die erfahrbare Welt aus komplementären Mischungen von Licht und Nacht, also von nicht widersprüchlich verfassten Mischungs- bzw. Gegensatzverhältnissen ergab.

Was sich dagegen in der absoluten Wirklichkeit nicht widerstreitet, weil es erst durch die Täuschung der relativen Sphäre in ein Gegensatzverhältnis gebracht worden ist, kann unter der Voraussetzung eines Gegensatzdenkens nur im Widerspruch eine angemessene Kennzeichnung finden.

Widersprüche bergen aber auch immer die Gefahr, in ihrer Gültigkeit selbst absolut gesetzt zu werden und führen dann in Aporien, die nicht mehr aufgelöst und im Hinblick auf eine widerstreitfreie Wirklichkeit verstanden werden können. Der Widerspruch wird daher anders als der Gegensatz von Novalis nie ins Absolute selbst verlegt.

Die Begriffe „Gegensatz“ und „Widerspruch“ verwendet Novalis unterschiedlich, wobei sich folgendes Verhältnis der Verwendungen ergibt: Der Begriff „Gegensatz“ erscheint in vielfältiger Gestalt und eignet sich daher kaum als eindeutige philosophische Kategorie, außer wenn Novalis vom „Absoluten Gegensatz“ innerhalb der Wechselbestimmung „Gegensatz – Gegenstand“ spricht. Außerhalb dieser Wechselbestimmung bedeutet „Gegensatz“ vielerlei und ist im Unterschied zum Begriff „Widerspruch“ nicht durchgängig terminologisch verwendet. „Gegensatz“ erscheint einerseits in der Bedeutung des logisch unproblematischen Komplementärverhältnisses wie z.B. Tag und Nacht, andererseits begegnet er aber auch als Begriff für Gegensätze im Sinne der Wechselbestimmungen (z.B. Gefühl – Reflexion, Stoff – Form etc.) und bildet die Grundkonstellation dessen, was in logischer Hinsicht im Widerspruch steht. Dies ist die Bedeutung, die von den meisten Interpreten gemeint ist, wenn von einem Gegensatzdenken bei Novalis gesprochen wird. Auch für Nietzsche bildet diese Form

des Gegensatzes das zentrale Gerüst seines „Gegensatzdenkens“¹⁸⁷. In einer nachgelassenen Notiz von 1887 formuliert er folgendermaßen:

Es giebt keine Gegensätze: nur von denen der Logik her haben wir den Begriff des Gegensatzes – und von denen aus fälschlich in die Dinge übertragen.¹⁸⁸

In scheinbarem Widerspruch hierzu verwendet Novalis an einigen, allerdings eher seltenen Stellen den Gegensatz aber tatsächlich auch als Kennzeichnung für die Verfasstheit des Absoluten selbst:

„Ich ist schlechterdings in 2 absolut getrennte Theile vereinigt – insofern aber vorstellbar [...], weil alles Entgegengesetzte gedacht werden kann. Weil *alles* ein Entgegengesetztes ist, so kann auch *alles* gedacht werden.“¹⁸⁹

Diese Verwendung ist wie gesagt eher selten zu finden, muss den anderen Verwendungen absoluter Begriffe aber nicht notwendig widersprechen. Das Verhältnis, das Novalis hier zum Ausdruck bringt, wenn er den Gegensatz selbst ins „alles“ verlegt, ist analog zum Begriff des „Schwebens“ so zu verstehen, dass die Teile des Gegensatzes nicht für sich gedacht werden dürfen. Sie stehen sich nur begrifflich entgegen und verweisen auf ein in der Wirklichkeit chancierendes Verhältnis, das sich der Zuordnung zu Identität oder Differenz verweigert. In diesem chancierenden Verhältnis entdeckt Novalis zumeist die Zugehörigkeit zum Absoluten, da hier die Aufhebung der Vergegenständlichung ebenso Ziel der begrifflichen Bemühungen ist wie die Kennzeichnung der notwendigen Vergegenständlichung für die Reflexion.

In analogem Sinne hätte Novalis auch sagen können und sagt dies an vielen Stellen auch, dass alles gedacht werden kann, nicht weil es entgegengesetzt ist, sondern weil es im Grunde eins ist. In diesen Verwendungen drückt er dann zumeist die Gebrochenheit der geforderten Einheit durch ein nachgeschobenes „nur umgekehrt“ aus oder kennzeichnet eine bestimmte Blickrichtung wie z.B. in folgender Notierung:

¹⁸⁷ Der Buchtitel des ersten Nietzsche-Buchs von Wolfgang Müller-Lauter bringt dies besonders gut zum Ausdruck: Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin, New York 1971.

¹⁸⁸ KSA 12, S. 384, (N 1887, 9[91]).

¹⁸⁹ NS II, S. 255.

Subj[ect] und Obj[ect] sind nur idealische Differenzen, wie links und rechts.¹⁹⁰

Anders als der Widerspruch kann der Gegensatz also einmal Begriff für die notwendigen, vom Absoluten selbst bedingten Entgegensetzungen des Denkens, dann aber auch Chiffre des absoluten Schwebens selbst sein. Das paradoxe *sowohl-als-auch* und das *weder-noch* rahmen das Gemeinte von zwei Seiten her ein und widersprechen sich nur vordergründig durch den unterschiedlichen Fokus auf disjunktionologisch verstandene Einheit oder disjunktionologisch verstandene Dualität, zwischen denen kein Unterschied besteht.

Dass die Pole des Gegensatzes also einmal nur „idealische Differenzen“ sein sollen, dann aber auch das Ganze selbst als in sich Entgegengesetztes bestimmt wird, widerspricht sich nur sprachlogisch und kennzeichnet damit einmal mehr die notwendig widersprüchliche Verfasstheit von Sprache und Reflexion, wenn sie sich das Undarstellbare zum Gegenstand machen.

¹⁹⁰ NS II, S. 278.

10. *Zwei Fragen*

Auf dem Hintergrund des Erarbeiteten birgt die Hardenbergsche Rede von einer unendlichen „Selbstdurchdringung des Geistes“, die mitunter schon sehr auf Hegel vorauszuweisen scheint, für uns zwei Fragen bzw. Aspekte, die eng miteinander verwoben sind:

1. Das Denken befindet sich in einem Zirkel, der, wenngleich er auch „nie endigt“, ein Moment der Annäherung und Durchdringung der Sphären enthält. Dass er unendlich ist (das nicht-hegelsche Moment), war in den Bestimmungen, die Novalis zu Gegensatz und Widerspruch gibt, plausibel geworden. Wie jedoch versichert sich das Denken darüber, dass es sich überhaupt annähert und sich nicht sinnlos bzw. solipsistisch im Kreis dreht? Kann es denn einen Maßstab der Vergewisserung, dass es sich dem Absoluten annähert, geben, wenn sich dasjenige, dem sich angenähert werden soll, dem reflexiven Zugriff fortwährend entzieht? Wie kann die Erfahrung grundsätzlicher Fremdheit zumindest als notwendige Fremdheit einer Offenbarung des Absoluten und nicht als reines Eigenprodukt der Reflexion identifiziert werden?

2. Wie ist zu verstehen, dass es sich um eine Selbst-Durchdringung des Geistes handeln soll? Bis jetzt war Geist eher mit Bewusstsein und Reflexion verbunden und somit ein Begriff der menschlichen Sphäre und nicht einer, der die Außenperspektive des Seins zum Ausdruck bringt. Wir hatten ja gesehen, dass aus der Hereinnahme des Geistigen ins Absolute gerade der Ansatz eines absoluten Ichs beim frühen Fichte entstanden war. Novalis dagegen ließ die reflexive Auseinandersetzung mit dem Absoluten zur Auseinandersetzung mit dem Unbegreiflichen werden, an dessen Urgrund er gerade kein autonomes Subjekt mehr gesetzt hatte. Im Vordergrund stand daher im bisher Erarbeiteten eher die Erfahrung von Unangemessenheit und Fremdheit in der Erfahrung des Absoluten als die einer „Selbstdurchdringung des Geistes“. Wie denkt Novalis also die Begriffe, wenn er von Geist oder Vernunft in absoluter Hinsicht spricht?

Die gleiche Frage wird unter anderen Vorzeichen auch bei Nietzsche zu behandeln sein: Nietzsche betrachtet die Wirklichkeit als ein ungerichtetes Werden, das er in der

Folge auch als Selbstentfaltung des Willens zur Macht versteht, ohne jedoch diesen Willen zur Macht noch als Subjektkategorie zu fassen. Menschlicher Wille, der sich als freier Wille versteht, und Wille zur Macht treten bei ihm in ein logisch komplexes Verhältnis, das sich allerdings nur aus der Sicht des Denkens in dieser Komplexion darstellt. Am Referenten selbst gibt es für Nietzsche wie auch für Novalis keine logischen Verhältnisse, sondern nur tatsächliche Verhältnisse, die sich allen theoretischen Zuweisungen entziehen.

Trotzdem bleiben die Begriffe eines „Willens“ ebenso wie die des „Geistes“ der menschlichen Sphäre zugehörig und können gegenüber dem Werden bei Nietzsche bzw. dem Absoluten bei Novalis nur als Metaphern dienen, deren Bezug zum Referenten fraglich ist. Wenn sich das Absolute aber „zugleich zeigt und verbirgt, offenbart und verschleiert“¹⁹¹, dann sind diese Metaphern für das Absolute bzw. das Ganze in aller Gebrochenheit doch auch Teil des Offenbarungsgeschehens des Absoluten selbst.

Unsere beiden Fragen münden daher zusammen in die Suche nach einer Lösung des Problems, wie für Novalis menschliches Bewusstsein, wenn schon keine Erkenntnis, so doch eine Gewissheit haben kann, dass den Begriffen bzw. Metaphern etwas in der Wirklichkeit entspricht und sich das Denken in seinem Vollzug dem Unbegreiflichen tatsächlich annähert. Zum besseren Verständnis der Problematik ist es zunächst notwendig, die Widerspruchsmomente und ihre Bedeutung für die Annäherung an eine absolute Sphäre noch weiter auszudifferenzieren. Welche Lösungsvorschläge Novalis entsprechend der „Vermittlung“ von absoluter und relativer Perspektive ausarbeitet, wird eingehender ab Kapitel II. 13. unser Thema sein.

¹⁹¹ Uerlings: Hardenberg, S. 118.

11. Unendliche Annäherung versus absolute Gegenwart

Novalis denkt im Gegensatz zu Hegel nicht im Horizont einer teleologisch ausgerichteten Rationalität bzw. Subjektivität. Es ist bei ihm nicht der Prozess des Reflektierens, der das Absolute schrittweise konstituiert. Im Gegenteil: Novalis' Begriff eines absoluten Seins ist bestimmt durch ein überzeitliches Verhältnis, das zwar Bewegung und Annäherung zwischen den Sphären, jedoch aus Sicht der Reflexion keine Deckungsgleichheit ermöglicht. Gerade in der Inkongruenz der Dimensionen liegt für ihn der sich entziehende Grund des Bewusstseins, sodass sich die Suche nach einem absoluten Grund als unendliche Aufgabe erweist, in dieser Agilität aber dennoch in vielerlei Hinsicht (z.B. als Romantisierung der Welt oder im Verwiesensein an die Kunst) eine sinnvolle Bestimmung erfährt.

Ist das Subjekt und seine (Mit-)Arbeit an der Selbstdurchdringung des Geistes in diesem Sinne radikal verzeitlicht, so wird das Verhältnis aus absoluter Sphäre und relativer Sphäre dennoch nicht in einem triadischen Geschichtsverständnis als notwendiges Vermittlungsstadium auf einem sinngeliteten Erkenntnisweg verstanden.

Novalis' Verständnis von Sein ist zwar im Gegensatz zu Nietzsches Verständnis von Sein nicht an Beharrung gebunden, die Agilität der ursprünglichen Verschränkung von Absolutem und Relativem öffnet sich daher eher dem Begriff eines universalen und ungerichteten souveränen Werdens, wie ihn in dieser Radikalität Nietzsche einführen wird (Werden wird von Nietzsche als ein Zusammen von Werden und Vergehen verstanden – das Gemeinte entzieht sich jedoch der Zweiheit und der im Begriff liegenden Differenz).

Anders als bei Hegel ist das Absolute bei Novalis bzw. das Werden bei Nietzsche nicht als ein Werden im Sinne einer Entwicklung zu einem systemimmanent einlösbaren telos gedacht. Manfred Dick bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

Novalis sagt [...], daß die absolute Substanz immer schon in den gegensätzlichen Momenten realisiert ist, ohne daß diese Realisierung den teleologischen Sinn eines Sichselbstergreifens hätte.

Die Dialektik Fichtes und Hegels ist Steigerung, Werden und Entwicklung; die des Novalis ist zeitlose, geschichtslose absolute Gegenwart.¹⁹²

An dieser für Novalis zentralen Idee einer geschichtslosen, absoluten Gegenwart¹⁹³ lässt sich verstehen, warum sowohl der Erkenntnis- als auch der Lebensweg für Novalis immer einem sukzessiven Einlösen dessen entspricht, was im Absoluten ohnehin schon in Beziehung steht. Wie sollte etwas durch Denken in Verbindung, und damit qua Reflexion in Teilung gebracht werden können, wenn es im Absoluten, gedacht als dem universellen Zusammenhang, ohnehin schon in Beziehung steht, bzw. eine disjunktive Einheit bildet. In diesem Sinne ist auch der berühmte, zunächst beinahe zusammenhanglos wirkende Einschub zu verstehen, der sich auf die christliche Trauformel „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“ aus Markus 10, 9 bzw. Matthäus 19, 3 ff. bezieht:

Wie kann der Gedanke scheiden, was Gott zusammenfügte.¹⁹⁴

Ähnlich wie bei der Verwendung des Einschubs „Was soll Echo machen, die nur Stimme ist?“¹⁹⁵ handelt es sich auch hier um eine rhetorische Frage und nicht wie Florian Roder an dieser Stelle interpretiert, um die einfache Feststellung, der Gedanke scheide, was Gott zusammengefügt hat. Roder interpretiert folgendermaßen:

Der Gedanke scheidet offenbar, was Gott zusammenfügte, merkt er [Novalis, W.S.] in einem jener durch Schrägstrich abgetrennten Sätze verwundert an, mit denen er häufig die unmittelbare Gedankenfolge unterbrechende Einfälle markiert.¹⁹⁶

Die Pointe liegt aber gerade darin, dass das Denken etwas trennt, was aus Sicht des Absoluten gar nicht getrennt werden kann, auch wenn dies dem Selbstverständnis der Reflexion widerspricht. Das Absolute als der universelle Zusammenhang teilt sich dem

¹⁹² Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967. S. 97.

¹⁹³ Vgl. zur Verwendung des Begriffs z.B.: NS III, S. 438.

¹⁹⁴ NS II, S. 173.

¹⁹⁵ NS II, S. 202.

¹⁹⁶ Roder, Florian: Menschwerdung des Menschen. Der magische Idealismus im Werk des Novalis. Stuttgart, Berlin 1997, S. 61.

Bewusstsein zwar gebrochen mit, weswegen sich der Mensch zu Recht auf das Absolute bezogen glauben darf, jedoch kann die in Zeit und Raum sich artikulierende Agilität des Menschen der absoluten Gegenwart des universellen, nur im Widerspruch denkbaren Zusammenhangs nie vollständig entsprechen.

Von dieser Warte aus wird auch die Aufgabe der unendlichen Annäherung plausibel: Die unter Punkt d) genannten Universalisierungen, die mit dem stereotyp wiederkehrenden „einerley“ oder „im Grunde“ die paradoxe Identität der Sphären anzeigen, dienen der Selbstverständigung und sukzessiven Einlösung auf einem per se unendlichen Weg der Annäherung an eine im Universellen bereits existierende Verbindung. Diese Verbindung entzieht sich zwar dem Denken in Oppositionen, an das die Reflexion als Bedingung ihrer Möglichkeit gebunden bleibt, ist ihm aber dennoch in irgendeiner Weise „vermittelt“, da es sonst keinen Maßstab für die Erfahrung einer unendlichen Annäherung gäbe. Als Leitmotiv für den Weg des Denkens, der notwendig in der Zeit stattfindet, dient die Orientierung an der parallel zum Geschehen immer schon existierenden Verbindung mit dem Absoluten bzw. im Absoluten.¹⁹⁷

In zeitphilosophischer Terminologie bedeutet das die Verbindung von „zeitloser, geschichtsloser Gegenwart“ mit der These einer unendlichen Approximation, deren telos jedoch nicht mehr in der Zeit liegt.

Da unsre *Natur* aber, oder die Fülle unsers Wesens unendlich ist, so können wir nicht *in der Zeit* dieses Ziel erreichen – Da wir aber auch in einer Sphäre außer der Zeit sind, so müssen wir es da in jedem Augenblick erreichen, oder vielmehr, wenn wir wollen, in dieser Sphäre reine einfache Substanz seyn können.¹⁹⁸

Zunächst ist nochmals festzuhalten, dass diese Position Hardenbergs mit einer einfachen Universalisierung der Novalisschen Gegensatzpaare, wie sie Manfred Dick in einigen Passagen seiner ansonsten sehr präzisen Untersuchung vornimmt, nicht mehr

¹⁹⁷ Novalis wendet diesen Gedanken auf verschiedenen Strukturebenen an. So formuliert er z.B. in lernpsychologischer Hinsicht: „Man muß den Begriff schon wesentlich im Kopfe haben – den man lernen soll.“ NS II, S. 263. Dies bliebe dunkel, würde Novalis nicht grundlegend den Gedanken des Absoluten als eines omnipräsenten universellen Zusammenhangs von allem mit allem vertreten. Dass etwas gelernt werden muss, das man schon „wesentlich im Kopfe“ hat, spiegelt somit das Verhältnis aus unendlicher Annäherung und absolutem Zusammenhang bzw. absoluter Gegenwart. Ebenfalls diesem Gedanken zuzurechnen ist die Äußerung: „Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat?“ NS II, S. 419.

¹⁹⁸ NS II, S. 288.

vereinbar ist. Dick identifiziert den Vollzug der Gegensätze zuweilen selbst schon mit der „zeitlosen, geschichtslosen absoluten Gegenwart“. Darin folgt er Theodor Haering und formuliert drei Jahre nach dessen berühmtem Buch eine weitere für die Novalis-Forschung bedeutsam gewordene Immanenzdeutung. So gut diese auch imstande ist, das Hardenbergsche Gegensatzdenken in seinen Motiven von Hegels Konzeption einer Steigerung des Absoluten im Medium der Reflexion abzugrenzen, so wenig wird sie an einigen Stellen dem Status des Absoluten als dem sich konstitutiv entziehenden Fremden und Anderen gerecht. Dick geht davon aus, dass Novalis

das Ganze der verschiedenen Momente als das eigentliche Wahre setzt, indem er das Absolute in das endliche Gegensätzliche herabholt und umgekehrt die Dialektik in das Absolute selbst hineinlegt [...].¹⁹⁹

Seine These läuft auf eine Deckungsgleichheit beider Ebenen hinaus, die nicht im Sinne der paradoxen Koinzidenz konstruiert ist. Die sukzessive Selbstverständigung des Denkens in Gegensätzen wird von Novalis aber nicht ermächtigt, die Sphäre des Absoluten adäquat einzulösen, auch nicht durch eine Metaphysik des Schwebens, auf welche Dick mehrfach verweist. Leitendes Motiv für die verschiedenen Instrumente, die Novalis entwickelt, und somit auch für das Schweben zwischen Entgegengesetztem, ist zwar die, wenn auch nur gebrochen mögliche Orientierung am Absoluten (als metaphysisches Postulat ebenso wie als reale Grundsuche) – jedoch ist kein menschlicher Weg, auch nicht der Begriff des Schwebens, imstande, die Matrix dieser gebrochenen Beziehung, die kognitiven Bedingtheiten des Menschen, hinter sich zu lassen. Der Begriff des Schwebens zwischen den Gegensätzen, wie Novalis es im Auge hat, gehört seiner epistemischen Stellung nach in den Horizont einer Darstellung des Undarstellbaren.

In logischer Hinsicht geht es Novalis darum, zur Darstellung zu bringen, wie sich die Bedingtheit der Reflexion auswirkt und inwiefern man durch den paradoxen Versuch, die binäre Verfassung des Denkens auszuhebeln, ein Moment der Annäherung an eine im Sein ohnehin schon wirksame Verfassung erreicht. Die Annäherung ans Absolute ist für Novalis nur in bewusstem Verzicht auf ein positiv in der Reflexion einlösbares Absolutes zu leisten.

¹⁹⁹ Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967. S. 95.

Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsere Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebene Absolute lässt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen.²⁰⁰

Dieses „freywillige Entsagen des Absoluten“ ist als universelle Absage an diejenige Philosophie zu verstehen, die Absolutes und Reflexion innerhalb ein und desselben rationalen Systems zu erreichen versucht. Erst das Entsagen eröffnet hier die Möglichkeit eines negativen Absoluten, das freilich an die vorhergehende Erkenntnis, dass „durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen“ gebunden bleibt. Ohne diese zunächst an der Suche nach einem positiven Absoluten ausgerichtete Perspektive, ohne das Motiv zu einer widerspruchsfreien Deutung der Welt im ganzen, ist für Novalis kein Auffinden des Widerspruchs zwischen den Sphären und somit keine Hinwendung zu einem negativen Absoluten möglich. Seine Philosophie entspricht daher, anders als Manfred Dick an diesem Punkt interpretiert, mehr einem Gespanntsein zwischen Absolutem und Absolut-Relativem (im Sinne des „uns gegebenen Absoluten“) als einem positiven Einlösen des Absoluten im Medium der Reflexion.

Herbert Uerlings kommt in seinem umfangreichen Novalis-Kommentar bezüglich der Immanenz-These Manfred Dicks zu folgendem Schluss:

Dick kann nicht verständlich machen, daß das Absolute einerseits das „schlechthin Unwißbare“ sein soll, andererseits aber „nicht ein hinter der Wirklichkeit gesetzter transzendenter Seinsgrund“ sein kann, sondern schließlich mit der Wirklichkeit zusammenfallen muß.²⁰¹

Der Grund, warum ein solches Zusammenfallen nicht mit der sich der Erkenntnis entziehenden absoluten Wirklichkeit verträglich ist, liegt in der nicht ausreichend paradox verstandenen Verfasstheit eines solchen Zusammenfallens. Novalis selbst denkt dies, wie wir oben bereits gesehen hatten, jedoch immer als Verarbeitung und Überwindung des Widerspruchsmoments im Sinne einer bewussten Integration des Sich-widersprechenden. So z.B. im oben bereits interpretierten Notat:

²⁰⁰ NS II, S. 269 f.

²⁰¹ Uerlings, Herbert: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991, S. 111. Die von Uerlings zitierten Formulierungen beziehen sich auf: Frank, Manfred: Magischer Idealismus, S. 103.

Höchste Darstellung des Unbegreiflichen ist Synthese – Vereinigung des Unvereinbaren – Setzen des Widerspruchs als Nichtwiderspruchs.²⁰²

Die Vereinigung des Unvereinbaren wird hier zur Darstellung des Unbegreiflichen, das Verständnis des Widerspruchs als Nicht-Widerspruch bringt die Annäherung an die absolute Wirklichkeit des Seins logisch zum Ausdruck. Dass das Widersprüchliche dabei gerade etwas in der Wirklichkeit nicht Widersprüchliches bezeichnet, sondern sein Wesen als Widerspruch der Verkehrung des „ordo inversus“ geschuldet ist, formuliert Novalis folgendermaßen:

Das sich Widersprechende widerstreitet sich nicht, und das Widerstrebende widerspricht sich nicht – weil beydes in entgegengesetzten Sphären wechselt.²⁰³

Das Sein, das Novalis solcher Entgegensetzung der Sphären zuspricht, ist ein Kernproblem in der Auseinandersetzung um den Immanenz- bzw. Transzendenzstatus des Absoluten. Handelt es sich bei dieser Entgegensetzung um das „eins und geteilt zugleich“ und somit um die adualistische Einigkeit (Einheit zweiten Grades) von Einheit und Unterschiedenheit oder ist diese Entgegensetzung nur Ausdruck der Begrenzung der Philosophie, die qua (Ur-)Teilungscharakter der Reflexion nicht zum Absoluten aufsteigen kann, sondern im Gegensatzdenken befangen bleiben muss?

Wie wir oben bereits gesehen haben, liegt die Antwort jenseits der Alternative von immanent und transzendent. Nur in dieser Konsequenz wird plausibel, wie in die Rede vom Absoluten etwas vom Gehalt desselben eingehen kann, wie es sich einer „Anschauung“ öffnet und dabei doch nicht in eine Erkenntnis gefasst werden kann.

Manfred Dick hatte im oben zitierten Abschnitt zwar die Ebenen ohne Kennzeichnung eines logischen Problems miteinander zusammenfallen lassen, wovon sich Frank und Uerlings zurecht absetzen, an anderer Stelle betont aber auch Dick, dass der Verstand seinem Wesen nach das Absolute nicht denken kann, weil es in der Reflexion als Widerspruch erscheint.

²⁰² NS II, S. 111.

²⁰³ NS II, S. 280.

Die Einheit dieser Synthese, in der der Gegensatz enthalten und aufgehoben zugleich ist, kann nicht gedacht werden, weil sie in sich widersprüchlich ist: Einheit und Gegensatz sollen dasselbe sein!²⁰⁴

Hieraus wird der Widerspruch zum Absoluten deutlich. Die Einheit des Absoluten kann nur auf paradoxem Wege verstanden werden. Auch wenn Dick diese im Widerspruch offenkundig werdende Erfahrung grundsätzlicher Andersheit und Fremdheit des Absoluten nicht ausdrücklich als Transzendenz bezeichnet, ist doch zu erwägen, ob er nicht gerade mit Kennzeichnungen des Widerspruchs, wie der hier zitierten, letztlich doch eine angemessene Systemstelle für den bewusstseinsmäßigen Transzendenzstatus des Absoluten findet.

Dass Frank in seinem frühen Aufsatz und in Ansätzen Uerlings die doppelten Begriffsverwendungen (auf verschiedenen Strukturebenen) als Inkonsistenz des Interpreten verstehen wollen, ist problematisch, da Novalis selbst, wie oben im Zuge der Auflistung verschiedener, sich scheinbar widersprechender Gegensatztypen gezeigt werden konnte, diese perspektivischen Doppelungen einsetzt, um den Wechsel von einer erkenntnistheoretischen Innenperspektive zu einer ontologischen Außenperspektive anzuzeigen. Gerade diese Struktur kritisiert aber Manfred Frank in seinem Aufsatz zum magischen Idealismus:

Daß das Absolute eine dialektische Einerleiheit von Absolutem und Empirischem und die Synthese beider zumal sein soll, hat [...] das Unbefriedigende, daß der Ausdruck „absolut“ zweimal vorkommt, als Wesen der Synthese und als These (Teilmoment).²⁰⁵

Diese Kritik trifft insofern weniger den Interpreten, in diesem Fall Theodor Haering, als vielmehr Novalis selbst, der ähnlich wie später Nietzsche, fortwährend mit Perspektivierungen dieser Art arbeitet. Im Sinne absoluter Bestimmung verwendet Novalis gerade diese paradoxe Doppelung einer adualistischen Einheit von These und Synthese:

Sollten These und Synthese Eins sein – nur auf verschiedene Art?²⁰⁶

²⁰⁴ Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967. S. 99.

²⁰⁵ Frank, Manfred: Magischer Idealismus, 1969, S. 100.

²⁰⁶ NS II, S. 161.

Spätestens am Beispiel eines hermeneutischen Zirkels wird offensichtlich, dass die verstehende Zuwendung zu einer Sache und ihre begriffliche Ausformung durchaus zweistellig sein darf: Das Objekt erscheint im Zirkel sowohl als Sache ersten Grades, auf die das Verstehen abzielt, wie auch als Sache zweiten Grades, die gar nicht unabhängig von solcher Zuwendung gedacht werden kann. Bleiben die Strukturebenen im Kontext logisch klar bestimmbar, ist gegen eine solche Doppelverwendung philosophischer Termini grundsätzlich nichts einzuwenden.

Oliver Koch zeigt diese Doppelperspektive des Hardenbergschen Denkens und die damit verbundene „Einheit“ von Transzendenz und Immanenz sehr anschaulich am Beispiel des Begriffs „Grund“.

Wenn Novalis Grund gegen Ursache im eigentlichen Sinne abgrenzt und als innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen versteht und zum Zentralbegriff der Philosophie erklärt, ist dies in gleicher Weise eine Charakterisierung des von der Reflexion gebildeten bzw. in unendlicher Approximation zu bildenden (idealen) Grundes wie des ihr unerreichbaren Realgrundes. – Die ‚causa immanens‘ bleibt somit grundsätzlich auch Hardenbergs Modell, demgegenüber Transzendenz allein ein Problem des Bewußtseins ist, dessen Funktion notwendig dazu führt, [...] daß wir es anstelle einer Grundsatzphilosophie mit einem Konzept immanenter Transzendenz innerhalb einer immanenten Seins-Struktur zu tun bekommen. „Unsre Natur ist immanent – unsre Reflexion transcendent. Gott sind wir – als Individuum denken wir.“²⁰⁷

Auch Herbert Uerlings, der vorwiegend in Auseinandersetzung mit dem literarischen Werk Hardenbergs den Begriff „narrativer Konstruktion immanenter Transzendenz“ entwickelt, nähert sich im Verlauf seines verdienstvollen Berichts einer komplexen Verbindung des Immanenz- und des Transzendenzaspekts an. Noch im Kapitel über die *Fichte-Studien* bezeichnet er den Unterschied zwischen Franks Deutung einerseits und den Ansätzen Dicks und Haerings andererseits als „fundamental“²⁰⁸ und Franks Ansatz eines transzendenten Absoluten als „genialen Einfall“²⁰⁹.

²⁰⁷ Koch, S. 289. unter Verwendung von: NS II, S. 168.

²⁰⁸ Uerlings, Herbert: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991, S. 118.

²⁰⁹ Uerlings: Hardenberg, S. 112.

Im abschließenden Kapitel „Konstruktion oder Dekonstruktion“, das sich mit der bereits mehrfach erwähnten Studie von Winfried Menninghaus sowie mit Alice Kuzniars dekonstruktiver Deutung in ihrem Buch „Delayed endings“ auseinandersetzt, werden die Vorzüge der immanenten Deutung im Gegensatz zum Kapitel über die *Fichte-Studien* wesentlich deutlicher herausgearbeitet²¹⁰ und die Differenz zwischen dem Immanenz- und dem Transzendenzaspekt daher weniger scharf akzentuiert. Dass die „Dualität in einer voraufliegenden und der philosophischen Reflexion nicht weiter zugänglichen Einheit begründet sei – das bliebe als einzige Differenz zwischen Menninghaus und Frank“²¹¹

Obwohl Uerlings den doppelten Aspekt von Innenperspektive und Außenperspektive herausarbeitet, bleibt in seiner Untersuchung die paradoxe Verfasstheit der Beziehung von absoluter und relativer Sphäre und damit die spezifische Weise ihrer Verbindung unterbestimmt.

Dass Novalis trotz der Durchbrochenheit in der Binnenstruktur des Absoluten, die eine simple Identifizierung des Absoluten mit dem Gegensatzdenken nahelegen könnte, nur eine Analogie bzw. Korrespondenz und widersprüchliche Beziehung zwischen den Sphären annimmt und keine logisch unproblematische Einheit, kommt in der Phase, in der er das Absolute fichteanisierend noch als „Ich“ bezeichnet (was in der Forschungsliteratur nicht selten zu Verwirrungen geführt hat) folgendermaßen zum Ausdruck:

Wir sind Ich – folglich identisch und geteilt – folglich mittelbares und unmittelbares Ich zugleich. Das mittelbare Ich ist ja das geteilte Ich.

Das reine Ich ist nicht anders geteilt, als insofern es Eins ist, und nicht anders Eins, als insofern es geteilt ist.²¹²

²¹⁰ Uerlings zur Aufwertung des Immanenzaspekts: „Unhintergebarkeit, konstitutive Nachträglichkeit oder ursprüngliche Zweiheit kann – in identitätsphilosophischer Sicht – ein Mangel sein, sie kann aber auch zum befreienden Bewußtsein möglicher Pluralität von Deutungen umgewertet werden. Das sind zwei Aspekte ein- und derselben Konzeption. Ihr kann es nicht darum gehen, dem Spiel der Differenzen zu entkommen, aber sie kann versuchen, dieses Spiel selbst zum (nicht absoluten) Absoluten aufzuwerten.“ Uerlings: Hardenberg, S. 618 f.

²¹¹ Uerlings: Hardenberg, S. 619.

²¹² NS II, S. 127.

Das eigentlich getheilte Ich ist also das mittelbare; die Teilung der absoluten Sphäre in „identisch und getheilt“ ist mit dieser Teilung jedoch gerade nicht einfach identisch, bzw. erweist sich erst im Hinblick auf eine disjunktionslogische Verschränkung als eins. Die Teilung des reinen Ich erscheint aus der Perspektive des mittelbaren Ich als Teilung, entzieht sich ihrem Signifikat nach aber dem Gegensatz und kann dem mittelbaren Ich nur in einer gebrochenen Verbindung von „eins und getheilt“ plausibel werden. Die Grenze der Erkenntnis ist hiermit deutlich abgesteckt. Das reine Denken wird von Novalis maximal befähigt, die Notwendigkeit dieses paradoxalen Ausdrucks anzuerkennen.²¹³

Direkt im Anschluss an die eben zitierte Stelle steigert Novalis das Verhältnis der zwei Gegensätze, der Teilung des mittelbaren Ich und des reinen Ich als Ausdruck der komplexen Einheit des absoluten Ich, einmal mehr und erklärt die hier gewonnene Differenz höherer Potenz selbst wieder zur Täuschung des mittelbaren Ich:

Dis ist der berühmte Widerstreit im Ich [...], der nichts ist als eine nothwendige Täuschung des mittelbaren ich allein²¹⁴

Die Analogie zwischen den Sphären ist also auch nur Ausdruck der, wenn auch notwendig so zu denkenden, Korrespondenz von Absolutem und Relativem. Ralf Liedtke beschreibt diese Beschränkung auf die Analogie treffend:

Zwar attestierte Novalis aller objektiven Natur durchaus Vernünftigkeit, womit er zweifellos einen Schritt über Kant hinausging, andererseits sprach er aber lediglich von einem *analogen Verhältnis* zwischen menschlicher und außermenschlicher Vernunft.²¹⁵

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Novalis weder einer Trennung noch einer einfachen Identifizierung der Sphären das Wort redet, sondern eine logisch komplexe Verbindung denkt, die sich den Alternativen von Identität und Differenz, Transzendenz und Immanenz entzieht. Er bestimmt das Absolute vielmehr als analoges

²¹³ Aufschlussreich für die Bestimmung reinen Denkens ist folgende Stelle: „Ich ist schlechterdings in 2 absolut getrennte Theile vereinigt – insofern aber vorstellbar [...], weil alles Entgegengesetzte gedacht werden kann. Weil *alles* ein Entgegengesetztes ist, so kann auch *alles* gedacht werden.“ NS II, S. 255.

²¹⁴ NS II, S. 127.

²¹⁵ Liedtke, Ralf: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation. Paderborn 2003, S. 113.

Verhältnis, als Korrespondenz der Sphären, wobei Korrespondenz keine Dualität zweier Entitäten voraussetzt, die hier in ein korrespondierendes Verhältnis eintreten. Korrespondenz wird von Novalis konsequent adualistisch verstanden. Am folgenden Zitat wird dies besonders deutlich. Novalis erklärt hier in aller Kürze, wie er die Korrespondenz versteht, die seinem Denken in Analogien zugrundeliegt:

correspondierend – dasselbe, nur verkehrt.²¹⁶

Ein Denken der Korrespondenz beruht zunächst auf unangemessener Zweiheit. Die folgerichtige Rückführung der Korrespondenz auf Einheit bekommt das Gemeinte zunächst auch nicht besser in den Blick als die Dualität. Die Einheit muss daher als Einheit mit einer internen Verkehrung bzw. Umkehrung hervortreten. Solche Einheit erscheint unter zwei Blickrichtungen als jeweils unterschiedliches. Aus diesem Verhältnis wird klar, dass sich für Novalis das Gemeinte der reflexiven Zuordnung zu eins oder zwei verkehrt. Er betont immer wieder, dass „Substanz allemal in der Mitte der Entgegengesetzten liegt, und alle Entgegengesetzten eins sind.“²¹⁷

²¹⁶ NS II, S. 109.

²¹⁷ NS II, S. 288.

12. *Die Metaphorik absoluter Begriffe*

Das Liedtke-Zitat am Schluss des vorigen Kapitels führt uns mit seinem Rekurs auf den Vernunftbegriff zurück zur oben bereits gestellte Frage nach dem epistemischen Status der zunächst idealistisch anmutenden Behauptung Hardenbergs, die objektive Natur sei selbst „Geist“ und vernünftig bzw. es gebe eine außermenschliche Vernunft. Wie lässt sich denn, wenn von der Warte der Reflexion aus nur von einer Analogie der Welten gesprochen werden kann, der Hardenbergsche Gedanke einer außermenschlichen Vernunft verstehen?

Wie kann Novalis davon ausgehen, dass es sinnvoll ist, die absolute Sphäre mit Begriffen zu belegen, die dem Bereich des Bewusstseins entnommen sind, zumal wir doch eingangs gesehen hatten, dass sein Philosophieren gerade mit einer Abkehr von der idealistischen Subjekttheorie einsetzt. Am Grund der Welt liegt für ihn bekanntlich ein Ur-Seyn, dessen gebrochene Offenbarung menschliches Bewusstsein allererst auf den Weg bringt. Das Subjekt wird diesem Seyn nachgeordnet und erfährt dadurch eine grundsätzliche Neuverortung, die wenn nicht den „Tod des Subjekts“ (Hörisch), so doch zumindest seine umfassende Durchrelativierung bedeutet. Wie lässt sich auf diesem Hintergrund der Hardenbergsche Rückgriff auf Subjektkategorien als Kennzeichnung des Absoluten verstehen, wenn Absolutes und transzendentes Subjekt gerade nicht mehr zusammenfallen?

Die Frage richtet sich auf den epistemischen Status eines Denkens ohne Menschen im Doppelsinne des Ausdrucks: Als Versuch eines Erfassens der Welt aus einer nicht-menschlichen Perspektive sowie als Versuch, die Welt außerhalb des Menschen selbst als geistige Bewegung zu verstehen. Im ersten Aspekt geht es also um den Versuch, sich eine Welt ohne Menschen zu denken, der zweite Aspekt fragt auf dieser Grundlage nach dem Gedanken, die Welt selbst könne so etwas wie ein geistiger Prozess sein. In letzterer Bedeutung stellt sich erneut die Frage, auf welche Weise etwas wie „Geist“ überhaupt als ontologisches Prinzip verstanden werden kann, ohne dass sich daraus ein (objektiver oder absoluter) Idealismus im Sinne einer Ermöglichung reflexiver Vermittlung oder eine andere Form von bruchloser Ontologisierung des Bewusstseins ergibt.

Am bisher Erarbeiteten ist deutlich geworden, dass Novalis die begriffliche Zuwendung zu einer Außenwelt allenfalls ermächtigt, eine ratioide Welt zur Erscheinung zu bringen, weil sich die Welt in der Dichotomie von innen und außen immer entweder als Innen- oder als Außenwelt zeigt und das Denken die Welt als grenzüberschreitendes Ganzes höchstens postulieren kann. Dies zeigte sich in den bisherigen Betrachtungen der vorliegenden Untersuchung durch die Analyse der Hardenbergschen Gegensatzverhältnisse.

Auch ist klar geworden, dass die Reflexion aus einer ontologischen Außenperspektive selbst als in sich durchbrochene Lebensbewegung in den Blick kommt und aus der Sphäre des Absoluten nicht herausfallen darf, um die Unabhängigkeit des Absoluten von allen möglichen Relationen zu gewährleisten. Nichts darf sich außerhalb seiner „Sfäre“ befinden, da sonst eine Beziehung entstünde, die dem Absoluten seinen Status als in jeder Hinsicht Unabhängiges nähme. Wir hatten mehrfach gesehen, dass die in dieser Doppelung stehende Zugehörigkeit nur durch den Widerspruch beschreibbar ist („eins und geteilt zugleich“). Welcher epistemische Status kann dem Denken, als disjunktionlogisch verstandene Einheit von Denken und Fühlen, nun aber zukommen, wenn es dem Absoluten gleichermaßen verbunden wie auch von ihm getrennt ist?

Novalis scheut sich bekanntlich nicht, experimentalphilosophische Kernbegriffe anzuhäufen, die jeweils einen bestimmten Bereich des Absoluten metaphorisch erschließen, sich vom Ganzen des Absoluten gar nicht trennen lassen und andererseits doch keinen Erkenntnis des Absoluten entsprechen können. Diese Begriffe (wie z.B. die absoluten Pole der Wechselbestimmungen, z.B. „absoluter Gegensatz“, dann aber auch Metaphern wie „Schweben“ oder klassische Subjektbegriffe wie „Geist“ oder „Vernunft“) zeigen den spezifischen Sinn ihrer Verwendung nur äußerst unzureichend, wenn sie ausschließlich aus dem aporetischen und damit verzweifelten Versuch erklärt werden, die Trennung der Sphären zu unterlaufen und wider bessere Einsicht etwas vom Unbegreiflichen erhaschen zu wollen, das ihnen doch grundsätzlich verschlossen bleiben muss. Der Erkenntnisgewinn des experimentalphilosophischen Verfahrens würde sich schnell als Täuschung und Schein im alternativlogischen Sinne, und somit als pures „falsch“ in einer Wahr-Falsch-Unterscheidung entlarven. Die Darstellung, die von diesen Begriffen geleistet wird, muss daher noch anders und komplexer gefasst werden. Die aus der Erkenntnisfrage resultierende Wahr-Falsch-Alternative und die in diesem Sinne einseitige Absage an die Erkenntnis reicht zum Verständnis der

gebrochenen Zugehörigkeit von Darstellung und Bewusstsein zum Ganzen, wie Novalis es in seinen Wechselbestimmungen erarbeitet, allein nicht mehr aus.

Anders gesagt: In den Begriffen, die Novalis in universalistischer Absicht verwendet, äußert sich immer wieder das Motiv, die Darstellung des Unbestimmbaren und Undarstellbaren trotz (oder gerade wegen) aller Einsicht in die Unmöglichkeit dieses Unterfangens doch zu versuchen. Schon der Doppelsinn von Darstellung verrät hier die widersprüchliche Konstitution des Vorgangs:

Darstellung kann einen positiven Aspekt meinen, im Sinne dessen, dass etwas zur Darstellung kommt und sich dem Medium der Betrachtung öffnet oder gerade den entgegengesetzten Aspekt, dass etwas *nur* zur Darstellung kommt und seine Realvermittlung damit ausschließt. Auf diesen negativen Aspekt bezüglich der Darstellung absoluter Begriffe wird knapp hundert Jahre später Friedrich Nietzsche besonderen Wert legen, wenn er sagt: „Die Ausdrucksmittel der Sprache sind unbrauchbar, um das Werden auszudrücken“.²¹⁸

Beide Aspekte, der positive ebenso wie der negative, konstituieren die Darstellung und lassen sie, wir hatten es eingangs der Untersuchung bereits beschrieben, in eine gebrochene Analogie zum Absoluten selbst treten, was im Rückschluss bedeutet, dass auch die Idee des Absoluten logisch komplex gefasst werden muss. Diese Komplexheit, das maximal mögliche Wissen um das Absolute, impliziert, dass sich das Absolute „zugleich zeigt und verbirgt, offenbart und verschleiert“²¹⁹, da sich die gebrochene Darstellung positiv wie negativ der Binnenstruktur des Absoluten verdankt. Selbst die Rede von einer Binnenstruktur bleibt in dieser Doppelung befangen und gerät metaphorisch, was wieder die Frage evoziert, in welcher Beziehung eine Metapher zur Wirklichkeit stehen kann und inwiefern die Wirklichkeit selbst etwas von der Rationalität einer Metapher haben muss, um sich dem zeichenhaften und rationalen Zugriff zumindest gebrochen öffnen zu können. Novalis bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

²¹⁸ KSA 13, S. 36, (N 1887/88, 11[73]). Natürlich sieht Nietzsche auch den positiven, aufs Schaffen ausgerichteten Aspekt von Sprache und Darstellung. Seine Haltung zur Sprache kommt sehr gut in einem Novalis-Wort zum Ausdruck: „Wohl unserer Sprache, daß sie *ungelenk* ist – der Starke zwingt sie und den Schwachen zwingt sie“ NS II, S. 233.

²¹⁹ Uerlings: Hardenberg, S. 118.

Die Vernunft versteht die Natur nur, insofern diese Vernünftig ist – und mithin mit ihr übereinstimmt.²²⁰

Er notiert sich diesen Satz als bewusste Abwandlung und Radikalisierung des von ihm im gleichen Zusammenhang notierten Kant-Satzes aus der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*:

Die Vernunft sieht das nur ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt.²²¹

Der Unterschied ist sofort sichtbar: Kants Vernunft bindet sich ans Subjekt und wäre missverstanden, wenn man in ihr menschliche Vernunft ebenso wie außermenschliche Vernunft entdeckte. Eine Doppelung von philosophischem Terminus und einer in universalistischer Absicht verwendeten Metapher wäre Kants Sache nicht gewesen. Was Novalis hier aber im Sinn hat, ist genau dies: Die perspektivische Doppelung des Begriffs, um eine in sich durchbrochene Darstellung der Beziehung des Menschen zu einem Denken (bzw. einer Sphäre) außerhalb des Menschen zu leisten. Auch Nietzsche verwendet Begriffe, die ursprünglich dem Horizont des Bewusstseins entstammen, in universalistischer Hinsicht. So wird der absolute Begriff des Werdens von ihm als eine Art All-Interpretationismus ohne interpretierendes Subjekt gefasst. Eine aufschlussreiche Textstelle für eine solche Verwendung ist:

Man darf nicht fragen: „wer interpretiert denn?“ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.²²²

Wie können Novalis und Nietzsche aber davon ausgehen, dass in diese metaphorische Beziehung (z.B. „Interpretieren“ bzw. „Wille zur Macht“ als Begriffe für das sprachlich nicht darstellbare Werden bzw. Geist, Schweben, Vernunft für das Absolute) etwas von der absoluten Wirklichkeit eingeht und sich die Metapher nicht in einem Solipsismus verliert, nachdem sie keinen Parameter hat, sich dieser Korrespondenz zu versichern? Zur Behandlung dieser Frage muss weiter ausgeholt, vor

²²⁰ NS II, S. 386.

²²¹ NS II, S. 386. Vgl. hierzu auch Liedtke, S. 112.

²²² KSA 12, S. 140, (N 1885/86, 2[151]).

allem aber auch auf das bisher in disjunktionlogischer Hinsicht Erarbeitete als Voraussetzung zurückgegriffen werden.

Novalis formuliert das hier angesprochene Vermittlungsproblem in paradoxen ebenso wie in scheinbar logisch unproblematischen Wendungen. Deutlich wird dies schon an der frühen Bestimmung des Bewusstseins aus dem Anfang der *Fichte-Studien*: Einerseits sagt er hier:

Es [das Bewußtseyn, W.S.] ist ein Seyn außer dem Seyn, das doch im Seyn ist.²²³

Nur um kurz darauf zu formulieren:

Das Bewußtsein ist ein Bild des Seyns im Seyn.²²⁴

Ist „Seyn“ im ersten Ausdruck zweistellig und doppelt bestimmt, so wird diese Doppelung in der zweiten Formulierung zurückgenommen in eine weniger widersprüchliche Konstruktion, die den doppelten Aspekt freilich auch nicht auflösen, sondern allenfalls begrifflich aufschieben kann. Die Paradoxie, die vorher in der Doppelnatur des Begriffs „Seyn“ aufgehoben war (gleichermaßen absolutes wie relatives Sein), wird im zweiten Ausdruck in die Begriffe „Bild“ bzw. in den bis dahin ontologisch noch dunklen Status von etwas, das „im“ Sein ist, verschoben.

Es ist für die Klärung des Gesamtzusammenhangs der Hardenbergschen Philosophie wichtig, sich über die Art und Weise des begrifflichen Status an diesen Stellen Klarheit zu verschaffen. Von minderm Interesse ist dabei zunächst, an welchem Begriff und auf welcher Seite eines Gegensatzes Novalis sein doppeltes Schema ausagiert. („Ich glaube beynah, daß es einerley seyn muß, wenn man das dem Gegenstande zuschreibt, was ich dem Zustande zuschreibe.“²²⁵)

Wichtiger ist zu wissen, ob die begriffliche Präparierung an der jeweiligen Stelle im disjunktionlogischen Sinn als „Schweben“ zwischen Entgegengesetztem konstruiert ist oder ob es sich um einen Begriff handelt, der in relativer und terminologischer Absicht einen Bereich abgrenzt, in dem „geschwebt“ bzw. die Polarität, „wozwischen geschwebt“ wird.

²²³ NS II, S. 106.

²²⁴ NS II, S. 106.

²²⁵ NS II, S. 221.

Die beiden hier gezeigten Verwendungen von „Seyn“ können uns für diese Unterscheidung als basale Matrix zum Verständnis Hardenbergscher Grundbegriffe dienen. Diese erweisen sich als deutlich weniger kompliziert, wenn man klären kann, ob Novalis ihre jeweilige Verwendung in universalistischer oder relativer Absicht anlegt. Viele Begriffe werden von Novalis absichtlich in ein Schweben zwischen den Strukturebenen, dem universellen Zusammenhang und der nur regionalen Gültigkeit strenger Terminologie versetzt. Manchmal geschieht dies an ein und demselben Begriff wie in unserem Beispiel am Begriff „Seyn“:

Einmal steht „Seyn“ in doppelter Hinsicht für das alles umgreifende, disjunktionlogisch verstandene Sein, aus dessen Perspektive Bewusstsein sich qua Totalität als integrierbar zeigt – dann aber auch für das Sein, gegenüber dem Bewusstsein „außer dem Seyn“ bleiben muss und allenfalls als „Bild“ in den Blick kommt.

Wir erinnern uns, dass auch die Bestimmung des Begriffs „Gegensatz“ in der durch den Echo-Vergleich durchbrochenen Textstelle in diesem Sinne konstruiert war: Einerseits als Chiffre für das Absolute, das sich aller Bestimmung verschließt, dann aber auch als die gleichzeitige Entäußerung des Absoluten in den relativen Gegensatz, demgegenüber sich das Absolute erster Ordnung sowohl zeigt als auch verbirgt.

In dieser Struktur des gleichermaßen Sich-Zeigens und Verbergens des Absoluten im Relativen, welches es zugleich auch selbst ist, lässt sich nun die Antwort auf die Frage finden, warum Novalis die absolute Sphäre ungebrochen mit Subjektkategorien belegt, auch wenn diese für ihn nicht mehr die Gewissheit des Wissens verbürgen.

Sie können weiterhin Anwendung finden, da es gerade wieder hieße, sich in den Fallstricken des *ordo inversus* zu verfangen, wenn aus der Nicht-Erkennbarkeit des Absoluten geschlossen würde, dass es dem Bewusstsein in absoluter Differenz gegenübersteht und sich vollkommen verschließt. Eine solche Dichotomie zwischen dem Absoluten und dem Relativen würde nicht mehr der Gemeinsamkeit und dem Einklang von Immanenz und Transzendenz gerecht, sondern würde einseitig das Absolute in einen alternativlogischen Gegensatz zum Relativen bringen und somit die entstellende Logik von + und – hypostasieren.

Diese Hypostasierung kann unter der Voraussetzung des exzentrischen, auf Aneignung verpflichteten Bewusstseins des Menschen nur vermieden werden, wenn Subjekt- und Objektkategorien gleichermaßen auf das Absolute angewendet werden und auf beiden Seiten eine Umdeutung in Gang kommt, die als Fremdmachung bzw.

Selbstfremdmachung den verwendeten Begriffen ihre Verflechtung mit dem jeweils anderen einschreibt.

13. *Das Vermittlungsproblem von Absolutem und Relativem*

Aus den bisherigen Betrachtungen ist deutlich geworden, dass Novalis mit der Perspektivierung der Grundbegriffe ein „Schweben“ in der Sprache schafft, das im Hinblick auf die bereits behandelte Zweideutigkeit von Transzendenz und Immanenz den universellen Zusammenhang, der selbst ein Schweben sein soll, im Begriff perpetuiert. Das Schweben der Sprache *ist* das Universelle also selbst und muss andererseits doch, um dieses gebrochene Verhältnis überhaupt erst generieren zu können, ihm äußerlich und fremd bleiben.²²⁶

Zwischen diesen Aspekten kann es keine Vermittlung geben und muss es auch nicht, da der Widerspruch auf eine im Sein selbst immer schon stattgehabte und an sich widerspruchsfreie Vermittlung verweist, die sich freilich dem herkömmlichen Vermittlungsbegriff verschließt bzw. sich ihm nur metaphorisch öffnet. Eine Vermittlung im Sinne einer Mittlerfunktion zwischen Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit kann es aus der Perspektive des Universellen nicht geben. Die Suche nach einer Vermittlungsinstanz hypostasiert eine Logik, die die Lösung innerhalb ein und desselben Systems sucht, das sich dementsprechend nicht als Klammer von „System

²²⁶ Trotz dieser Paradoxie ist es nicht hilfreich, entgegen Hardenbergs eigenem Denkweg einseitig auf dem Transzendenzaspekt zu beharren. Dies geschieht selten in Reinform, häufig aber in begrifflichen Unschärfen, so zum Beispiel in Herbert Uerlings' Aufsatz *Einbildungskraft und Poesie bei Novalis*. Der Autor betont hier, der Einbildungskraft sei „unbeschadet ihrer zentralen Rolle, eine Grenze gezogen. Das in ihr erfahrbare Absolute bleibt eine regulative Idee. [...] Das Schweben ist nur ‚empirisches Symbol‘ des Absoluten.“ Uerlings, Herbert: *Einbildungskraft und Poesie bei Novalis*. In: Novalis. *Poesie und Poetik*, Hrsg. von Herbert Uerlings, Tübingen 2004, S. 21-62, S. 24 f. Das Schweben wird von Novalis jedoch folgendermaßen bestimmt: „Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie.“ NS II, S. 266. Deutlich ist, dass Novalis hier mit dem Schweben das Absolute selbst bezeichnet und nicht nur dessen Symbolisierung. „Nur empirisches Symbol“ ist jedoch der sich aus einem Gegensatzdenken ergebende *Begriff* des Schwebens und die damit verbundene menschliche Vorstellung. Diese wichtige Differenzierung wird allerdings durch Formulierungen wie „Das Schweben ist nur ‚empirisches Symbol‘ des Absoluten“ zugunsten einer Hypostasierung des Transzendenzaspekts verschliffen.

und Systemlosigkeit²²⁷ versteht, sondern sein Ziel, den absoluten Grund, real in der Reflexion einholen möchte.

Vermittlung im terminologischen Sinn setzt voraus, dass es mindestens zwei entgegengesetzte Sphären gibt, zwischen denen ein Mittler als Dritter treten kann. Diese zwei Sphären werden von Novalis aber in paradoxer Hinsicht („umgekehrt“) immer wieder als ein und dasselbe in den Blick gebracht, als Einheit, die sich der Unterscheidung von eins und zwei fortwährend widersetzt. Eine dritte, vermittelnde Position kann es in einer solchen adualistischen Konzeption des Absoluten nicht mehr geben.

Unter der Voraussetzung der Gegensatzgebundenheit von Denken und Sprache lässt sich diese adualistische bzw. disjunktionologische Einheit in folgenden zwei Spielformen beschreiben:

a) Das Absolute erscheint als Polarität, z.B.:

„Weil *alles* ein Entgegengesetztes ist, so kann auch *alles* gedacht werden.“²²⁸

Oder an anderer Stelle:

Unsre innere Welt muß der äußern durchaus, bis in die kleinsten Theile correspondieren – denn sie sind sich im Gantzen Entgegengesetzt.“²²⁹

Der Gegensatz folgt in diesen Beispielen der Form des disjunktiven *sowohl-als-auch*.

b) Die Polarität selbst ist Täuschung und nur das „Zwischen“ ist real, das weder auf die eine noch die auf andere Seite der Polarität reduziert werden kann:

„Dis ist der berühmte Widerstreit im Ich [...], der nichts ist als eine nothwendige Täuschung des mittelbaren ich allein“²³⁰

An anderer Stelle im Zusammenhang der Erläuterung des Begriffs Schweben:

²²⁷ Vgl. NS II, S. 289: „Das eigentliche Philosophische System muß [...] Systemlosigkeit, in ein System gebracht, seyn. Nur ein solches System kann die Fehler des Systems vermeiden [...].“

²²⁸ NS II, S. 255.

²²⁹ NS II, S. 293.

²³⁰ NS II, S. 127.

„das Schweben [...] producirt die Extreme, das wozwischen geschwebt wird – Dieses ist eine Täuschung, aber nur im Gebiete des gemeinen Verstandes. Sonst ist es etwas durchaus Reales, denn das Schweben [...] ist die Mater aller Realität, die Realität selbst.“²³¹

Der Begriff des Schwebens folgt in diesen Beispielen der Form des disjunktiven *weder-noch*.

An einer weiteren Stelle betont Novalis, dass

Substanz allemal in der Mitte der Entgegengesetzten liegt, und alle Entgegengesetzten eins sind²³²

In dieser Formulierung sind beide Aspekte miteinander verbunden: Die Mitte der Entgegengesetzten entspricht dem disjunktiven *weder-noch*, das logische Verhältnis der Entgegengesetzten zueinander dem disjunktiven *sowohl-als-auch* bzw. der umgekehrten Einheit im Sinne von Korrespondenz und Analogie.

Entweder ist also der Gegensatz selbst Ausdruck des Wirklichen und das Dritte die Täuschung (Novalis sagt auch „Schein“) – oder der Gegensatz ist Schein und nur das „Dritte“ wirklich. Novalis verwendet beide Strukturen in stetem Wechsel. Sie rahmen das Gemeinte gewissermaßen von zwei Seiten ein.

Beispiel für ein solches Drittes, das aus dem als Täuschung entlarvten Gegensatz hervorgeht und qua Irrealität des Gegensatzes aus ontologischer Perspektive gar kein Drittes, den Gegensatz vermittelndes, sondern das Alleinige selbst bezeichnet, ist der schon mehrfach angesprochene Begriff des Schwebens.

Das Motiv einer widerspruchsfreien Vermittlung der Sphären „überwindet“²³³ Novalis durchgängig, indem er in ihr ein Motiv entlarvt, das nicht zum Ziel der Erkenntnis des absoluten Zusammenhangs führen kann. Trotzdem darf dieses Motiv nicht einfach negiert werden, da nur der alternativlogische, innerhalb des gleichen

²³¹ NS II, S. 266.

²³² NS II, S. 288.

²³³ Um die Unmöglichkeit einer Überwindung in diesem Feld zu kennzeichnen, wechselt Heidegger in ähnlicher Konstellation zum Begriff der „Verwindung“ – im Gegensatz zu Nietzsche, der mit alternativlogischen Begriffen ähnlich verfährt wie Novalis, d.h. sie weiterhin verwendet, aber durchgängig doppelt perspektiviert. Der Umgang mit philosophischen Begriffen kann bei Nietzsche und Novalis daher mit einigem Recht stereoskopisch genannt werden.

logischen Bezugrahmens operierende Vermittlungsversuch in den Widerspruch gerät, aus dem heraus die disjunktionlogische Verfasstheit des Problems eingesehen werden kann. Es handelt sich dabei sowohl um die Anwendung als auch um die Transparentmachung einer „nothwendigen Täuschung des mittelbaren Ich“²³⁴, wie Novalis den Bereich der Reflexion im Anschluss an Fichte eine Zeit lang nennt.

Der Widerstreit ist, als Widerstreit bloß im mittelbaren Ich und gerade deswegen nothwendig, weil es kein Widerstreit ursprünglich ist – man nehme nur auf den *ordo inversus* des mittelbaren Ich Rücksicht – denn dis ist eigentlich der Grund des Widerspruchs.²³⁵

Die alternativlogische Grundsuche führt notwendig in den Widerspruch und generiert so die Erkenntnis der „Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen“.²³⁶ Im Ausagieren des darin liegenden negativen, wenn nicht sogar nihilistischen Moments, liegt nun aber die Möglichkeitsbedingung für den gebrochenen Überstieg zum Absoluten im Sinne des Schwebens zwischen den Sphären.

Die oben gezeigte Verwendung des Begriffs Vernunft („Die Vernunft versteht die Natur nur, insofern diese Vernünftig ist – und mithin mit ihr übereinstimmt.“²³⁷), die sich gegenüber der ursprünglichen Verwendung bei Kant als doppelerspektivisch bzw. stereoskopisch erwiesen hat, verfährt ganz im Sinne des eben Erläuterten. Die Bedeutungsbereiche des Begriffs, die relative Bedeutung (als Eigenschaft des Subjekts) sowie die absolute (als Eigenschaft der universell verstandenen Natur) werden verbunden durch eine Beziehung, die gerade nicht die Einheit der beiden Sphären behauptet, aber auch nicht ihre Differenz, wenn Differenz als Gegenteil der Einheit verstanden wird, sondern ihre Verbindung im Sinne der von Novalis so oft für diese Beziehung verwendeten Begriffe „umgekehrt“ und dennoch „zugleich“. Nur selten drückt Novalis diese Beziehung durch eine einfache Identität aus.²³⁸ Meistens setzt er eine Kennzeichnung hinzu, die zu verstehen gibt, dass diese Einheit logisch komplex

²³⁴ NS II, S. 127.

²³⁵ NS II, S. 127.

²³⁶ NS II, S. 269 f.

²³⁷ NS II, S. 386.

²³⁸ Ein solches Beispiel einer Identität ohne genauere Kennzeichnung der Paradoxie ist: „Das Subject ist *zugleich* Ganzes und Theil. – Daher seine Abstammung vom absoluten Ich, oder von sich selbst. Subject und absolutes Ich sind Eins“ NS II, S. 134. Auffällig ist, dass Novalis der gefundenen Identität hier kein „nur umgekehrt“ nachstellt.

verstanden werden muss. Zwei Zitate sollen den Zusammenhang nochmals verdeutlichen:

Die Empfindung des Süßen ist auf ähnliche Art, wie das Süße konstruiert.²³⁹

Ein Körper kann in kein Verhältnis treten – ohne mit sich selbst – oder in sich selbst in ein correspondirendes Verhältniß zu treten – correspondirend – dasselbe, nur verkehrt.²⁴⁰

Im ersten Satz ist das differenzbildende Moment, das eine simple Identifikation vermeidet, im Ausdruck „ähnliche Art“ bezeichnet, im zweiten durch die Bestimmung des korrespondierenden Verhältnisses, als „dasselbe, nur verkehrt“.

Die Notate, die eine solche adualistische, umgekehrte Einheit herausarbeiten, finden sich zu Beginn des Hardenbergschen Philosophierens nur selten, sie häufen sich jedoch bereits im Verlauf der *Fichte-Studien* und bilden dann in Gestalt der Analogie das zentrale gedankliche Gerüst seiner Spätphilosophie. An den bisher betrachteten Textbeispielen zur umgekehrten Einheit wird deutlich, dass sich zwei Typen dieses Grundgedankens unterscheiden lassen, die eng miteinander zusammenhängen und auseinander hervorgehen:

a) Die umgekehrte Einheit, jedoch ohne Kennzeichnung einer Vermittlung aus struktureller oder thematischer Analogie, z.B.:

Transcendenz und Immanenz ist Eins, nur umgekehrt²⁴¹

b) Die umgekehrte Einheit, als Vermittlungsprinzip aus Analogie des Gleichen bzw. Ähnlichen – z.B.:

Gott schafft auf keine andre Art, als wir [...] Wir können die Schöpfung, als Sein Werck, nur kennen lernen, inwiefern wir selbst Gott sind – [...] die Kenntniß ist zunehmend – wenn wir mehr Gott werden.²⁴²

²³⁹ NS III, S. 54.

²⁴⁰ NS II, S. 109.

²⁴¹ NS II, S. 158.

²⁴² NS II, S. 378.

Ist Typ a zunächst nur eine paradox konstruierte ontologische Feststellung der gebrochenen Einheit, so wird in Typ b die Konsequenz aus dieser Erkenntnis gezogen und eine Antwort auf die Frage nach einer möglichen Vermittlung der Ebenen gegeben, die der disjunktiven Verfasstheit Rechnung trägt. Im „mehr Gott werden“ steckt eine Handlungsanweisung, die zwar die Bruchlinie zwischen den Welten nicht überwinden kann, in der Agilität der unendlichen Annäherung („die Kenntniß ist zunehmend“) aber die Welten in ihrem ursprünglichen Bezug aufeinander zunehmend durchsichtiger werden lässt.

Die Annäherung besteht also im paradoxen und unendlichen Versuch, das Absolute und das Relative zu verbinden, indem approximativ klarer wird, dass diese Verbindung (im Sinne einer Vermittlung der Sphären) weder hergestellt werden muss, noch hergestellt werden kann, sondern immer schon gegenwärtig ist. Alle Operationen der unendlichen Annäherung tragen diese Verbundenheit bzw. Einheit mit der absoluten Gegenwart bereits in sich, da sie qua Totalität selbst dem Absoluten angehören. Der unendlichen Annäherung ist daher bereits mit sich selbst, also im eigenen Vollzug, der Parameter gegeben, der ihr zeigt, ob sie sich auf einem Weg der Annäherung befindet oder vom imaginären Ziel abirrt.

Erkenntnis im Sinne reflexiven Wissens kann die Annäherung aber nicht erreichen, da ihrem Wesen ein performativer Widerspruch zugrundeliegt: Der eigene lebendige Vollzug wird fortlaufend durch „petrificierende“ (vergegenständlichende) Sinnforderungen unterlaufen, welche die Reflexion einerseits überhaupt erst möglich machen und auf den Weg bringen, ihr andererseits aber eine Deckungsgleichheit mit ihrem Erkenntnisziel konsequent verwehren. Das Ganze kann in der Reflexion nicht angemessen zur Darstellung kommen.

Die Beziehung der unendlichen Annäherung zu ihrem eigenen Sein, Novalis spricht hier auch vom „lebendigen Zusammenhang“, entspricht gemäß dieses doppelten Aspekts einem gleichzeitigen Zeigen und Verbergen. Im Zeigen liegt die Gewissheit eines Bezugs auf das Absolute, im Verbergen die Unmöglichkeit einer Erkenntnis und somit die Verwiesenheit auf eine „Selbstdurchdringung des Geistes die nie endigt“.²⁴³ Zugehörigkeit zum Absoluten und Verfehlen des Absoluten sind sowohl in der Reflexion als auch im Absoluten miteinander verschränkt.

Im oberen Zitat („Gott schafft auf keine andre Art, als wir“) ist deutlich sichtbar, dass Novalis mit dem Prinzip der Selbst-Vermittlung aus Gleichheit und Analogie

²⁴³ NS II, S. 526.

arbeitet. Beide Strukturebenen, die absolute und die relative, werden durch eine Gleichheit, hier die Zugehörigkeit zu Gott, in Beziehung gesetzt. Gleichheit und Analogie setzen aber rein logisch zunächst immer eine Zweiheit voraus. Es ist daher zum Verständnis dieser Formulierungen wichtig zu beachten, dass es sich hier immer um eine Gleichheit und Analogie handelt, die parallel zu all denjenigen Formulierungen zu verstehen ist, in denen Novalis von Korrespondenz spricht. Wir hatten oben bereits gesehen, wie Novalis Korrespondenz versteht:

correspondierend – dasselbe, nur verkehrt.²⁴⁴

Es sind einerley Wesen – nur umgekehrt. Sie correspondiren aufs genaueste²⁴⁵

Analog zu diesen Konstruktionen zielt auch die Vermittlung aus dem Prinzip der Gleichheit, Ähnlichkeit bzw. Analogie auf eine komplexe Form von Einheit. Die von Novalis in den *Fichte-Studien* bereits sehr früh gewonnene Form logisch komplexer Identität bildet die Grundlage für das Prinzip dieser Vermittlung aus Analogie und Gleichheit, wenngleich sich der Gedanke zu Beginn des philosophischen Werkes noch sehr zurückhaltend ankündigt. Das obere Zitat (Gott schafft auf keine andre Art, als wir [...] Wir können die Schöpfung, als Sein Werck, nur kennen lernen, inwiefern wir selbst Gott sind – [...] die Kenntniß ist zunehmend – wenn wir mehr Gott werden.²⁴⁶) entstammt ganz folgerichtig auch nicht den *Fichte-Studien*, sondern den im Herbst 1797 entstandenen sogenannten *Hemsterhuis-Studien*. Der Gedanke erscheint hier schon deutlich radikaler als in den *Fichte-Studien*, wo er sich dennoch aber finden lässt.

Nicht unerwähnt soll bleiben, dass sich vom Prinzip einer Vermittlung aus Analogie auch Bezüge zu Denkfiguren verschiedener Weisheitslehren herstellen lassen, die Novalis geläufig waren und die er zum Teil explizit erwähnt. Zum einen spiegelt sich hier das Prinzip der *signatura rerum*, die Idee einer „Chiffrenschrift der Natur“, die unter der lateinischen Bezeichnung prominent geworden ist durch das Buch *De signatura rerum* (1620) von Jakob Böhme (1575-1624). Die Bezeichnung „signatura rerum“ erscheint in der für Novalis relevanten gedanklichen Gestalt aber bereits beim Scholastiker Bonaventura. Wilhelm Maas beschreibt im Rekurs auf Valentin Tomberg

²⁴⁴ NS II, S. 109.

²⁴⁵ NS II, S. 157.

²⁴⁶ NS II, S. 378.

den signatura-Gedanken Bonaventuras in folgender, bereits stark an Novalis erinnernder Formulierung:

Bonaventura interpretiert, so Tomberg, in seiner Lehre von der „Signatura rerum“ auf der Grundlage der „Analogie des Seins“ die ganze sichtbare Welt als das Symbol der unsichtbaren Welt. Für ihn ist die sichtbare Welt nur eine andere „Heilige Schrift“, eine andere Offenbarung, neben derjenigen, die in der Heiligen Schrift im eigentlichen Sinne enthalten ist. Allerdings gilt für Bonaventura: „Dieses Buch zu lesen ist Sache der höchsten Kontemplativen und nicht etwa der bloßen Naturphilosophen, denn diese kennen nur die Natur der Dinge, nicht aber die Spur Gottes in ihnen“ (Hexaameron 12, 15).²⁴⁷

Der hier angesprochenen Begriff einer symbolischen „Analogie des Seins“ wird , vermittelt über Böhme, auch für Novalis zentral. Er lernt ihn außer bei Böhme vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Werk Franz v. Baaders kennen²⁴⁸ und verwendet ihn als konsequente Fortsetzung seiner frühen Begriffsbestimmung der Korrespondenz als „dasselbe, nur umgekehrt“.

Auch das Prinzip einer Selbstvermittlung²⁴⁹ aus „*Sympathie des Zeichens* mit dem Bezeichneten (Eine der Grundideen der Kabbalistik.)“²⁵⁰ denkt Novalis in diesem Zusammenhang einer gebrochenen Universalisierung des Zeichens. Helmut Arntzen deutet diese Sympathie ganz im Sinne der Analogie:

²⁴⁷ Maas, Wilhelm: „Tagesweg“ und „Nachtweg“. Geistige Grundströmungen aus der Sicht Valentin Tombergs. In: Novalis. Zeitschrift für spirituelles Denken, 4/2003, S. 4.

²⁴⁸ Vgl. Mathy, Dietrich: Nichts ist dem Geist unerreichbarer als das Unendliche – Novalis: Paradoxie als Erkenntnis. In: Das Paradoxe. Literatur zwischen Logik und Rhetorik. Festschrift für Ralph-Rainer Wuthenow zum 70. Geburtstag. Hrsg. V. Carolina Rohmann, Gerold Schipper-Hönicke. Würzburg 1999, S. 26-34, S. 32.

²⁴⁹ Kai van Eikels spricht in diesem Zusammenhang von „Auto-Mediation“: „Diese Theorie des Mediums, der wenn man so will, Auto-Mediation verbindet die hochkomplexen Überlegungen zur Identitätsphilosophie mit einer scheinbar banalen und abwegigen Feststellung wie: ‚die Empfindung des Süßen ist auf ähnliche Art wie das Süße konstruiert‘ Vgl. Eikels, Kai van: Zwei Monologe. Die Poetik der sprechenden Sprache bei Heidegger und Novalis. In: Das Denken der Sprache und die Performanz des Literarischen um 1800. Hrsg. von Stephan Jaeger und Stefan Willer. Würzburg 2000 (Stiftung für Romantikforschung, Bd. 10), S. 229-244, S. 235, unter Verwendung von: NS III, S. 54.

²⁵⁰ NS III, S. 266.

Im „Allgemeinen Brouillon“ des Novalis (1798/99) wird von einer „Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten“ gesprochen und hinzugefügt: „eine der Grundideen der Kabbalistik“. [...] Es wird also nicht magische Einheit von ‚Sprache und Sache‘ behauptet, die in der Kabbala zumindest durchschimmert, wohl aber eine „Sympathie“, eine so intensive wie innige Beziehung zwischen „Zeichen“ und „Bezeichnetem“, die späteres Denken als zufällig behaupten wird.²⁵¹

„Überall liegt eine grammatische Mystik, wie mir scheint zum Grunde“²⁵² formuliert Novalis nur einige Zeilen nach dem Hinweis auf die kabbalistische Sympathie. „Überall“ ist hier durchaus im Sinne des Ganzen bzw. des „Universums“, wie Novalis in seinen späteren Schriften häufig sagt²⁵³, zu lesen. Die sichtbare Welt kommt hier als symbolische Korrespondenz zum Absoluten in den Blick, die sich dem Erkenntnissuchenden in der doppelten und ambivalenten Verwendung von Subjektkategorien erschließt: In diesem Sinne kann Novalis sagen: „Die Welt ist ein *Universaltropus* des Geistes – Ein symbolisches Bild desselben.“²⁵⁴

Weiter steht das Prinzip einer Vermittlung aus Analogie und Gleichheit in Beziehung zu einem hermetischen Grundprinzip der *tabula smaragdina* des Hermes Trismegistos, dem berühmten „Wie oben, so unten“:

Wahrhaftig, ohne Lügen, gewiß, und das aller wahrhaftigste ists, daß dieses so hie unten ist, ist gleich dem, so droben ist. Und das so oben ist, ist gleich dem so hier unten ist, damit kann man Wundersachen ausrichten in einem einigen Dinge.²⁵⁵

²⁵¹ Arntzen, Helmut: Zur Lage der Nation. Bemerkungen zur Sprache, Literatur, Kultur, Politik und zu den Medien in Deutschland. Veröffentlicht auf der Internetseite www.helmut-arntzen.de. Nummer 8, 2004, (ohne Paginierung).

²⁵² NS III, S. 267.

²⁵³ Bereits in den *Fichte-Studien* begegnet der Begriff „Universum“ in der Bedeutung des Absoluten: „das ewige Universum, [...] worin wir leben, weben und sind“ NS II, S. 267.

²⁵⁴ NS II, S. 600.

²⁵⁵ Zitiert nach: Liedtke, Ralf: Hardenbergs Chemo-Technik. Romantisches Naturdenken im Geiste von Alchemie und Hermetik. In: *Geheimnisvolle Zeichen, Alchemie, Magie, Mystik und Natur bei Novalis*, Hrsg. von der Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloss Oberwiederstedt, Berlin, Leipzig 1998, S. 119-132, S. 129.

Dass Novalis das Motiv der Gleichheit und Analogie im Sinne einer adualistischen Einheit später noch radikaler und in freierer Verwendung der Terminologie weiterentwickelt, ist gut sichtbar an einer Notiz von 1799:

Ich weis nicht warum man immer von einer abgesonderten Menschheit spricht. Gehören Thiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lüfte nicht auch zur Menschheit und ist sie nicht ein bloßer Nervenknollen, in den unendlich verschiedenlaufende Fäden sich kreuzen.²⁵⁶

Bis dahin ist es aus Sicht der *Fichte-Studien* noch ein weiter Weg. Die adualistische Konzeption hat sich in diesem Zitat schon stark ausdifferenziert in eine Hinwendung zur pluralen, phänomenalen Welt. Diese Welt kommt jetzt nicht nur prinzipiell und exemplarisch in den Blick, sondern gerade in ihren vielgestaltigen Facetten. Die Integration des Plurals in die adualistische Konzeption und die damit verbundene mystische Entdeckung der Verschiedenheit in der Einheit wird ergänzt durch eine verstehende Annäherung an diese Welt, die den in den *Fichte-Studien* entwickelten Gedanken der unendlichen Annäherung konsequent anwendet, ohne ihn strukturell abändern zu müssen.

Ist die adualistische Basis einer Welt, die sich dem Bewusstsein weder eindeutig zeigt, noch eindeutig verschließt, sondern nur als unauflösbare Verschränkung beider Dimensionen einsichtig wird, erst einmal vollständig entwickelt, experimentiert Novalis mit verschiedenen Strategien, um in ein verstehendes, der Fremdheit des Absoluten Rechnung tragendes Verhältnis zu dieser Wirklichkeit zu treten.

Alle in diesem Sinne geäußerten Ideen und gedanklichen Experimente sind dabei getragen von dem Motiv, aus der transzendentalphilosophischen Konstellation der frühen Studien hervorzutreten, ohne sie zu negieren. Vielmehr geht es Hardenberg darum, den Zusammenhang einer sich gleichermaßen zeigenden und verbergenden Wirklichkeit als Geheimniszustand zu verstehen. Dieser Geheimniszustand erschließt sich nur, wenn der Erkenntnissuchende sich selbst zunehmend radikaler und bewusster in das Vollzugsgeschehen absoluter Wirklichkeit hineinstellt. Er soll die eigene komplexe Verbindung mit dieser absoluten Wirklichkeit an sich selbst zur Darstellung bringen und geschehen lassen.

²⁵⁶ NS III, S. 490.

Die erkenntnistheoretische Konstellation der *Fichte-Studien* ist hierfür nur noch der Ausgangspunkt, wird jedoch in jeder Phase des Hardenbergschen Denkens als transzendentalphilosophischer Hintergrund aufrechterhalten.

Auf die Fremdheit in der Erfahrung des Absoluten als des grundsätzlich Anderen wird in den späten Fragmenten nicht mehr mit dem schematischen Ablauf einer doppelten Spiegelung reagiert, die doch immer wieder nur den Entzug absoluter Wirklichkeit ans Licht bringen kann und den Mangel an Sein anerkennen muss („Was ist denn ein Gefühl? Es läßt sich nur in der Reflexion betrachten – der Geist des Gefühls ist da heraus.“²⁵⁷). Vielmehr geht es Novalis zunehmend darum, das Erkenntnisorgan selbst einer Metamorphose zu unterziehen – ein Prozess, der den theoretischen Rahmen der gedanklichen Zentralfiguren der *Fichte-Studien*, vor allem die Grundgedanken des *ordo inversus* und der unendlichen Annäherung niemals verlassen wird, sondern im Gegenteil diese Gedanken erst zur vollen Entfaltung bringt.

Ist von Novalis der Zusammenhang zwischen Eigenem und Anderem erst einmal als etwas herausgearbeitet, das sich nicht dichotomisch gegenübersteht, sondern auseinander hervorgeht und unauflöslich miteinander verbunden ist, muss sich die verstehende Zuwendung zum Anderen auch auf Seiten des interpretierenden Individuums verändern:

Wir verstehn natürlich alles Fremde nur durch Selbst*fremdmachung* – Selbst*veränderung* – Selbstbeobachtung.

Jetzt sehn wir die wahren Bande der Verknüpfung von Sub[ject] und Obj[ect] – sehn, daß es auch eine Außenwelt in uns giebt, die mit unserm Innern in einer analogen Verbindung, wie die Außenwelt außer uns mit unserm Äußern und jene und diese so verbunden sind, wie unser Innres und Äußres.²⁵⁸

Diese beides in sich verdoppelnde Verbindung von Innenwelt und Außenwelt ist im Sinne der Analogie und Korrespondenz des Gleichen bzw. Ähnlichen zu verstehen und folgt durchgängig dem Schema „correspondierend – dasselbe, nur verkehrt“²⁵⁹. Die hier angesprochenen „wahren Bande der Verknüpfung“ zeigen sich, wenn wir im Sinne der durch die „Umkehrungsmeth[ode]“ gefundenen Einheit die „Natur, oder *Außenwelt*

²⁵⁷ NS II, S. 114.

²⁵⁸ NS III, S. 429.

²⁵⁹ NS II, S. 109.

als ein menschliches Wesen ahnden²⁶⁰. Wie oben bereits angemerkt, legt Novalis hier aber auch besonderen Wert auf den dazugehörigen Umkehrschluss, die Anwendung der dualistischen Verbindung auf das interpretierende Individuum und seine Verstehensbedingungen: Der zentrale Begriff in diesem Zusammenhang ist die „Selbstfremdmachung“.

Das Andere zeigt sich diesem Gedanken nach als das immer schon Eigene – dies allerdings nur, wenn gleichzeitig das Eigene als das immer schon Andere und Fremde in den Blick bzw. zur Anwendung kommt. Die „Selbstfremdmachung“ könnte daher mit einigem Recht als eine Art hermeneutisches Grundprinzip verstanden werden – ein Grundprinzip, das gerade in der wirkmächtigsten Ausprägung hermeneutischen Denkens im 20. Jahrhundert, der Philosophie Hans-Georg Gadamers, nur wenig zur Geltung gekommen ist. Erst auf dem Hintergrund von Dekonstruktion und neuerer Phänomenologie ist dieser Aspekt wieder prominent geworden. Novalis fasst das Verhältnis in die einfache Formel: „Der Gelehrte weiß das Fremde sich zuzueignen und das Eigene fremd zu machen.“²⁶¹

Entscheidend für unseren Zusammenhang, der Frage nach dem Vermittlungsverhältnis zwischen Absolutem und Relativem, ist, dass die von Novalis ins Auge gefasste Analogie der Sphären zwar ein hermeneutisches Prinzip der Integration von Alterität möglich macht, dafür aber nicht den erkenntniskritischen Rahmen der frühen Studien verlassen muss. Gerade in der Verweigerung einer Erkenntnis liegt die Möglichkeit eines Umschwungs hin zu einem ahndenden, den Geheimniszustand wahrenen Verstehen.

Wenn Novalis bereits in den ersten Zeilen der *Fichte-Studien* betont, dass die Philosophie nicht Selbstbetrachtung sein könne, widerspricht dies in keiner Weise der Selbstbeobachtung, die er im obigen Zitat „Wir verstehn natürlich alles Fremde nur durch [...] Selbstbeobachtung.“ fordert, das dem Allgemeinen Brouillon entstammt und auf den Spätherbst 1798 zu datieren ist. Zum Vergleich nochmals der entsprechende Abschnitt aus den *Fichte-Studien*:

Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn. Ey! Wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. Er müßte sich also lernen – denn unter lernen verstehn wir überhaupt nichts, als den Gegenstand

²⁶⁰ NS III, S. 429

²⁶¹ NS III, S. 405.

anschauen und ihn mit seinen Merckmalen uns einprägen. Es würde also wieder ein Gegenstand. Nein Selbstbetrachtung kann sie nicht seyn, denn sonst wäre sie nicht das Verlangte. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht.²⁶²

Das Verstehen „durch Selbstfremdmachung – Selbstveränderung – Selbstbeobachtung“ hintergeht diesen frühen Befund nicht, sondern löst ihn im Medium der unendlichen Annäherung konsequent ein. Vor allem in der Aufforderung, einen „Weg nach Innen“ zu gehen, die wir im weiteren Verlauf der Untersuchung noch betrachten wollen, setzt Novalis die Beschäftigung mit dem „Selbst“ und dem gefundenen Verhältnis von „Selbstbetrachtung“ und „Selbstgefühl“ fort. Zentrum der Bemühung ist dann nicht mehr nur die Feststellung der Unhintergebarkeit von Reflexion im Unterschied zur Unschuld des Gefühls, sondern der tatsächlich stattfindende Versuch einer Annäherung an die unmittelbare und präreflexive Verschränkung von Gefühl und absoluter Wirklichkeit. Obwohl sich auch die Sphäre der Reflexion als dem Absoluten zugehörig erwiesen hat, steht das Gefühl bzw. Selbstgefühl für ein deutlich unmittelbareres Offenbarungsgeschehen des Absoluten – wengleich selbst diesem Offenbarungsgeschehen schon die Verflechtung von Entäußerung und Entzug des Absoluten als Ursprung, als ursprüngliche Doppelung eingeschrieben ist.

Eins im Sinne der umgekehrten Einheit sind auch Reflexion und Absolutes, was immer beachtet werden muss, wenn Reflexion und Gefühl in ihrer Stellung zum Absoluten bzw. im Absoluten gegeneinander ausgespielt werden sollen. Auch macht Novalis mehrfach klar, dass das Gefühl dem Bewusstsein nur als Verschränkung von Gefühl und Reflexion verfügbar ist, hinter eine reflexive Selbstverständigung also nicht zurückgegangen werden kann. Da aber gerade das Gefühl, für sich genommen, noch nicht durch Scheinhaftigkeit und Trennung ausgezeichnet ist, sondern unmittelbares „Bewusstsein“ des Absoluten bzw. von dessen Offenbarungs- und Verschleierungszusammenhang sein soll, ist es prädestiniert, als Zielort eines „Wegs nach Innen“ zu fungieren. Die Untrennbarkeit und ursprüngliche Verflechtung von Gefühl und Absolutem (Novalis setzt Gefühl und Absolutes in deutlich engeren Bezug als Reflexion und Absolutes) bildet einen geistig-seelischen Zustand, der in unendlicher Annäherung und unter dem Vorzeichen einer Gebundenheit an Reflexion und zeitliche Vergegenwärtigung wieder erreicht werden soll. „Magischer Idealismus“,

²⁶² NS II, S. 113.

„Romantisierung“ oder „Geheimnisvoller Weg nach Innen“ sind nur drei der zentralen Stichworte, die als Spielformen dieser Struktur anzusehen sind.

Im Folgenden soll genauer betrachtet werden, wie Novalis diese Lösung des Vermittlungsproblems, die Annäherung an die ständig präsente Sphäre eines Aufgehobenseins im Absoluten an Hand der Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt ausdifferenziert.

14. *Der Weg nach innen – Auseinandersetzung mit O. F. Bollnow*

Otto Friedrich Bollnow hat bereits 1942 in einem deutlich über den Forschungskanon seiner Zeit hinausweisenden Aufsatz *Der Weg nach Innen bei Novalis*²⁶³ auf die universelle, den dichotomischen Gegensatz von Innenwelt und Außenwelt durchbrechende Bedeutung des Hardenbergschen Wegs nach innen hingewiesen. Er bezieht sich dabei wesentlich auf das bekannte Blütenstaub-Fragment sowie auf einen nicht minder bedeutenden Abschnitt aus den *Lehrlingen zu Sais*:

Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. – Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten²⁶⁴

Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns, in diesem Quell. Hier offenbart sich der wahre Sinn des großen, bunten, verwirrten Schauspiels; und treten wir von diesen Blicken voll in die Natur, so ist uns alles wohlbekannt [...]. So ist uns alles eine große Schrift, wozu wir den Schlüssel haben [...].²⁶⁵

Bollnow zeigt in seinem Aufsatz, dass Novalis den transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt umarbeitet zu einem eigenen Denken, in dem das Innen anders verstanden wird als in der Philosophie Kants einerseits, Fichtes andererseits. Bollnow schreibt: „Unter seinen [Novalis', W.S.] Händen verwandelt sich der transzendentalphilosophische Ansatz in den romantischen geheimnisvollen Weg nach Innen“.²⁶⁶ Dementsprechend nimmt Novalis die Kopernikanische Wende Kants nicht zurück, sondern folgt ihrer Spur zunächst insofern, als die Erkenntnis der Außenwelt

²⁶³ Bollnow, Otto Friedrich: *Der ›Weg nach innen‹ bei Novalis*. In: Festschrift für Eduard Spranger.

Leipzig 1942, S. 119 ff. Wieder in: Bollnow, Otto Friedrich: *Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*. 2. Auflage Stuttgart 1953, S. 178-206.

²⁶⁴ NS II, S. 417 f.

²⁶⁵ NS I, S. 89 f.

²⁶⁶ Bollnow, S. 180.

ganz wie bei Kant nicht mehr ohne Rekurs auf die „geistige Organisation des Menschen“ zu leisten ist, „aus deren formender Tätigkeit sich alle gegenständliche Erkenntnis aufbaut“²⁶⁷. Kant interessiert sich gemäß Bollnow für diesen Weg nach innen allerdings nur insofern, als er im Subjekt die Bedingung einer möglichen Erfahrung der Außenwelt rückerschließt, dem Innen aber keinen genuinen Eigenwert zumisst. Im Gegensatz hierzu entwickelt Novalis durch die Privilegierung des Innen gegenüber dem Außen ein Spiegelverhältnis, in dem die „inneren Gehalte der Seele in einem präformierten Verhältnis zur Außenwelt stehen, daß es dieselben Gesetze sind, die unser eignes Inneres und die äußere Natur durchwalten.“²⁶⁸

Die Möglichkeit einer Vermittlung aus Analogie und Korrespondenz lässt sich in diesem Verständnis deutlich erkennen. Was bei Bollnow zunächst unterbestimmt bleibt, ist die logische Verkehrung in der Korrespondenz bzw. Einheit, weswegen er zu dem Schluss kommt, das gefundene Analogieverhältnis sei „objektiver Idealismus [...], für den die äußere Wirklichkeit selber etwas Geistiges und Lebendiges, menschlichem Geiste selber zu innerst Verwandtes ist.“²⁶⁹

Ob das Prinzip der gebrochenen Analogie und der Vermittlung aus Gleichheit bzw. Ähnlichkeit ausreicht, um aus Novalis einen objektiven Idealisten zu machen, ist fraglich, da die Subjektkategorien, wie unsere Untersuchung zu zeigen versucht hat, von Novalis ebenso wie später von Nietzsche als Metapher verwendet werden, um der in der Trennung aufscheinenden Zusammengehörigkeit der Sphären Ausdruck zu verleihen. Novalis vertritt keine Position, die „das Unbedingte in den Bezirk des Erkennbaren einbezieht“, wie Theodor Haering formuliert.²⁷⁰ Der Zusammenhang war folgender: Die unendliche Annäherung konnte sich aufgrund der Analogie mit Recht auf das Absolute bezogen glauben, ohne jedoch imstande zu sein, diesen Bezug in letztgültige Urteile zu transformieren. Auch die Nennung eines durchgängigen Prinzips (das Absolute als universeller Zusammenhang von allem mit allem) war nicht imstande, die zwischen Eigenem und Anderem klaffende Erfahrung von Fremdheit zu überbrücken, weswegen

²⁶⁷ Bollnow, S. 180 f.

²⁶⁸ Bollnow, S. 182.

²⁶⁹ Bollnow, S. 183.

²⁷⁰ Haering, S. 127. Jedoch trifft Haering den Sachverhalt durchaus, wenn er unmittelbar im Anschluss an seine These der Einbeziehung des Unbedingten ins Erkennbare schreibt: „ja, die Meditationen über die ‚Möglichkeit‘ eines solchen Schrittes machen sogar geradezu die eigentliche Wurzel seiner besonderen Philosophie und Metaphysik aus.“ Hardenbergs Meditationen über die Möglichkeit eines solchen Schrittes sind freilich nicht als Behauptung der tatsächlichen Durchführbarkeit anzusehen.

Novalis das Verstehen an die „Selbstfremdmachung“ verwies. Der Bezug zum Absoluten kam auf diesem Wege als gleichzeitiges Offenbaren und Sich-Verschleiern des Absoluten in den Blick, an dessen Ursprung Novalis kein transzendentes Subjekt mehr sah.

Idealismus ist dies nur noch in Hardenbergs eigenem Verständnis einer paradoxen Verbindung von Idealismus und Realismus. Frederick Beiser resümiert bezüglich dieser disjunktionstheoretisch zu verstehenden Verbindung paradigmatisch für die frühromantische Konstellation:

the romantics believed that they had finally overcome the traditional antithesis between idealism and realism. They held that idealism and realism are one-sided perspectives, which are both true and false: they are true about one aspect of the whole but they are wrong about the whole itself. If nature is an organic whole, it is not possible to say with idealism that it is completely *inside* consciousness nor with realism that it is completely *outside* consciousness. Rather, it is both and neither.²⁷¹

Novalis bleibt diesem Widerspruchsverhältnis in allen Analogien zwischen Innenwelt und Außenwelt treu, indem er seinen Grundgedanken eines „ordo inversus“ verfolgt und das Spiegelverhältnis zwischen den Sphären als verkehrende Spiegelung denkt. Wie wir bereits gesehen hatten, reagiert Novalis auf diesen Befund des *ordo inversus* durch einen eigenen *ordo inversus*, diesmal instrumentell gewendet, der die Spiegelung in einer zweiten Reflexion zumindest in der Darstellung richtigstellt. Das entscheidende liegt aber darin, dass Novalis sehr wohl sieht, dass der „Geist“ entflohen bleibt und die verkehrende Spiegelung letztlich unumkehrbar bleibt. Der *ordo inversus* wird von ihm im Verlaufe seines Gegensatzdenkens daher immer konsequenter in einen *ordo inversus* zweiten Grades²⁷² bzw. höherer Potenz verwandelt, der die Umkehrung universeller wendet: Die Logik spiegelbildlicher Umkehrung muss selbst umgekehrt werden, um zur Konzeption eines korrespondierenden Verhältnisses zu gelangen, in

²⁷¹ Beiser, Frederick C.: *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts 2003, S. 149.

²⁷² Bernward Loheide unterscheidet in ähnlicher Weise zwei Typen des *ordo inversus*: Den „Ordo inversus I“ zwischen dem Absoluten und Relativen, den Novalis später mit dem Begriff „Romantisieren“ belegt, hebt er deutlich ab vom „Ordo inversus II, dem permanenten Rollentausch und Wechselspiel der relativen Pole untereinander“. Vgl. Loheide, S. 207.

dem die Unterschiedenen gleichermaßen verbunden wie getrennt sind. So kann es heißen:

Was im absoluten Ich Eins ist, ist im Subject nach den Gesetzen des absoluten Ich getrennt – oder noch allgemeiner – was vom absoluten Ich gilt, gilt auch vom mittelbaren Ich, nur, *ordine inverso*.²⁷³

Das Ich ist absolut eins – das Subjekt absolut geteilt – Wechselwirkung des Ich in sich selbst – Es will Eins, es will geteilt seyn.

Der scheinbaren Trennung, der „nothwendigen Täuschung“ des *ordo inversus* bleibt es geschuldet, dass wir im geistigen Vollzug zunächst davon ausgehen müssen, dass das absolute Ich eins ist, das Subjekt getrennt, nur um im nächsten Schritt, auf der nächsten Ebene des Vollzugsgeschehens einsehen zu können, dass bereits diese Differenz aus „eins“ und „geteilt“ als „Vereinigung der absoluten Extreme“ gedacht werden muss „und eben darum selbst absolut“²⁷⁴ ist.

Die Reinformen der Extreme, auch das „reine Ich“ und das „reine Subject“ erweisen sich als Fiktionen, als hypostasierte Formen der vom Absoluten selbst produzierten Polarität. In ihrem fiktionalen Charakter bilden sie das notwendige alternativlogische Gerüst, das im Vollzug des Denkens überwunden wird zugunsten einer disjunktionlogischen „Vereinigung der absoluten Extreme“.

Der Begriff *rein* ist also ein leerer Begriff [...] – alles Reine ist also eine Täuschung der Einbild[ungs]Kr[aft] – eine *nothwendige* Fiction.

Wahrheit – Fiction oder Schein.²⁷⁵

Es geht Novalis also nicht um eine einfache Umkehrung von „eins“ und „geteilt“, von – und +, sondern die Umkehrung des Gegensatzdenkens selbst wird zum Gegenstand, sodass er in einem späteren Notat sogar formulieren kann: „Auf beyden Seiten ist + und –.“²⁷⁶

Das in dieser logischen Konstellation bezeichnete Schwebeverhältnis lässt sich, wie im Bisherigen bereits gezeigt wurde, auf keiner der beiden Seiten eines Gegensatzes

²⁷³ NS II, S. 128.

²⁷⁴ NS II, S. 133.

²⁷⁵ NS II, S. 179.

²⁷⁶ NS III, S. 302.

eindeutig verrechnen und entzieht sich den Zuweisungen zu Kongruenz oder Inkongruenz bzw. Immanenz oder Transzendenz. Da qua ordo inversus das Gegensatzdenken aber als Matrix der Reflexion anzusehen ist, kann dieser Umstand am Gegensatzdenken selbst nur deutlich werden, wenn verschiedene logische Behandlungen des Gegensatzes unter Einschluss des Widerspruchs eine Annäherung an das gemeinte, den Gegenstand übersteigende Verhältnis leisten.

Was Bollnow im weiteren Verlauf seines Aufsatzes zum Weg nach innen nun herausarbeitet, ist genau dies: Die in der Privilegierung des Innen aufscheinende Hierarchie zwischen innen und außen wird von Novalis als Möglichkeitsbedingung zur Auffindung des eigentlich nicht-hierarchischen Zusammenhangs von Innenwelt und Außenwelt entwickelt. Innen und außen sind nicht mehr nur als Synonyme für Innenwelt und Außenwelt zu verstehen, sondern durchziehen Innen- und Außenwelt gleichermaßen, sodass sich sowohl in der Innenwelt als auch in der Außenwelt jeweils ein Innen und ein Außen finden lassen. Den paradoxlogischen Charakter dieses Verhältnisses entwickelt Bollnow nicht weiter, er ließe sich jedoch durchaus analog zur Formulierung „Auf beyden Seiten ist + und –“²⁷⁷ verstehen.

Auch das bereits mehrfach angesprochene analoge Verhältnis von mittelbarem Ich und absolutem Ich bzw. analytischem Ich und synthetischem Ich ist in diesem Sinne konstruiert: Beide, absolutes Ich (bzw. synthetisches Ich) als Absolutes und mittelbares Ich (bzw. analytisches Ich) als Relatives werden von Novalis als in sich „geteilt“ vorgestellt, allerdings nur aus der Perspektive der Reflexion, also „scheinbar“. Wirklich ist ja nur das Leben selbst – als Schweben zwischen den Entgegengesetzten.²⁷⁸

Trotz der Strukturanalogie, die darin liegt, gleichermaßen geteilt zu sein bzw. gleichermaßen eine Innenseite und eine Außenseite zu haben, können die Sphären aber nur in der Umkehrung eins sein, was den vollbestimmten Ausdruck des Absoluten im denkenden Vollzug um eine Ebene verschiebt und als disjunktionslogische Verschränkung von synthetischem Ich und analytischem Ich in den Blick bringt. Verständlich wird hieraus, weswegen Novalis in seinem Gegensatzdenken einmal das synthetische Ich als bloßen Wechselbegriff zum analytischen Ich verwendet und von beiden ein „Ich schlechthin“ als Absolutes unterscheidet – in scheinbarem Widerspruch

²⁷⁷ NS III, S. 302.

²⁷⁸ Vgl. NS II, S. 106.

hierzu aber an anderer Stelle das synthetische Ich selbst schon als das Absolute versteht.²⁷⁹ Novalis verschiebt im Vollzug seines Denkens die Begriffe:

Das absolute Ich kann man auch das
Absolut synthetische Ich
nennen. Es ist die Synthese des Ich, inwiefern es keine eigentliche
Synthese ist – jedoch zum Behuf des Analytischen Ich so genannt
werden muß, weil Analyse, indem es Analyse ist, sich nur Synthese
entgegensetzen kann.

Einige Zeilen später erfolgt die begriffliche Verschiebung, die der eben geleisteten
Relativierung des Ausdrucks „synthetisch“ Rechnung trägt:

Das eigentlich synthetische Ich muß eigentlich
Ich schlechthin
heißen – das Prädicat synthetisch widerspricht ihm²⁸⁰

Nietzsche wird in seiner Philosophie des Werdens, so viel sei hier im Vorausblick
bereits gesagt, mit dem Begriff des Werdens ebenso komplex verfahren: Er versteht
Werden in manchen Verwendungen als bloßen Gegenbegriff zum Sein, dann aber auch
in scheinbarem Widerspruch hierzu als disjunktionlogische Verschränkung von Sein
und Werden. Dass der Begriff Werden (bzw. bei Novalis in unserem Beispiel das
synthetische Ich) in dieser Konstruktion zweimal vorkommt, auf unterschiedlichen
Strukturebenen, ist für das Verständnis beider Philosophen, Novalis und Nietzsche,
durchaus kein Problem. Die Perspektive der jeweiligen Verwendung kann an Ort und
Stelle zumeist klar aus dem Kontext erschlossen werden.²⁸¹ Entscheidend hierfür ist der

²⁷⁹ Vgl. zur doppelten Verwendung des synthetischen Ichs auch: Frank, Manfred: Unendliche
Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt am Main 1997, S. 835.

²⁸⁰ NS II, S. 140.

²⁸¹ Besonders anschaulich wird dieses Verfahren auch an folgendem Beispiel: „Was dem Subject Stoff ist,
ist Form dem absoluten Ich, was ihm Form ist, ist Stoff dem absoluten Ich. Wohlverstanden, es ist dem
absoluten Ich, weil es Subject ist – *beydes* – und eben darum auch *keins von beyden* – und eben darum
auch *Eins*.“ NS II, S. 131. Der erste Satz bezeichnet den alternativlogischen Aspekt des *ordo inversus*.
Die Verhältnisse werden dementsprechend spiegelbildlich umgekehrt. Der zweite Satz dagegen macht
den disjunktionlogischen Aspekt geltend. Gerade in der gespiegelten Gegenüberstellung von Subjekt und
Absolutem findet sich wieder ein *ordo inversus*, weswegen der zweite Satz geltend macht, dass das
Absolute das Subjekt zugleich *selbst ist*. Der Rollentausch ist zwar verantwortlich für die Transzendenz
des Absoluten gegenüber dem Subjekt – zugleich ist er aber aus Sicht des Absoluten ein immanentes
Geschehen.

Aspekt des Vollzugsinns, der sich an diesen Verschiebungen eröffnet. Nur dem denkenden Vollzug bzw. Nachvollzug der Strukturebenen in ihrer Abfolge sind die Verschiebungen von Alternativlogik zu Disjunktionslogik plausibel zu machen. Der Widerspruch der ersten, alternativlogischen Ebene bildet die Basis für eine neue Strukturebene, die dem Widerspruch einen stehenden disjunktionslogischen Ausdruck gibt, wohl wissend dass sich dieser neue logische Ausdruck jederzeit wieder in alternativlogischem Sinne in einen infiniten Regress fortsetzen ließe.

Betrachten wir diesen Zusammenhang nun unter dem Gesichtspunkt des Wegs nach innen. Der Gegensatz von innen und außen wurde von Bollnow als einer bestimmt, der sowohl in der Innenwelt als auch in der Außenwelt vorkommt. Innen lässt sich im Anschluss somit als Chiffre für den ursprünglichen Charakter des Ganzen verstehen, in dem die dichotomische Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt aufgehoben ist. Es sind „dieselben Gesetze“, sagt Bollnow, „die unser eignes Inneres und die äußere Natur durchwalten.“²⁸² Beide Welten stehen in einem unauflösbaren, analogen Bezug zueinander.

Unsere kurze Analyse des Begriffs „synthetisches Ich“, an dem Novalis paradigmatisch für andere absolute Begriffe seine stereoskopische Methode vorführt, ist uns nun zum Verständnis der eigenartigen Verschränkung von innen und außen, Innenwelt und Außenwelt, wie sie Bollnow herausgearbeitet hat, hilfreich: Synthetisches Ich und analytisches Ich als Einheit entsprechen der Einheit von Innenwelt und Außenwelt. Das „Absolut synthetische Ich“ als schwebendes Ganzes im Gegensatz zur nur reflexiv gültigen Gegenüberstellung von synthetischem Ich und analytischem Ich entspricht der Privilegierung des Innen gegenüber dem Außen. Der Gleichwertigkeit und Gleichursprünglichkeit der Entgegengesetzten steht also immer die Privilegierung einer der beiden Seiten entgegen. Alternativlogische und disjunktionslogische Behandlung des Gegensatzverhältnisses bilden erst gemeinsam das logische Gerüst im ganzen.

Die Verschränkung von innen und außen, Innenwelt und Außenwelt weist in der Formulierung „Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg“ aber noch in einen anderen Bereich: den der Vermittlung von innen und außen unter der Voraussetzung der Gebundenheit an Reflexion. Ganz entsprechend unserer Untersuchungen im vorigen Kapitel spricht Novalis nicht nur von logischen und ontologischen Verhältnissen, sondern zeigt einen Weg auf, der den Erkenntnissuchenden auf die Bahn einer

²⁸² Bollnow: S. 182 f.

Annäherung an das Absolute bringt. Leitendes Prinzip war hier die „Selbstfremdmachung“, die das verstehende Individuum in Annäherung an das als Fremdheit und Vertrautheit gleichermaßen erfahrene Absolute (als universelle Verschränkung von Eigenem und Anderem) bringt. Das Motiv des Weges verweist im Sinne des Vollzugs darauf, dass diese Suche im Rahmen von zeitgebundenem, einer Logik der Aneignung verpflichtetem menschlichem Bewusstsein nur im Denken der Abfolge, also prozessual zu erreichen ist.

Ist nun gemäß der Bollnowschen Analyse die Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt selbst wieder durch ein innen und außen durchbrochen, zeigt sich der eigentliche Vermittlungssinn des Wegs nach innen zugleich auch als ein Weg nach außen. Die unterschiedlichen Richtungen der Wege koinzidieren miteinander. Manfred Dick beschreibt dies besonders treffend:

„Zueignung“ und „Vereigentümlichung“ sind also immer zugleich „Selbstfremdmachung“. „Weg nach innen“ in das Ich ist immer zugleich „Weg nach außen“ in die verborgene Wahrheit des Objektes. Das Hereingehen ist immer ein Hinausgehen.

Dick zieht auch den Umkehrschluss:

„Selbstfremdmachung“ ist [...] immer zugleich „Zueignung“ und „Vereigentümlichung“. Der Weg nach außen in das Geheimnis des Wirklichen ist immer zugleich Weg nach innen in das Ich. Das Hinausgehen ist immer zugleich ein Hineingehen.²⁸³

Geheimnisvoll ist dieser Weg für uns, weil das ursprüngliche Wesen der Dinge die in der Reflexion geltenden Erkenntnisbedingungen übersteigt. Der Weg des interpretierenden Individuums als „geheimnisvoller Weg nach Innen“ ist daher immer zugleich ein Weg, auf dem sich dem Individuum „das geheimnisvolle Sein der Dinge“²⁸⁴ erschließt. Beide Seiten müssen also im Geheimniszustand stehen, das Individuum und sein Betrachtungsgegenstand. Am Pol des Individuums bedeutet die

²⁸³ Dick, S. 264.

²⁸⁴ Den Aspekt der Fremdmachung des Gegenstandes formuliert Novalis in einer poetologischen Notiz folgendermaßen: „Die Kunst, auf eine *angenehme* Art zu *befremden*, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend, das ist die romantische Poetik.“ NS III, S. 685.

Selbstfremdmachung zugleich die Einlösung der Erkenntnis: „Das echte Dividuum ist zugleich das echte Individuum.“²⁸⁵

Wir hatten oben bereits betont, dass diese Methode des Sich-Hineinstellens in das „geheimnisvolle Sein der Dinge“ auf dem Wege einer „Selbstfremdmachung“ die zu Beginn der *Fichte-Studien* erarbeitete Limitierung des Erkenntnisorgans nicht revidiert, sondern vielmehr innerhalb einer Logik der Aneignung umfassend zur Anwendung bringt. Erst die ambivalente Absage an die Reflexion, der indirekt doch eine Gewissheit über das vermittelt war, was sich da entzieht, brachte die Methode eines geistigen Mitgehens²⁸⁶ mit seinem Gegenstand auf den Weg. Stefan Summerer bringt dies in folgende Worte:

Weil das Erkenntnissubjekt über die Wahrheit nicht verfügt, muß es sich einstimmen in die Natur, um am Ende eines langen Prozesses, sich selber als die Wahrheit der Natur bzw. die Natur als die Wahrheit des Ich zu erfahren.²⁸⁷

Diesen Vorgang des Einstimmens, den Kerngedanken des Wegs nach innen, beschreibt der Begriff der Selbstfremdmachung nicht zuletzt deshalb so treffend, weil Ich und Welt hier nicht deckungsgleich werden. Sie müssen trotz des Annäherungsmoments getrennt bleiben, da sie nur auf diesem Wege unaufhebbar ineinander verflochten sein können. Die nicht hintergehbare Einlassung des Selbst in ein Fremdes kommt also gerade dadurch zum Tragen, dass eine endgültige Vermittlung von Selbst und Welt nicht möglich ist. Die Konsequenz einer solchen Totalvermittlung lässt sich leicht einsehen: Es bliebe kein Selbst mehr übrig. Das Idealziel der Philosophie, die vollkommene Erkenntnis birgt also ein Paradox.²⁸⁸ Novalis bringt dies in folgender drastischer Wendung zum Ausdruck:

²⁸⁵ NS III, S. 451. Vgl. zum Zusammenhang des Dividuums bei Novalis und Nietzsche auch Fußnote 467.

²⁸⁶ Vgl. Fußnote 344.

²⁸⁷ Summerer, Stefan: *Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Zur Fichte-Rezeption bei Friedrich Schlegel und Novalis*. Bonn 1974, S. 95.

²⁸⁸ In diesen Zusammenhang der Unmöglichkeit einer Deckungsgleichheit der bezogenen Ebenen gehört auch folgende Äußerung: „Inwiefern erreichen wir das Ideal nie? Insofern es sich selbst vernichten würde.“ NS II, S. 259.

Der ächte philosophische Act ist Selbsttödtung; [...] dahin geht alles Bedürfniß des philosophischen Jüngers, und nur dieser Act entspricht allen Bedingungen und Merckmalen der transcendenten Handlung.²⁸⁹

„Selbsttödtung“ ist gewissermaßen die Radikalform der „Selbstfremdmachung“, aber eben nur in paradoxer Wendung, da ohne Selbst keine Philosophie mehr möglich ist.²⁹⁰ Auch bei Friedrich Nietzsche begegnet dieses Motiv. Er spricht in einer nachgelassenen Notiz von 1881 davon, dass man „sich die Vortheile eines Todten verschaffen“ müsste, um „der *unsichtbare Zuschauer* [zu] sein“²⁹¹.

Novalis hatte bereits zu Beginn der *Fichte-Studien* deutlich gemacht, dass es sich hierbei um eine epistemische Aporie handelt. Interessant ist auch, dass es gerade dieser Gedanke war, der Novalis zu der Annahme eines noch nicht von Trennung durchzogenen Selbstgefühls brachte, weswegen wir noch einmal kurz zurückkehren wollen zu diesem Abschnitt aus der ersten Handschriftengruppe der *Fichte-Studien*.

Ey! Wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. [...] Nein Selbstbetrachtung kann sie [die Philosophie, W.S.] nicht seyn [...]. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht.²⁹²

Im Gegensatz zu propositional verfasstem Selbstbewusstsein ist im Selbstgefühl der dichotomische Gegensatz von Selbst und Welt noch nicht entwickelt, die Entgegengesetzten sind noch ganz nahe beieinander. Aus diesem Gedanken einer

²⁸⁹ NS II, S. 395. Ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört folgende Notiz: „Sterben ist ein ächtphilosophischer Act.“ NS II, S. 374.

²⁹⁰ Bereits Hermann Friedemann betont in der Einleitung der von ihm 1908 herausgegebenen Novalis-Ausgabe die Bedeutung dieses Gedankens und den Zusammenhang mit dem Gedanken der Analogie: „Nicht die besondere Formulierung: „Ich“ ist ihm [Novalis, W.S.] wertvoll, sondern die Brücke der Analogie, die sich vom Einzelwesen zum Universum spannt. Dadurch, daß der Mensch an der kosmischen Tatsache des Lebens teilhat, führt er zugleich ein universelles Dasein. Um aber völlig diesem Dasein anzugehören, muß er als Individuum vernichtet werden. Darum ist alle Philosophie eine „Selbstauflösung“, jede Steigerung ein „Selbstüberspringen“; darum ist Sterben ein „echt philosophischer Akt“. Weiter bemerkt Friedemann treffend, dass trotz der zentralen Stellung des Gedankens eines Zusammenhangs von Einzelwesen und Universum Novalis kein Idealist gewesen sei. Es gehe Novalis nur um die Ähnlichkeit bzw. Analogie von menschlichem und universellem Organismus und nicht um eine Reduktion der Wirklichkeit auf „seelisches Erleben“. In: Novalis: Werke. 4 Teile in 2 Bänden. Hrsg. von H. Friedemann. Berlin 1908, Teil 3, S. 12.

²⁹¹ KSA 9, S. 454, (N 1881, 11[35]).

²⁹² NS II, S. 113.

ursprünglichen Einheit bzw. adualistischen Verflechtung von Selbst und Welt ergibt sich stringent die romantische Aufforderung, einen „geheimnißvollen Weg nach Innen“ zu gehen. Das im Gefühl vom Selbst verortete Verschränktsein von Selbst und Welt prädestiniert das Innere als Zielort der romantischen Ahndung und Versenkung. Hier sind Selbst und Welt noch eins, jedoch als schwebende Einheit²⁹³, die sich einer binären Logik (auch wenn sie diese begründet) widersetzt, weswegen die Reflexion diese schwebende Einheit von Selbst und Welt sowohl erfasst als auch verfehlt.

In der Stufenfolge der Bezüge von absoluter Wirklichkeit und Bewusstsein genügt es nicht, Selbst und Welt ausschließlich im Gefühl als vermittelt bzw. adual verbunden zu denken. Die Reflexion fiele dann ganz aus diesen Zusammenhängen heraus. Auch Reflexion und Gefühl müssen noch in der Form einer umgekehrten Einheit dargestellt werden, um in ihrer eigentlichen Verbindung hervorzutreten. Diese Perspektive liegt Novalis besonders am Herzen, da er die Annäherung an die ursprüngliche Verschränkung von Selbst und Welt im Medium der Reflexion einlösen möchte, woraus einmal mehr klar wird, dass Novalis trotz der vielen Anlehnungen an okkulte Weisheitslehren kein Obskurantist oder Irrationalist war, der Verstand und Vernunft hinter sich lassen wollte.

Nur der vernünftige Mensch ist der ächte Adept – er verwandelt
Alles in Leben und Gold – braucht Elixire nicht mehr.²⁹⁴

Der Weg nach innen entspricht gemäß dieser Verpflichtung zu Rationalität nicht nur dem Weg in die ursprüngliche Verbindung von Selbst und Welt im Gefühl, sondern auch der Transparentwerdung von Selbst und Welt in der Reflexion. Nicht nur Absolutes und Gefühl, sondern auch Gefühl und Reflexion kommen als gebrochene Einheit in den Blick, was Novalis im oben bereits kommentierten Begriff der „intellektualen Anschauung“ verwirklicht. Die intellektuale Anschauung ist in Hardenbergs Sinne als adualistische Verbindung von Gefühl und Reflexion zu verstehen. Sie soll die ursprüngliche Gemeinsamkeit beider Aspekte versinnbildlichen.

Natürlich weiß Novalis, dass in solchem Gegensatzdenken jedem Begriff einer umgekehrten (disjunktiven) Einheit auch wieder ein alternativlogischer Begriff der Differenz entgegengesetzt werden kann, um beispielsweise den Wechsel von

²⁹³ Die schwebende Einheit resultiert aus dem doppelten Aspekt des Gefühls: Das Absolute offenbart und entzieht sich dem Gefühl gleichermaßen.

²⁹⁴ NS I, S. 404.

Innenperspektive und Außenperspektive zu kennzeichnen. Er unterscheidet daher (in eigenwilliger Verwendung fichtescher Termini) von der „Intellektualen Anschauung“ noch die „Urhandlung“, die dem reflexiven Bezug von Gefühl und Reflexion entsprechen soll. Aus der gebrochenen Einheit und Differenz von Gefühl und Reflexion in intellektueller Anschauung und Urhandlung ergibt sich folgendes Verhältnis:

Die Urhandlung ist die *Einheit* des Gefühls und der Reflexion, in der Reflexion. Die intellectuelle Anschauung ihre Einheit außer der Reflexion.²⁹⁵

Und weil Novalis sieht, dass sich die gemeinte „Einheit außer der Reflexion“ auch der Darstellung durch den Begriff der intellektualen Anschauung letztlich entziehen muss (da jeder sprachliche Begriff zur Welt der Reflexion zählt) setzt er fort:

Freylich wird, da alles Gedachte, Reflexion ist, auch die intellectuelle Anschauung nur in den Formen der Urhandlung gedacht – aber hier müssen wir davon abstrahieren.²⁹⁶

Dieses Abstrahieren ist es, was Novalis durch die doppelte bzw. zweistellige Verwendung der Begriffe ständig vom Rezipienten fordert: Einerseits müssen die Begriffe als relative Begriffe eines Gegensatzes hervortreten, sie können hier nur „entstellende Prädikate des Lebens (als des unbegreiflichen Schwebens zwischen den Abstracta)“²⁹⁷ sein; dann muss von dieser Entstellung der Reflexion aber auch wieder abstrahiert werden, um das Gemeinte selbst zum Vorschein zu bringen. Wir hatten oben bereits gezeigt, dass sich die begrifflichen Verschleifungen bei Novalis fast immer aus diesem Wechsel der Perspektive auflösen lassen. Der Begriff „Synthetisches Ich“ stand sowohl für das alternativlogische Gegenteil des analytischen Ich als auch für die absolute Verbindung beider Aspekte im Sinne des absoluten Ich.²⁹⁸

²⁹⁵ NS II, S. 119.

²⁹⁶ NS II, S. 119.

²⁹⁷ Frank: Unendliche Annäherung, S. 831.

²⁹⁸ Auch die zentrale Formel: „Das absolute Ich ist eins und geteilt zugleich“ (NS II, S. 126.) kommt bereits im Vollzug einer solchen Doppelung zustande: Novalis stellt die in die Paradoxie führende Vermittlungsfrage: „Wie kommt aber das absolute Ich ins Endliche, wo es sodann nach seinem Gesetze mittelbares Ich wird? Das absolute Ich ist eins und geteilt zugleich. Insofern es geteilt ist muß es ein empirisches Bewußtsein haben – kurz mittelbares Ich seyn.“ Zunächst sind die Ebenen noch getrennt. Das in der Frage erscheinende Absolute erster Ordnung müsste für sich genommen noch nicht paradox

Im Medium dieser Zweistelligkeit der Begriffe erarbeitet Hardenberg seine gesamte Philosophie. Die gedankliche Stufenfolge des Anfangs der *Fichte-Studien*, das Verhältnis der Zentralbegriffe Seyn, Gefühl, Reflexion, intellektuale Anschauung und Urhandlung zeigt bereits in aller Klarheit, dass sich Novalis über die Künstlichkeit all dieser Begriffe im Klaren ist. Er hat neben ihrer relativen, terminologischen Verwendung immer im Blick, dass die Gegensätze etwas bezeichnen, das in Wirklichkeit „eins“ ist bzw. sich dem Denken in Unterscheidungen verweigert. Wie oben bereits erläutert, treten die Feststellungen der gebrochenen Einheit auf den ersten Seiten der *Fichte-Studien* noch sehr zaghaft auf, häufen sich dann aber im Verlauf der Studien und werden unter dem Vorzeichen einer Vermittlung aus Gleichheit und Analogie zum zentralen Gedanken seiner späteren Schriften.

Wie tastend er den Gedanken einführt, sieht man schön zu Beginn der *Fichte-Studien*, einige Absätze nach der Verlagerung des Gefühl-Reflexion-Gegensatzes auf die Begriffe intellektuale Anschauung und Urhandlung: Novalis erwägt hier noch in Frageform, zumindest aber schon ohne Fragezeichen: „Sollte vielleicht beydes [intellektuale Anschauung und Urhandlung, W.S.] Eins seyn.“²⁹⁹

Aber auch später gibt es noch Stellen, in denen er sich zunächst nicht ganz sicher zu sein scheint, ob er den Gedanken der umgekehrten Einheit anwenden darf oder nicht. Ein besonders interessantes Beispiel findet sich in einem Abschnitt, der sich mit dem „Geheimnißzustand“ der Innen-außen-Beziehung beschäftigt. Zum Verständnis der Stelle müssen wir uns kurz ins Gedächtnis zurückrufen, dass gemäß der Bollnowschen Analyse der Gegensatz von Innenwelt und Außenwelt als Einheit im Sinne der Korrespondenz in den Blick kam, die Unterscheidung von innen und außen dagegen die Wahrheit der ursprünglichen Verbindung mit dem Absoluten (innen) gegen die

verstanden werden. Die Paradoxie entsteht erst aus den kollidierenden Forderungen an das Absolute, sowohl sich dem Relativen mitzuteilen als auch dieses Relative qua Totalität selbst zu sein. Die ursprünglich gestellte Vermittlungsfrage beantwortet Novalis daher implizit durch die Klärung der internen Verfasstheit des Absoluten. Sehr schön und in aller Kürze fasst Novalis dieses Verhältnis auch bei seiner Definition des Absoluten als Schweben: „das Schweben [...] ist der Quell, die Mater aller Realität, die Realität selbst.“ (NS II, S. 266.) Das Absolute soll demnach sowohl Mater aller Realität als auch die Realität selbst sein. In der paradoxen Einheit beider Forderungen und ihrer Konsequenz für den Vollzug des Denkens kann man mit einigem Recht das innerste Zentrum des Hardenbergschen Denkens entdecken. Auch der das Spätwerk bestimmende Gedanke einer in der Fremdheit sich offenbarenden Analogie und wechselseitigen Entsprechung der Welten hat hier seinen Ursprung.

²⁹⁹ NS II, S. 120.

verdinglichende Entstellung der Reflexion (außen) ausspielte – aus diesem zweiten Aspekt ergab sich die vorübergehende Privilegierung des innen gegenüber dem außen. Innenwelt und Außenwelt standen also nicht in einem hierarchischen Verhältnis, innen und außen dagegen durchaus.

Das Äußre ist ein in Geheimnißzustand erhobnes Innre –/ (Vielleicht auch umgekehrt.)³⁰⁰

Warum nur „vielleicht“? Die Konsequenz der nur vorsichtig angedeuteten Umkehrung, die das Innere als in Geheimniszustand versetztes Äußeres in den Blick bringt, interpretiert Bollnow folgendermaßen:

Das Innre ist ein in Geheimniszustand erhobnes Äußre, insofern jetzt nämlich die Seele gar nicht mehr der uns so nahe, klare, vertraute und übersichtliche Bereich ist, sondern das noch größere Geheimnis, in dessen Tiefen sich in verborgenerer Weise wiederholt, was im Äußern der Natur doch noch verhältnismäßig übersichtlich und verständlich gegeben ist.³⁰¹

Die Umkehrung ist für Novalis aus diesem Grunde hier nicht selbstverständlich. Sie bringt die Doppeldeutigkeit der Begriffe „Geheimnis“, „geheimnisvoll“ bzw. „Geheimniszustand“ ans Licht. Einerseits befinden sich die Dinge gerade durch ihre Verdinglichung, also durch die trügerische Vertrautheit der natürlichen Einstellung, in einem Geheimniszustand. Andererseits bedeutet das In-einen-Geheimniszustand-Versetzen³⁰² gerade das Gegenteil: ihre bewusste Fremdmachung, ihre Herauslösung aus der bekannten (verdinglichten) Bedeutung, um ihrem wahren Wesen Rechnung zu tragen. Das wahre Wesen der Dinge ist für uns geheimnisvoll, weil es unsere Erkenntnisbedingungen übersteigt. Andererseits ist aber auch die empirische Welt schon in einem Geheimniszustand, weil sie uns ihr eigentliches Wesen, ihren Bezug

³⁰⁰ NS III, S. 293.

³⁰¹ Bollnow, S. 200.

³⁰²Der Zusammenhang aus Geheimniszustand und dem Erkenntnisvermögen als Zielort der Suche nach dem Unbekannten erhellt auch aus folgendem Notat: „*Geheimlichen*. In Geheimniß Stand erheben. Das *Unbekannte* ist der *Reitz* des Erkenntnißvermögens. Das Bekannte reizt nicht mehr. Absolut Unbekanntes = absoluter Reitz. [...] Das Erkenntnißvermögen ist sich selbst der höchste Reitz – das abs[olut] Unbekannte.“ (NS II, S. 590.). Dies stimmt überein mit der Stelle, die die Selbstbeobachtung des „Lernenden“ als Idealziel der philosophischen Bemühung postuliert (NS II, S. 113.).

zum Absoluten bzw. ihre Stellung im Absoluten verbirgt. Bollnow folgert bezüglich der Umkehrungsmethode im ganzen:

Das ist nicht so spielerisch gemeint, wie es zunächst scheinen könnte, sondern ergibt sich aus dem Prinzip der wechselseitigen Entsprechung von innen und außen. Alle diese Beziehungen sind auch umkehrbar.³⁰³

Einige Zeilen später zieht er hieraus die entscheidende Konsequenz:

Der „romantische“³⁰⁴ Zustand einer geheimnisvollen Durchdringung von innen und außen [...] ist bei tieferer Betrachtung die durchgehende Bestimmung allen Seins.³⁰⁵

³⁰³ Bollnow, S. 200 f.

³⁰⁴ Produktionsästhetisch gewendet bedeutet der romantische Zustand geheimnisvoller Durchdringung: „Die Kunst, auf eine *angenehme* Art zu *befremden*, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend, das ist die romantische Poetik.“ NS III, S. 685. Die geheimnisvolle Durchdringung von Innen und Außen, bzw. Verflechtung von Eigenen und Fremdem ist durchaus als strukturelles Ziel der Hardenbergschen bzw. frühromantischen Poetologie anzusehen.

³⁰⁵ Bollnow, S. 201.

15. *Der Weg nach innen als Weg in die Verflechtung von Eigenem und Fremdem*

Im Folgenden soll das Verhältnis von innen und außen noch weiter ausdifferenziert werden. Hierfür werden wir den Zusammenhang zunächst unter dem Motiv des Anthropomorphismus vertiefen und dann Bezüge herstellen zu einigen Grundbegriffen des Denkens von Jean-Luc Nancy und Bernhard Waldenfels.

Der Weg nach innen zeigte sich uns im Bisherigen vor allem durch die Zuhilfenahme der Interpretation Otto Friedrich Bollnows als komplexes Verflochtensein von innen und außen, Eigenem und Anderem. Die Privilegierung des innen gegenüber dem außen erschloss sich dabei als notwendig alternativlogisch anstzendes Motiv zur Auffindung des im Grunde nicht-hierarchischen, disjunktionlogischen Verhältnisses von Innenwelt und Außenwelt. Die reflexive Anstrengung der unendlichen Annäherung richtete sich demgemäß auf „eine tiefere Beziehung, durch die der Mensch in der inneren Schau zugleich das innere Wesen der Natur verstehen lernt.“³⁰⁶

Unter diesem Aspekt einer verborgenen und somit der Erfahrung von Fremdheit und Geheimnis unterliegenden Analogie der Welten klärt sich der scheinbare Widerspruch aus Universalisierung des Menschen einerseits und Relativierung des Menschen andererseits, der uns in verschiedenen Spielformen bei Nietzsche wiederbegegnen wird und den wir im Folgenden betrachten wollen.

Novalis reagierte, wie wir aus den zuletzt behandelten Gesichtspunkten sehen konnten, auf die verborgene Entsprechung von innerer und äußerer Welt durch das Prinzip einer Vermittlung aus Analogie in Form ihrer instrumentellen Umsetzung durch „Selbstfremdmachung“ bzw. „Selbstveränderung“ und „Selbstbeobachtung“. Vor dem Hintergrund des Absoluten, begriffen als „nicht zeitmäßig“, sondern als „unendliches Factum, was in jedem Augenblick ganz geschieht“³⁰⁷ erweist sich jedoch die Vermittlung der Ebenen, und dies ist im Hinblick auf den Vermittlungsbegriff bei Novalis besonders zu betonen, als schrittweiser Aufweis der ursprünglichen, immer

³⁰⁶ Bollnow, S. 203.

³⁰⁷ NS II, S. 267.

schon existierenden Verbindung in und mit dem Absoluten selbst. Möglich ist dieser schrittweise Aufweis, weil die Philosophie bei aller Gebrochenheit doch auch selbst dieser universellen Verbindung von allem mit allem angehört und aus dieser Perspektive selbst als Lebensbewegung³⁰⁸ in den Blick kommt.

Die ursprüngliche Verbindung ist beim Menschen unter der Voraussetzung von Zeitlichkeit und Aneignung gebunden an das Vollzugsgeschehen des Verstehens, da Philosophie nur in dieser Realisationsform möglich ist. Ziel ist die Erkenntnis des Menschen,

daß jene ursprüngliche Trennung der absoluten philosophischen Thätigkeiten eine tiefer liegende Trennung seines eigenen Wesens sey – deren Bestehen auf der Möglichkeit ihrer Vermittlung – ihrer Verbindung beruht.³⁰⁹

Die Stellung des erkenntnissuchenden Menschen erscheint daher ambivalent: Er tendiert gemäß seiner Gebundenheit an das Denken in Gegensätzen dazu, einen „anth[r]opomorphisirt[en]“³¹⁰ Blick auf die Natur zu werfen, den Novalis entsprechend seiner subjektkritischen Grundhaltung ablehnt. Zugleich ist von dieser anthropomorphen Perspektive aber auch nicht einfach abzusehen, insofern sie in einem tiefer liegenden Sinn selbst auch noch im Ganzen gründet, von dort ihre Struktur erhält und sich in gebrochener Analogie zu diesem Ganzen befindet.³¹¹ Der Umschwung im Denken ist daher folgender: Ist die menschliche Perspektive erst einmal relativiert, bzw. sich selbst fremd geworden und als unauflösbare Verflechtung von Ich und Welt, Innerem und Äußerem, Eigenem und Anderem in den Blick gekommen, lässt sich unter verändertem Vorzeichen mit gutem Recht „die Natur oder *Außenwelt* als ein menschliches Wesen ahnden“³¹² (und umgekehrt). Dies entspricht nach dem Durchgang durch die „Umkehrungsmeth[ode]“ keinem einfachen Anthropomorphismus mehr, da

³⁰⁸ Vgl. auch das Friedemann-Zitat auf Seite 153.

³⁰⁹ NS II, S. 525.

³¹⁰ NS II, S. 131.

³¹¹ Das Absolute als Schweben bedingt das Schweben der Extreme eines Gegensatzdenkens. Es ist daher nicht mehr als das einfache Gegenteil des Gegensatzdenkens zu verstehen.

³¹² NS III, S. 429.

die menschliche Perspektive auf dem Nenner der Fremdheit selbst in absoluter Verbindung stehend offenbar geworden ist.³¹³

In der Umkehrungsmethode ist leicht Hardenbergs Grundgedanke des *ordo inversus* zu identifizieren, und abermals ist gut zu beobachten, dass er ihn als Umkehrung zweiten Grades versteht: Novalis nimmt gegenüber dem erkannten Anthropomorphismus keine alternativlogische Gegenposition ein, sondern folgt dem Motiv, dass eine den *ordo inversus* reflektierende Gegenposition den Anthropomorphismus selbst noch aus dem Absoluten plausibel machen muss.

Die „*Außenwelt* als ein menschliches Wesen ahnden“, realisiert das Motiv des Anderen als des immer schon Eigenen. Wie wir im Bisherigen bereits herausgearbeitet haben, ist dies für Novalis allerdings nur insofern Ziel der geistigen Annäherung, als in der Umkehrung zugleich auch das Eigene als das immer schon Andere und Fremde in den Blick kommt.³¹⁴ Erst dann kann sich das Absolute als durchgängig heterogenes Feld („Schweben“) eröffnen, das sich aufgrund seiner internen Struktur (als „eins und geteilt zugleich“) dem Bewusstsein, das zwangsläufig „Petrificierend“ und „Petrificirt“³¹⁵ ist, trotz oder gerade aufgrund seiner Gebrochenheit mitteilt.

Die Doppelung ist besonders gut zu sehen an einer bereits in anderem Zusammenhang zitierten Textstelle:

Ich weis nicht warum man immer von einer abgesonderten Menschheit spricht. Gehören Thiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lüfte nicht auch zur Menschheit und ist sie nicht ein bloßer Nervenknoten, in den unendlich verschiedenlaufende Fäden sich kreuzen.³¹⁶

Dunkel bliebe, warum nach der Relativierung absoluter Subjektivität zu Beginn der *Fichte-Studien* die Welt nun doch wieder vom Menschen her angemessen bestimmbar sein soll bzw. dem Menschen womöglich sogar in produktionsidealistischer Hinsicht zugehören soll. Auf einen solchen Produktionsidealismus hat es Novalis aber gar nicht abgesehen. Ganz im Gegenteil: Er denkt hier einen absoluten Begriff von

³¹³ Vgl. zum Verhältnis des Selbst zum Absoluten auch: Stockinger, Ludwig: Das „Selbst“ und das „selbst“. Zur Deutung von *Kenne Dich selbst* im Lichte der neu aufgefundenen Handschrift. In: Rommel, Gabriele (Hg.): Novalis – Das Werk und seine Editoren. Ausstellungskatalog der Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloss Oberwiederstedt. Oberwiederstedt 2001, S. 87-101.

³¹⁴ „Der Gelehrte weiß das Fremde sich zuzueignen und das Eigene fremd zu machen.“ NS III, S. 405.

³¹⁵ NS IV, S. 333.

³¹⁶ NS III, S. 490.

Menschheit, der die außermenschliche Natur nur insofern unter sich subsumieren kann, als er sich selbst fremd geworden ist. Diese Fremdmachung vollzieht Novalis durch die als rhetorische Frage formulierte These, die Menschheit sei „ein bloßer Nervenknollen, in den unendlich verschiedenlaufende Fäden sich kreuzen.“ Dieses Bild weist auf eine Relativierung des Menschen voraus, wie sie in ihrer nihilistischen Konsequenz gut achtzig Jahre später Friedrich Nietzsche ausformulieren wird. Wie für Nietzsche eröffnet auch für Novalis die Durchrelativierung der menschlichen Sphäre die Chance zu einer nachmetaphysischen Neuverortung des Menschen, aus der überhaupt erst die Konzepte des magischen Idealismus³¹⁷ bei Novalis bzw. des Übermenschen bei Nietzsche ihren Sinn erhalten. Vor allem gehört auch Hardenbergs Satz „Die Welt ist der *Macroandropos*“³¹⁸ in diesen Horizont.

Erhöhung und Limitierung des Menschen bedingen sich in all diesen Konzepten gegenseitig. Manfred Frank ist daher grundsätzlich zuzustimmen, dass man Novalis nicht die einseitige, vielleicht postmoderne These vom Tod des Subjekts zuordnen sollte.³¹⁹ Die Relativierung des Subjekts jedoch, die sich ergibt, wenn das Subjekt nicht mehr Garant einer Gewissheit des Wissens ist, sondern nur noch unter dem Gesichtspunkt einer eigenartig unhintergehbaren Faktizität in den Blick kommt, verweist durchaus auf ein anderes, nachmetaphysisch zu verstehendes Bild vom Ort des Menschen.

Auch die durchgehende Verwendung des Fichteschen Begriffs „Ich“ ist in diesem Sinne zu verstehen. Novalis vermerkt zwar einmal, dass man das Ich nun wegstreichen könne³²⁰, verwendet den Begriff aber dennoch bis in die späten Schriften hinein weiter.

³¹⁷ Bernward Loheide bemerkt im Rekurs auf Manfred Frank: „Der magische Idealismus ist [...] gerade nicht ein transzendentes Schwärmen, das die Macht des Ich ins Maßlose steigert, sondern er beruht auf der Begrenzung des Ich, das als reflexives Selbstbewusstsein immer schon herausgefallen ist aus seinem präreflexiven Einheitsgrund, dem absoluten Sein.“ Loheide, S. 171. Dass reflexives Selbstbewusstsein aus dem Einheitsgrund (welcher hier besser mit dem Adjektiv „transreflexiv“ beschrieben wäre – „präreflexiv“ war ja gerade die Bestimmung des Gefühls als nicht-thetisches Bewusstsein.) „herausgefallen ist“, ist richtig, beschreibt aber nur den Transzendenzaspekt. Erst unter Einbeziehung der Zugehörigkeit zum Ganzen ergibt sich der Zusammenhang eines gleichzeitigen Zeigens und Verbergens des Absoluten, aus dem die Vermittlungsarbeit ihre Legitimation erhält.

³¹⁸ NS III, S. 316. Gemeint war von Novalis natürlich der Macroanthropos.

³¹⁹ Frank hat diesen Aspekt in vielen seiner Schriften zu Novalis wiederholt. Beispielhaft findet er sich in: Frank: Unendliche Annäherung, S. 820.

³²⁰ „Das Ich können wir nun wegstreichen – freye Theorie – freye Praxis beyder im Ich für das reflectirende (theoretische) Ich.“ NS II, S. 150.

Der Grund hierfür liegt in der eben herausgearbeiteten Entwicklung der absoluten Sphäre vom Menschen her. Hierbei geht es nicht um die Verabsolutierung des Anthropomorphen, sondern um die Erkenntnis der ursprünglichen Verschränkung des Absoluten und Relativen am Ort des Menschen. Der absolute und der relative Begriff vom Ich treten bereits in den *Fichte-Studien* in eine Analogie, die aus Sicht des relativen Ich nur durch die konsequente Anwendung des *ordo inversus* einsehbar wird. Auch wenn das relative Ich alles nachfolgende begründet, darf es sich nur zur Hälfte als Urheber dieser Begründung verstehen; ebenso muss es auf das Prinzip zu schließen versuchen, dem es sich verdankt und dessen Struktur es ausagiert. Hier ist jedoch der Erkenntnisweg abgeschnitten. Das relative Ich erreicht demgemäß lediglich das höchstmögliche Wissen um das Absolute.

Wichtig ist aber, dass dennoch der absolute Begriff nach wie vor „Ich“ heißen darf, da die Analogie besagt, dass es gerade wieder der Täuschung des *ordo inversus* entsprechen würde, das alternativlogische Gegenteil des relativen Begriffs vom Ich für das Absolute zu halten.³²¹ Die Analogie verbindet und trennt hier gleichermaßen; wir hatten bereits gesehen, dass es sonst keine unendliche Annäherung geben könnte. Zwischen Absolutem und Relativem ist diese Annäherung angelegt als „Trieb Ich zu seyn“, der „zugleich der Trieb zu denken und zu fühlen“ ist.³²² Wir sind gar nicht Ich in absolutem Sinne, sollen aber Ich werden. Dies wird durch Denken und Fühlen, also in notwendiger Auseinandersetzung mit der Welt der Täuschung eingelöst.³²³

³²¹ Dieser für die gesamte Hardenbergsche Philosophie grundlegende Gedanke konvergiert nur bedingt damit, dass Novalis in einigen wenigen Passagen gegen Ende der *Fichte-Studien* den Nicht-Zugang stärker betont als das Analogie-Moment. Er begrenzt hier die absoluten Begriffe ganz im Rückgriff auf die Kantische Postulatenlehre. Besonders deutlich wird dies an folgender Stelle: „Begriffe überhaupt sind nichts reales – sie haben nur idealen Gebrauch. So ist auch Ich etc. eine regulative Idee.“ NS II, S. 256. Der Transzendenzaspekt wird von Novalis hier eher untypisch für das Gesamtwerk hypostasiert. Deutlich häufiger versucht er, die Zuweisungen zu idealer und realer Sphäre nicht gegeneinander auszuspielen, sondern beide Ebenen als Verbindung von Idealem und Realem zu verstehen.

³²² NS II, S. 126.

³²³ In vielerlei Hinsicht ist die Täuschung bei Novalis positiviert. Sie erscheint z.B. als „Bild des Seyns im Seyn“, das aber entsprechend der Analogie nicht einfach das Bild ist, das wir uns vom Absoluten machen, sondern auch das Bild, das sich das Absolute in uns und durch uns von sich selbst macht. In diesem Sinne bemerkt Novalis zwischen den Zeilen: „Gott hat uns nach seinem Bilde geschaffen.“ NS II, S. 141. Dieser Einschub ist so bedeutsam, weil er zeigt, dass jenseits des dem Menschen im 2. Buch Mose auferlegten Bilderverbots „Du sollst dir kein Gottesbild machen“ doch bereits im alten Testament eine legitime Zeichenverweisung in Bezug auf Gott zu finden ist – das Bild, das Gott sich im Menschen von sich selbst

Die Annäherung an die Wahrheit des Absoluten wird im Horizont einer solchen Konzeption zunehmend nicht mehr als Erkenntnis bzw. scheiternde Erkenntnis vollzogen, sondern vielmehr als Verstehen, dessen Gewissheitsmoment durch die wechselseitige Entsprechung von innen und außen bzw. Eigenem und Fremdem gewährleistet wird. Der aktive Vollzug solchen Verstehens entspricht der Realisation eines per se unabschließbaren Wahrheitsgeschehens, das sein Wahrheitsmoment nur im Rekurs auf die eigene Prozessualität gewinnt. Die starren Gegensätze von Aktiv und Passiv, sowie von Produktion und Rezeption werden im Vollzug dieses Verstehens unterlaufen, sodass es schließlich heißen kann:

Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn.³²⁴

Das ächte Denken erscheint, wie ein Machen – und ist auch solches.³²⁵

Die Welt muß romantisirt werden. So findet man den urspr[ünglichen] Sinn wieder. Romantisiren ist nichts als eine qualitative Potenzirung. Das niedre Selbst wird mit einem bessern Selbst identificirt.³²⁶

Das Romantisieren, als bewusste Anwendung der Umkehrungsmethode, stellt die scheinbar Disparaten in eine adualistische Einheit – mit der Folge, dass der ursprüngliche Sinn in Form der immer schon wirksamen Zusammengehörigkeit von Selbst und Welt wieder hervortritt. Die Vermittlung aus Gleichheit und Analogie ermöglicht es, beide Ebenen als „Selbst“ zu verstehen. Ähnlich wie schon beim „Ich“ wird das eine Selbst mit dem anderen identifiziert, ein Vorgehen, das Novalis im Anschluss an Fichte einige Male auch „synthetisch“ nennt. Die Entgegengesetzten werden dementsprechend durch gemeinsame Aspekte verbunden.

Gegenüber diesem zusammenhaltenden Weg liegt der entgegengesetzte Weg nun im Auseinanderhalten der Ebenen durch die Bewertung des einen Selbst als niederes,

macht. Dies symbolisiert nicht nur, dass die Zeichenrelation bereits bei Gott ist, sondern positiviert damit auch die menschliche bzw. weltliche Sphäre. Der Gedanke einer universellen Verbindung des Weltlichen mit dem Göttlichen setzt sich bei Novalis fort im Verständnis von Jesus: „Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze[,] Thier und Element werden“ NS III, S. 664.

³²⁴ NS II, S. 563.

³²⁵ NS III, S. 404.

³²⁶ NS II, S. 545.

des anderen als höheres. Hierin findet sich der analytische, die Differenz bzw. Disjunktivität realisierende Aspekt. Es spiegelt sich in diesem Verfahren der Gleichzeitigkeit von synthetischem und analytischem Weg auch wieder das von Bollnow herausgearbeitete Prinzip einer vierfachen Brechung von innen und außen in Innenwelt und Außenwelt. Die Privilegierung des innen gegenüber dem außen entspricht demgemäß dem analytischen Weg, die Einheit im Sinne der Gleichursprünglichkeit von Innenwelt und Außenwelt dem synthetischen. Aus dieser Perspektive zeigt sich, dass Hardenbergs bewusst den Widerspruch integrierende Doppelstruktur oder Zweistelligkeit in der Bestimmung des Absoluten seine Selbstcharakterisierung, er gehe den analytischen und den synthetischen Weg zugleich, bestätigt.

„Ich gehe den synthetischen und analytischen Weg zugleich – Ich betrachte jeden Schritt vor- und rückwärts“³²⁷

In diesen Bereich der Vereinigung des synthetischen und des analytischen Weges gehört auch die bereits behandelte Frage nach der Vermittlung der absoluten und der relativen Sphäre. Wir hatten oben bereits gesehen, dass es unter der Voraussetzung einer ständig mit und in uns existierenden absoluten Gegenwart keine Vermittlung im Sinne einer Mittlerposition geben kann. Vermittlung bedeutet daher schrittweises Einlösen der ursprünglichen Verbindung mit dem Ganzen bzw. im Ganzen. Was vermittelt werden soll, muss dementsprechend als immer schon Zusammengehöriges verstanden werden. Echtes „Lernen“, kann es hier also gar nicht geben. Novalis sagt daher:

Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat? Was ich verstehn soll, muß sich in mir organisch entwickeln; und was ich zu lernen scheine, ist nur Nahrung, Inzitant des Organismus.³²⁸

Den Keim davon bereits in sich zu tragen – dieser Aspekt prädestiniert den Weg nach innen noch einmal aus anderer Sicht als Fortsetzung des Programms der frühen *Fichte-Studien*: Die Zuwendung zum Lernenden war in der ersten Handschriftengruppe der *Fichte-Studien* als Idealziel der Philosophie bestimmt worden. Als aporetisch erwies sich aber die reflexive Selbstbetrachtung, weswegen die Philosophie auf die

³²⁷ NS II, S. 192.

³²⁸ NS II, S. 419.

Unbestimmtheit des Selbstgefühls verwiesen war. Novalis hatte hier in Form von Gefühl und intellektueller Anschauung Orte einer ursprünglichen Verflechtung von Selbst und Welt bestimmt („In der intellektuellen Anschauung ist der Schlüssel des Lebens“³²⁹). Alles spätere Bewusstsein findet in dieser Verflechtung seinen ursprünglichen „Keim“, der sich auf dem Wege der unendlichen Annäherung zunehmend als diejenige Struktur herausstellt, die für das Verstehen des Ganzen in Anschlag zu bringen ist. Der Erkenntnissuchende ist daher aufgerufen, den Weg nach innen einzuschlagen und

in sich selbst, als absoluten Mittelpunkt dieser getrennten Welten das absolute Vereinigungsglied aufzusuchen – Er sieht auf einmal, daß das Problem realiter schon durch seine Existenz gelöst ist – und das Bewußtseyn der Gesetze seiner Existenz die Wissenschaft kat exoxin [κατ’ ἐξοχήν, W.S.] sey, die er so lange schon suche.³³⁰

Der Weg nach innen nähert sich der in der eigenen Existenz verborgenen Zusammengehörigkeit von Eigenem und Anderem.³³¹ Dieser Weg ist geheimnisvoll, weil er das Selbst der Existenzform des Anderen annähert und umgekehrt das Andere zunehmend als „Selbst“ in den Blick bringt. Beide Pole müssen jeweils „in sich selbst mit dem Anderen und mit sich selbst im Andern zusammentreffen.“³³² In Jean-Luc Nancys Worten:

Zugang zum Ursprung zu erhalten heißt in den Sinn eintreten, heißt nun also, sich dieser Wahrheit auszusetzen. Das bedeutet sogleich, daß wir nicht hingelangen: Der Zugang ist verwehrt, weil der Ursprung sich in seiner Vielheit verbirgt. Wir haben keinen Zugang

³²⁹ NS III, S. 561.

³³⁰ NS II, S. 528. Auch die Bemerkung „Man muß den Begriff schon wesentlich im Kopfe haben – den man lernen soll.“ (NS II, S. 263.), die wir oben bereits im Zusammenhang der absoluten Gegenwart betrachtet haben, erschließt sich auf dem Hintergrund des Keimgedankens.

³³¹ Das Gewähr-werden der geheimnisvollen Verflechtung beschreibt Novalis in den *Lehrlingen zu Sais* folgendermaßen: „die Außenwelt wird durchsichtig, und die Innenwelt mannichfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwey Welten in der vollkommensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl.“ NS I, S. 97.

³³² NS III, S. 253.

heißt, daß wir zum Ursprung nicht durchdringen, wir identifizieren uns nicht *mit* ihm.³³³

Der Ursprung [...] ist weder »verfehlbar« noch aneigenbar (zu durchdringen, absorbierbar). Er gehorcht dieser Logik nicht. Er ist die plurale Singularität des Seins des Seienden. Wir erreichen ihn, insofern wir *uns* erreichen, und dort, wo wir den Rest des Seienden erreichen. Wir erreichen uns, insofern wir existieren. Uns zu erreichen ist das, was uns »uns« sein lässt [...].³³⁴

Nancy versammelt hier (ohne an dieser Stelle explizit auf Novalis Bezug zu nehmen) etliche zentrale Aspekte, die sich auch bei unserer Betrachtung der Hardenbergschen Fragmente gezeigt hatten:

- Der adualistisch bzw. disjunktionlogisch gedachte Ursprung³³⁵
(„Der Ursprung [...] ist die plurale Singularität“)
- Der verwehrt Zugang zum Ursprung
(Der Ursprung verbirgt sich in seinem adualistischen Wesen.)
- Die Aporie des Vermittlungsaspektes
(Aneignung ist die Grundeigenschaft des menschlichen Bewusstseins, der Ursprung entzieht sich jedoch der Logik der Aneignung bzw. geht nicht in ihr auf, lässt sich nicht von ihr vereinnahmen.)
- Vermittlung qua Sein³³⁶

³³³ Nancy, S. 33.

³³⁴ Nancy, S. 36.

³³⁵ Die Parallelisierung von Nancys verwehrtem Zugang zum Ursprung mit Hardenbergs Suche nach einem absoluten Einheitsgrund bietet sich an, da auch bei Hardenberg der Akzent nicht auf „Grund“ im Sinne von Ursache liegt, sondern auf dem Zusammenhang mit dem Ganzen: „Was thu ich, indem ich filosofire? Ich denke über einen Grund nach. Dem Filosofiren liegt also ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde. Grund ist aber nicht Ursache im eigentlichen Sinne – sondern innre Beschaffenheit – Zusammenhang mit dem Ganzen.“ NS II, S. 269. Auch Nancys Ursprung ist durchaus als „innre Beschaffenheit“ zu verstehen.

³³⁶ Frank Rühling schreibt zu diesem Aspekt: „Qua Seyn bleibt auch noch der Bezug zum Leben im Wissen, trotz aller Verkehrung und Trivialität, dennoch erhalten. Ja, insofern Wissen *herkommt von Was*, dieses aber seinerseits die Realität nur halb repräsentiert, kann sogar gesagt werden, daß die Voraussetzung der Logik im Wissen nichts anderes sei als eine Artikulation des Lebens in der Form seines Andersseins.“ Rühling, Frank: Die Deduktion der Philosophie nach Fichte und Friedrich von Hardenberg. In: Fichte Studien 12, 1997, S. 91-110, S. 109 f.

(Die zu leistende Verbindung ist jenseits aller Vermittlung in der eigenen Existenz immer schon präsent. Vermittlung wandelt sich daher zum „Eintreten“ in den Sinn entsprechend Stefan Summerers Begriff des „Einstimmens“.)

– Der Weg nach innen

(Die Annäherung an die Wahrheit der eigenen Existenz entspricht gemäß der ursprünglichen Verflechtung von Eigenem und Anderem zugleich der Annäherung an den Ursprung selbst und der dort herrschenden Gemeinsamkeit von innen und außen. „Wir erreichen ihn [den Ursprung, W.S.], insofern wir *uns* erreichen.“)

Bernhard Waldenfels kommt in seinen phänomenologischen Analysen des Verhältnisses von Eigenem und Fremdem zu Ergebnissen, die ebenfalls ganz dem von Novalis Erarbeiteten entsprechen.³³⁷ Zum Thema des Anderen als Fremderfahrung wie zu der damit verbundenen Selbstfremdmachung bzw. Selbstfremdwerdung schreibt Waldenfels:

Radikal Fremdes, das sozusagen zur Sache selbst gehört, läßt sich nur denken als ein *Paradox*, das sich in Formen kleidet wie »Zugänglichkeit des Unzugänglichen« und »Zugehörigkeit in der Nichtzugehörigkeit«.³³⁸

Waldenfels zieht daher im Hinblick auf das verstehende Individuum die gleiche Konsequenz wie Novalis in der Selbstfremdmachung:

Eine Erfahrung, die so etwas zuläßt wie die Erfahrung des Fremden, muß auf gewisse Weise *sich selbst* fremd werden, so daß man Erfahrungen macht und nicht nur solche sammelt.³³⁹

Zusammenfassend stellt er heraus:

Fremderfahrung besagt [...] nicht bloß, daß ich Fremde [und Fremdes, W.S.] erfahre, sondern daß ich mir selbst fremd werde. Zwischen Eigenheit und Fremdheit läßt sich kein reiner Tisch machen. *Ich bin der Andere* und *bin es nicht*.³⁴⁰

³³⁷ Waldenfels nimmt nur selten explizit Bezug auf Novalis, häufig jedoch auf Nietzsche.

³³⁸ Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychologie, Phänomenotechnik. Frankfurt am Main 2002, S. 188.

³³⁹ Waldenfels, Bernhard: Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main 1990, S. 64.

³⁴⁰ Waldenfels: Bruchlinien, S. 213.

Dass sich hier „kein reiner Tisch“ machen lässt, liegt an der Unmöglichkeit einer Deckungsgleichheit zwischen Eigenem und Anderem – eine Unmöglichkeit, der sich beide Aspekte allererst verdanken: sowohl die Zugehörigkeit des Individuums zur Welt im Sinne der im Sein immer schon stattgehabten Entäußerung („*Ich bin der Andere*“) als auch die Individuation selbst (Ich bin nicht der Andere). Die Unmöglichkeit einer Deckungsgleichheit bzw. Einvermittlung dieser Aspekte spiegelt einerseits den Ursprung und ist andererseits selbst dieser Ursprung.

Dies findet sich bei Novalis auch in der Feststellung, dass sich zwischen dem Menschen als Individuum und dem Menschen als Dividuum kein reiner Tisch machen lässt. Er formuliert: „Das echte Dividuum ist zugleich das echte Individuum“³⁴¹ obwohl sich die Aspekte widersprechen.³⁴² Wir hatten oben bereits gesehen, dass sich die Verflechtung von Eigenem und Anderem nur paradox beschreiben lässt. Auch im ersten der drei Waldenfels-Zitate wird die Verfasstheit des Eigenen und Anderen, die aus der Sicht des Eigenen zunächst als „radikal Fremdes“ erscheint, paradox als »Zugänglichkeit des Unzugänglichen« und »Zugehörigkeit in der Nichtzugehörigkeit« beschrieben. Die Paradoxie bleibt innerhalb des Bewusstseins bestehen, insofern die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Strukturebenen mit einer Logik der Aneignung nicht konvergiert und nur als jenseits von bzw. gleichermaßen „getrennt“ und „verbunden“ beschreibbar ist. Diese Perspektive auf das Ganze, im Sinne des von Nancy „Ursprung“ genannten, widerspricht der integrativen Logik der Aneignung, da diese in Anspruch und Selbstverständnis ausschließlich auf dem (ur-)geteilten Aspekt des Bewusstseins basiert.

Der Blick auf den Vollzug des Bewusstseins stellt jedoch auch die Aneignung aufgrund ihrer eigenen, aller Teilung vorauseilenden Lebendigkeit in die Präsenz der Wirklichkeit – ein Gedanke, den wir bei Novalis an den bisher betrachteten Textstellen bereits mehrfach sehen konnten und den wir in Kapitel III. 4. unter dem Aspekt des

³⁴¹ NS III, S. 451. Es wäre denkbar, dass es dieser Gedanke war, den Novalis Fichte absprach : „*Über das Geheimniß der Individualitaet*. Fichtens Mißverständnis der Individualitaet.“ NS III, S. 433.

³⁴² Dieses „Paradox“, sagt Waldenfels, „wird darin seine Wirksamkeit erweisen, daß die Figuren des Zwischen, die das Verhältnis des Selbst zu Anderem und das Verhältnis des Selbst zu sich selbst prägen, von Ambivalenz und Polarisierung gezeichnet sind und daß jede Instanz [...] sich in sich selbst aufspaltet. Mit Nietzsche zu reden, sind es keine ‚Individuen‘, sondern ‚Dividuen‘, die miteinander in Berührung kommen.“ In: Waldenfels: Bruchlinien, S. 188 unter Verwendung von KSA 2, S. 76, (MA I, 2, 57). Vgl. zum Begriff des Dividuums bei Nietzsche auch Fußnote 467.

Vollzugs der plastischen Kraft noch genauer betrachten wollen. Hermann Friedemann formuliert bereits 1908 in der Einleitung seiner Novalis-Ausgabe:

Das Wesentliche ist wohl, daß Novalis das Denken nicht von seinen Inhalten aus beurteilt, sondern vom Denken aus. Ihn interessiert die Bewegung selbst. Das Denken ist ihm nicht Regulativ, sondern Bestandteil des Lebens.³⁴³

Darüber hinaus ist wichtig, dass der Blick auf die Bewegung des Vollzugs gerade durch den Nicht-Zugang zum Ursprung freigesetzt wird. Im Nicht-Erreichen des Gemeinten erweist sich die Agilität des Denkens als per se unendlich und imstande, den absoluten Zusammenhang positiv aneignend zu durchdringen und zu reproduzieren.³⁴⁴

Auch ist der Nicht-Zugang für ein Denken der Binnenstruktur des Absoluten insofern von besonderer Bedeutung, als sich nur aus der zwangsläufigen Zugehörigkeit des Nicht-Zugangs zum Absoluten, wenn schon keine reflexive Fassbarkeit durch das Gegensatzdenken, so doch der absolute Begriff des Schwebens ergibt. Das Schweben kennzeichnet besser als der Begriff des Absoluten selbst die aus dem *ordo inversus* resultierende Notwendigkeit, das Absolute jenseits der Unterscheidung von Bewegung und Ruhe zu denken. Absoluter Stillstand und innere Veränderlichkeit müssen im Absoluten koinzidieren³⁴⁵ – eine Verfasstheit, die aus dieser Perspektive ihren höchstmöglichen Ausdruck im Begriff des Schwebens erreicht.

Immer vorauszusetzen ist bei Novalis, dass aus diesem Schweben kein Weg zurückführt in reflexive Fassbarkeit. Gerade diese Unfassbarkeit des Absoluten erzeugt aber sowohl das Verwiesensein auf den Vollzug im Sinne der Bewegung des Denkens als auch den sich der Beharrlichkeit entziehenden Begriff des Absoluten als Schweben bzw. als „eins und geteilt zugleich“. Die Binnenstruktur und Binnenartikuliertheit des

³⁴³ Friedemann, S. 13.

³⁴⁴ In hermeneutischer Absicht könnte man daher formulieren: Weil die Sache unabschließbar ist, erschließt sie sich uns. Jedoch muss die Öffnung solchen Erschlossenseins (ähnlich wie Martin Heidegger dies denkt) von einem Mitgehen mit dem Gegenstand bestimmt sein, um sich dem Verdinglichungscharakter der Theorie zumindest dem eigenen Anspruch nach zu entziehen.

³⁴⁵ Die Koinzidenz von Ruhe und Bewegung erhellt auch aus folgender Stelle: „Selbst[ewußt]S[eyn] im größern Sinn ist eine Aufgabe – ein Ideal – es wäre *der* Zustand, *worinn* es keine Zeitfortschreitung gäbe. [...] (Ein Zustand, ohne Vergangenheit und Zukunft. und doch veränderlich.) Im ächten S[elbst]B[ewusst]Seyn wechselten wir blos – aber ohne *weiter* zu gehn. In ihm sind alle Zustände und Veränderungen unsers empirischen Ich simultan“ NS III, S. 431.

Absoluten ist demgemäß zwar nicht auf die Binnenstruktur des Denkens zu reduzieren, ebenso darf sie aber auch nicht als alternativlogisches Gegenteil des Denkens verstanden werden. Aus dieser Konstellation ergibt sich bereits sehr früh in den *Fichte-Studien* der Gedanke der Analogie des Absoluten und Relativen.

Dass es sich dabei zunächst immer um die relative Analogie im Sinne der Verbindung Getrennter handelt, also nicht um das Absolute, sondern nur um den höchstmöglichen Ausdruck des Absoluten ist hierbei keine Trivialität, da sich der im Vollzug des Verstehens öffnende Bezug zum Absoluten (paradoxaerweise) erst durch diesen Nicht-Zugang eröffnet. Die Analogie entspricht also immer zuerst der nicht dialektisch aufhebbaren Verbindung der Pole des relativen Gegensatzes, die als solche gleichursprünglich aus dem Absoluten hervorgehen. „Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie.“³⁴⁶

Dem *ordo inversus* und der damit verbundenen zeitlichen Verkehrung in der Selbstdarstellung des Absoluten bleibt es geschuldet, dass wir die relativ Entgegengesetzten zunächst als das Ursprüngliche betrachten. Erst die Umkehrung stellt die ursprünglichen Verhältnisse wieder her, dies allerdings nur, wenn nicht einfach wieder + in – verkehrt wird, sondern sich zeigt, dass die Logik umkehrbarer Gegensätze selbst dem *ordo inversus* zuzurechnen ist. Wir hatten oben bereits gesehen, dass Novalis sagt: „Auf beyden Seiten ist + und –.“³⁴⁷ Hier hilft es nicht weiter, einseitig die Transzendenz des Absoluten einzufordern. Die Rede von „beyden Seiten“ ist zwar dem relativen Gegensatz geschuldet, Signifikat dieses Ausdrucks ist aber der absolute Grund, der sich entzieht und dessen Entzug uns auf die Exzentrik des Vollzugsgeschehens verweist.³⁴⁸

³⁴⁶ NS II, S. 266.

³⁴⁷ NS III, S. 302.

³⁴⁸ Vgl. zum Aspekt der Hypostasierung des Transzendenzaspekts auch die Fußnoten 85 und 226.

16. *Das goldene Zeitalter als Einklang von Eigenem und Anderem*

An vielen Stellen mag es so scheinen, als gehe Novalis davon aus, die Exzentrizität des Vollzugsgeschehens münde in eine Totalvermittlung, eine Art goldenes Zeitalter, das durch das Reflexionsgeschehen erreicht wird und in dem sich am Ende der Zeiten das Denken selbst aufhebt. Formulierungen wie die folgenden scheinen immer wieder auf eine Teleologie zu verweisen, in der die Verflechtung von Eigenem und Anderem nicht als Ursprung vorgestellt wird, sondern lediglich als disharmonische Konstitution des Menschen im Rahmen seiner Zeitlichkeit. Am Ende der Zeiten, so könnte man meinen, werde sich selbst noch die Bruchlinie zwischen Eigenem und Anderem hinwegheben.

Das ganze Menschengeschlecht wird am Ende poetisch. Neue goldne Zeit.³⁴⁹

Wir werden die Welt verstehn, wenn wir uns selbst verstehn, weil wir und sie integrante *Hälften* sind. Gotteskinder, göttliche Keime sind wir. Einst werden wir seyn, was unser Vater ist.³⁵⁰

Der Übergang von Monotonie zur Harmonie wird freylich durch Disharmonie gehen – und nur am Ende wird eine Harmonie entstehn.³⁵¹

Der Ur-sprung im Sinne der Bruchlinie, des ursprünglich dis-junktiven Verhältnisses erscheint hier auf den ersten Blick als etwas nicht Absolutes und man gewinnt zunächst den Eindruck, die Differenz von Absolutem und Relativem würde sich „einst“, am Ende der Geschichte, wenn wir selbst sind, „was unser Vater ist“ aufheben zugunsten vollständiger Einheit.

In welcher Beziehung stehen also die Verflechtung von Eigenem und Anderem zum Gedanken der Steigerung hin zu einer universellen Harmonie? Wie ist das goldene Zeitalter einer solchen Harmonie zu verstehen, wenn Novalis an anderer Stelle in scheinbarem Widerspruch zu der im ersten Zitat angekündigten „neuen goldnen Zeit“

³⁴⁹ NS III, S. 677.

³⁵⁰ NS II, S. 548.

³⁵¹ NS II, S. 546 f.

des „Menschengeschlechts“ betont, „das Ziel des Menschen ist nicht die goldene Zeit.“³⁵²

Um diese Frage zu beantworten ist es notwendig, eine der zentralen Stellen, an denen Novalis dieses Verhältnis ausdifferenziert, umfangreicher zu zitieren, da sich von hier aus nochmals unter einem anderen Gesichtspunkt das Verhältnis von Überordnung und Gleichstellung der Pole des Gegensatzes erschließt, dem wir in unserer Betrachtung des Wegs nach innen bereits mehrfach auf der Spur waren.

Wir haben 2 Systeme von Sinnen, die so verschieden sie auch erscheinen, doch auf das innigste mit einander verwebt sind. Ein System heißt der Körper, Eins die Seele. Jenes steht in der Abhängigkeit von äußern Reitzen, deren Inbegriff wir die Natur oder die äußere Welt nennen. Dieses steht ursprünglich in der Abhängigkeit eines Inbegriffs innerer Reitze, den wir Geist nennen, oder die Geisterwelt. Gewöhnlich steht dieses letztere System in einem Associationsnexus mit dem andern System – und wird von diesem afficirt. Dennoch sind häufige Spuren eines umgekehrten Verhältnisses anzutreffen, und man bemerckt bald, daß beyde Systeme eigentlich in einem Vollkommenen Wechselverhältnisse stehn sollten, in welches jedes von seiner Welt afficirt, einen Einklang, keinen Einton bildeten. Kurz beyde Welten, so wie beyde Systeme sollen eine freye Harmonie, keine Disharmonie oder Monotonie bilden. Der Übergang von Monotonie zur Harmonie wird freylich durch Disharmonie gehen – und nur am Ende wird eine Harmonie entstehn.³⁵³

Einige hier enthaltene Aspekte klären unsere Frage nach der Verfasstheit einer goldenen Zeit im Sinne der universellen Harmonie und bestätigen zugleich die Bedeutung der ursprünglichen Verflechtung bei Novalis:

a) Ziel der Vermittlungsarbeit zwischen Körper und Geist und des in dieser Vermittlungsarbeit liegenden Steigerungsmoments ist die Harmonie von Körper und Geist – eine Harmonie, von deren Möglichkeit wir durch „Spuren“ eines beidseitigen Verhältnisses erfahren. Die Vermittlung soll eine Konstellation wieder in ihr Recht bringen, die im Grunde ständig schon als Wirklichkeit unserer Körper-Geist-Beziehung existiert. Die in der Vermittlung angestrebte Harmonie bedeutet also nichts anderes als Transparenz mit der „im Grunde“ immer schon wirksamen, ursprünglichen Harmonie.

³⁵² NS II, S. 269.

³⁵³ NS II, S. 546 f.

Disharmonie bedeutet demgegenüber Irrtum und mangelnde Harmonie mit der ursprünglichen Harmonie.

b) Die notwendige Phase der Disharmonie soll einmünden in eine Harmonie, in der die ursprüngliche Verflechtung von Geist und Körper nicht aufgehoben ist, sondern in Freiheit zusammenstimmt. Dies bezeichnet Novalis als „Einklang“ im Gegensatz zur Monotonie des „Eintons“. Die Aufhebung des Gegensatzes in Einheit ist also gar nicht Ziel der Selbstdurchdringung des Geistes, sondern vielmehr das bewusste Eintreten in die Wahrheit des ursprünglich „verwebt[en]“ Verhältnisses von Geist und Körper. Keine der beiden Seiten lässt sich im Sinne eines Eintons auf die eine oder andere Seite reduzieren. Ebenso lassen sich beide Seiten nicht dialektisch in einen Einton im Sinne eines Dritten aufheben. Die Harmonie bleibt Einklang im Sinne der Zusammengehörigkeit gleichermaßen Getrennter und Verbundener. Versteht man die goldene Zeit jedoch im Sinne der Aufhebung aller Differenz und damit auch als Aufhebung der ursprünglichen Verflechtung, wird verständlich, dass Novalis zugleich betonen kann: „Das Ziel des Menschen ist nicht die goldne Zeit.“³⁵⁴

c) Geist und Körper stehen in einem adualistischen, gleichursprünglichen und nicht-hierarchischen Verhältnis zueinander. Hierarchisch dagegen muss das Verhältnis aus Harmonie einerseits und Disharmonie andererseits verstanden werden. Parameter für die Verortung innerhalb des Annäherungs- und Steigerungsgeschehens ist die Selbstdurchsichtigkeit der Harmonie im Sinne eines Eintretens bzw. Einstimmens in den ursprünglichen, nicht monotonen Einklang von Geist und Körper. Die Wahrheit des Einklangs sukzessive an sich selbst einzulösen, ist die Aufgabe, die dem Individuum in der unendlichen Annäherung gestellt ist und zu deren Vollzug er durch die Analogie mit dem Ganzen befähigt ist.

Zeitphilosophisch formuliert bedeutet dies: Da wir trotz der Exzentriz unseres zeitlichen Bewusstseins qua Sein immer zugleich einer absoluten Gegenwart angehören, in der es kein Steigerungsmoment geben kann, besteht die Aufgabe von Zeitlichkeit und Vergegenwärtigung in einer approximativ erreichbaren, maximalen Gegenwärtigkeit innerhalb des Zeitlichen. Romantisierung im Sinne des gleichzeitigen Vollzugs von

³⁵⁴ NS II, S. 269.

Aneignung und Enteignung ist bei Novalis das andernorts genannte Instrument, die maximale Integration von Fremdem in den eigenen Horizont zu leisten.

Hierbei wird gleichzeitig die Erkenntnis eingelöst, dass das Subjekt nicht mehr allein die Welt trägt. Vielmehr kommt das Verhältnis aus Selbst und Welt als eine Beziehung in den Blick, die sich der zugrundeliegenden Vertrautheit des Selbst zwar ursprünglich entzieht, dennoch diese Vertrautheit aber nicht suspendieren kann. Das transzendente Subjekt wandelt sich auf diesem Wege zur Faktizität des Individuums mit seiner spezifischen, unhintergehbaren Ich-Perspektive. Das Subjekt lässt sich auch nach dieser Relativierung, nach seiner post-metaphysischen Neuverortung nicht im Sinne einer einseitigen Logik für tot erklären, da uns die Faktizität des eigenen Daseins fortwährend auf die Perspektive einer Wirklichkeit aus Sicht der ersten Person zurückwirft. Die ursprüngliche Grenze zwischen Ich und Welt (ebenso wie ihr Pendant die Grenze zwischen Geist und Körper) lässt sich im Sinne des Ursprungs, der ursprünglichen Bruchlinie weder einnivellieren noch als Dualität in alternativlogischem Sinne beschreiben.

Bernhard Waldenfels bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

Das Sich [...] ist weder Urheber der eigenen noch Resultat einer fremden Grenzziehung, sondern es springt bei dieser Grenzziehung förmlich heraus *als Innen, das sich selbst von einem Außen absondert* und damit eine *Präferenz in der Differenz* bewirkt.³⁵⁵

Erst nach der Relativierung des Subjekts, das anders als bei Fichte nun nicht mehr als alleiniger „Urheber [...] der eigenen Grenzziehung“ zu verstehen ist, kommt die eigenartige Faktizität des Ichs als „*Präferenz in der Differenz*“ in den Blick. Diese Präferenz lässt plausibel werden, warum Novalis auch nach der Relativierung des Subjekts den Erkenntnissuchenden auf einen Weg nach innen schickt und diesem Innen gegenüber dem Außen zunächst den Vorzug gibt.

Kehren wir zurück zum Körper-Geist-Problem, wie Novalis es im oben zitierten Fragment im Hinblick auf den Gegensatz von „Einton“ und „Einklang“ beschreibt. Die Stereoskopie aus Gleichrangigkeit einerseits und Hierarchie andererseits ist an diesem Beispiel des Körper-Geist-Problems leichter nachzuvollziehen als an manchen anderen Gegensatzverhältnissen, da Novalis hier mit zwei verschiedenen Begriffspaaren

³⁵⁵ Waldenfels: Vielstimmigkeit, S. 197.

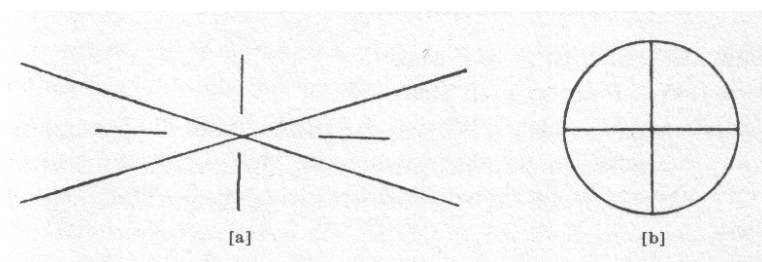
arbeitet: Die Hierarchielosigkeit von Geist und Körper wird komplettiert durch die Hierarchie aus Harmonie und Disharmonie. Bei vielen anderen Begriffspaaren, die wir betrachtet hatten, wurden beide Aspekte, der hierarchische und der nicht-hierarchische in ein und demselben Begriffspaar ausgedrückt. Gegensatz und Gegenstand mussten beispielsweise sowohl hierarchisch in alternativlogischem Sinne als auch nicht-hierarchisch in disjunktionslogischem Sinne verstanden werden, was die Deutung der entsprechenden Fragmente oftmals nicht erleichterte. Bollnow hatte diese Struktur in den Griff bekommen, indem er zum besseren Verständnis die Symmetrie aus Innenwelt und Außenwelt der Asymmetrie von innen und außen entgegensetzt hat, auch wenn Novalis selbst hier in der Verwendung der Termini nicht konsequent ist.

Ebenfalls in dieser Hinsicht der Doppelperspektive von hierarchischem und gleichgestelltem Gegensatzverhältnis lässt sich eine besonders interessante Stelle aus den *Fichte-Studien* deuten. Es ist die Stelle, an der Novalis ganz im Sinne des eben verhandelten Einklangs von Geist und Natur (dessen adualistische Verfasstheit keiner Einheit im Sinne des Eintons entsprach) über das Verhältnis von Ich und Natur spricht und in diesem Zusammenhang zwei schematische Zeichnungen verwendet:

Die transcendent Natur ist zugleich immanent – so auch die immanente Person ist transcendent zugleich – und auch umgekehrt. [...] Es sind einerley Wesen – nur umgekehrt. Sie correspondiren aufs genaueste.

Bildlich sind sie, wie zwey Pyramiden, die Eine Spitze haben.

[Abb. a]



Sie sind wie Eine Linie. *Her* ist sie das Bild der Natur – *hin* das Bild des Ich.

/Ewigkeit a parte ante et parte post. Synthetischer, analytischer Gang – *Bild überhaupt*. [Abb. b]³⁵⁶

³⁵⁶ NS II, S. 157

Novalis geht aus vom Bild der Pyramiden, die eine Spitze haben und durch den Punkt ihrer Berührung die Zusammengehörigkeit der zwei Ebenen versinnbildlichen. Damit bringt er ein ähnliches Verhältnis zum Ausdruck, das sich in der liegenden Acht (∞) findet: Es lässt sich nicht entscheiden, ob es sich um einen oder zwei Körper handelt – beide Aspekte finden sich im Bild ausgedrückt. Auch der Vergleich mit der Linie („Sie sind wie Eine Linie. *Her* ist sie das Bild der Natur – *hin* das Bild des Ich“), die als eine doch von zwei Seiten her betrachtet werden kann, ist in diesem Sinne der adualistisch bzw. disjunktionslogisch verstandenen Einheit auflösbar.

Anders als das Bild der Linie (oder der liegenden Acht) jedoch führt das Bild der Pyramiden zur Darstellung eines Verhältnisses, in dem das unentscheidbare, adualistische bzw. disjunktionslogische Verhältnis noch umfassender zum Ausdruck kommt: Novalis nutzt die Möglichkeit, dass die zweidimensionale Ansicht der an den Spitzen sich berührenden Pyramiden ein geometrisches Bild mit nicht nur zwei sondern vier Feldern entstehen lässt. Im ersten Bild lässt sich dieser Aspekt durch die vier gleichlangen Kurzstriche angedeutet finden, die im zweiten Bild dann zur vollständigen Kreuzform und zur vollständigen Symmetrie der vier Felder ausgeführt werden. Beim Durchlaufen ergibt sich das Bild des vierblättrigen Kleeblattes, die Vereinigung der vertikal und horizontal verbindenden, sowohl stehenden als auch liegenden Acht. Auf den dazugehörigen Text bezogen bedeutet dies:

Die geometrische Darstellung ist durch die Vierzahl (den Quaternar) befähigt, beide Aspekte des Gegensatzverhältnisses in sich zur Darstellung zu bringen: Den gleichwertigen Gegensatz und den hierarchisch ausgearbeiteten. Sinnvollerweise wird daher der Ausgangsgegenatz von Ich und Natur im Text komplettiert durch den des synthetischen und analytischen Gangs. Beide Aspekte der Gegensatzbehandlung gehören zusammen im selben logischen Sinne, wie schon Ich und Natur bzw. synthetischer und analytischer Gang jeweils für sich genommen zusammengehörten.

Die vierfache Ausarbeitung des Gegensatzverhältnisses entspricht in dieser Deutung präzise dem uns durch die Bollnowsche Analyse bekannten vierfachen Verhältnis von innen und außen im Verhältnis zu Innenwelt und Außenwelt. Bollnow schrieb:

Das Ganze aber erhält seine besondere Wendung erst durch die schon mehrfach berührte Wiederholung des Verhältnisses von innen und außen in der Innenwelt als auch in der Außenwelt. Jetzt gibt es ein Inneres und Äußeres des Menschen und ein Inneres und Äußeres der

Natur, wobei sich Mensch im ganzen und Natur im ganzen noch einmal wieder wie innen und außen verhalten.³⁵⁷

Die Zusammengehörigkeit der vier Felder bringt so die Konstitution der Gegensatzverhältnisse in ein Darstellungsverhältnis, das die Koinzidenz mit dem Ganzen zeigen kann. Um jedoch ähnlich wie bei der liegenden Acht zum Ausdruck zu bringen, das die vierfache Beziehung logischer Ausdruck eines Ganzen ist, das in seiner linearen Darstellung der Gegensatzverhältnisse (einem höchstmöglichen Wissen) niemals vollständig aufgehen kann, legt Novalis einen Kreis, ganz im Sinne der wohlgerundeten Kugel des Parmenides, um die Kreuzform. Erst jetzt, im gedoppelten und vom Kreis umschlossenen vierfach gepolten Gegensatzverhältnis, findet Novalis das Bild des Absoluten, das „*Bild überhaupt*“.

Auch hier sind, wie schon beim Verhältnis aus Geist und Natur in Gegenüberstellung zu Harmonie und Disharmonie, vier Begriffe im Spiel, die die doppelte Bedeutung des Gegensatzverhältnisses darstellen. Allerdings ist nochmals besonders zu betonen, dass Novalis dieses vierfache Verhältnis beispielsweise in den Passagen zu „Gegensatz und Gegenstand“ an ein und demselben Begriffspaar ausarbeitet. Wir hatten in Kapitel II. 8. anhand einer Auflistung der wesentlichen Ausarbeitungen des Gegensatzverhältnisses die Symmetrie und Asymmetrie der Wechselbestimmungen gezeigt. Die asymmetrische, hierarchische Behandlung zielte dabei immer auf den Aspekt „mater aller Realität“, die symmetrische, nicht-hierarchische auf den Aspekt „Realität selbst“³⁵⁸. Erst gemeinsam bringen sie das Ganze zur Darstellung und können dementsprechend von einem Kreis umschlossen werden.

Wir hatten bereits mehrfach in der vorliegenden Untersuchung gezeigt, dass Novalis die Paradoxlogik dieser Gegensatzbehandlung als Doppelstruktur der Begriffe verwirklicht. Dieser Doppelung wollen wir uns im Folgenden aus einer anderen Perspektive nähern, der des Verhältnisses von Analogie und Aneignung; dies vor allem auch, weil uns beide Aspekte bei Nietzsche wiederbegegnen werden.

³⁵⁷ Bollnow, S. 203.

³⁵⁸ NS II, S. 266.

17. Analogie und Aneignung

In einer ersten Näherung kann das Verhältnis von Analogie und Aneignung folgendermaßen beschrieben werden: Im Aneignen, Novalis sagt auch „Vereigenthümlichung“, liegt der unhintergehbare Vollzugsmodus menschlichen Bewusstseins und seines Weltverhältnisses:

Alles ist sein, was in seine Sphäre tritt – denn in diesem Aneignen besteht das Wesen seines Seyns. Zueignung ist die ursprüngliche Thätigkeit seiner Natur/³⁵⁹

Die Analogie der Sphären stiftet zu dieser Aneignung die Gewissheit des Annäherungsmoments:

was vom absoluten Ich gilt, gilt auch vom mittelbaren Ich, nur, *ordine inverso*.³⁶⁰

Seine Gesetze sind unsre – Unsre Seine.³⁶¹

Die Aneignung darf sich demgemäß auf das Absolute bezogen glauben, wenn auch nur *ordine inverso*, was sie einerseits auf Annäherung und Nicht-Zugang reduziert, andererseits aber in diesem Nicht-Zugang allererst begründet. Das ambivalente Gewissheitsmoment der Aneignung entsteht aus der gebrochenen Analogie der Strukturebenen. Sowohl der positive als auch der negative Aspekt der Analogie müssen hier beachtet werden: Was analog ist, ist nicht eins, sondern kann nur gebrochen eins sein als Verbindung Getrennter im Sinne der umgekehrten Einheit, die Novalis fortwährend ins Zentrum seiner Überlegungen stellt. Je nachdem, ob die in Anschlag gebrachte Perspektive synthetisch oder analytisch ausfällt, ob der positive oder negative Aspekt entwickelt wird, zeigt sich entweder die trennende Bedeutung der Analogie oder die verbindende. Novalis bemüht sich nun bekanntlich, beide Aspekte immer zugleich zu denken. Gut sichtbar ist dies an dem frühen Begriffspaar ideal - real, das insofern

³⁵⁹ NS II, S. 274.

³⁶⁰ NS II, S. 128.

³⁶¹ NS II, S. 134.

bedeutsam wird, als Novalis schon zu Beginn der *Fichte-Studien* sagt, dass sich „das Absolute“ dem Wechselverhältnis aus Gefühl und Reflexion aufgrund seiner internen Verfasstheit sowohl zeigt als auch verbirgt und daher „das Ursprünglich Idealreale oder realideale“³⁶² genannt werden kann. Das Verhältnis von Identität und Differenz des Idealen und Realen konstruiert er folgendermaßen:

Im Ich ist das Gefühl ideal und real und so auch die Reflexion.
Gegen einander betrachtet ist das Gefühl ideal und die Reflexion real.
Allein betrachtet ist das Gefühl real und die Reflexion ideal.³⁶³

Aus absoluter Perspektive sind Gefühl und Reflexion verbunden. Aus relativer Perspektive müssen sie getrennt werden und sind nur aus der Rekonstruktion ihres Rollentauschs, ihrer verkehrenden Darstellung für die Reflexion beschreibbar. Dabei zielt die absolute Perspektive als synthetischer Weg auf die immer schon vorhandene Verbindung, aus der sich der positive Aspekt der Analogie ergibt. Die relative Perspektive dagegen bestimmt den analytischen Aspekt, der die Aspekte trennt und somit den negativen Aspekt der Analogie bildet. Der synthetische Weg zielt auf das Absolute, der analytische auf dessen Vollzugsform im Bewusstsein.

Synthetisches Verfahren ist nach der Weise des reinen Ich –
analytisches Verfahren nach der Weise der bloßen Form/³⁶⁴

Auch die von Novalis im *Allgemeinen Brouillon* 1798 formulierte Verbindung von Idealismus und Realismus, die er dort „Experimentalphilosophie“³⁶⁵, „Synkretismus“ oder

³⁶² NS II, S. 114.

³⁶³ NS II, S. 127.

³⁶⁴ NS II, S. 130.

³⁶⁵ NS III, S. 439. Vgl. zum kritischen Idealismus und Realismus als „experimentieren“ auch: NS III, S. 445: „[Fichte und Kant, W.S.] wissen noch nicht mit Leichtigkeit und Mannichfaltigkeit zu experimentieren [...]. Die freye *Generationsmethode* d[er] Wahrheit kann noch sehr erweitert und simplifiziert – überhaupt verbessert werden. Da ist nun diese ächte Experimentirkunst.“ Interessant für den Vergleich von Novalis und Nietzsche ist, dass der Begriff der Experimentalphilosophie bei Nietzsche zu einer der zentralen Kategorien nachmetaphysischen Philosophierens wird. Volker Gerhardt beschreibt seine Bedeutung bei Nietzsche folgendermaßen: „In der Formel von der ‚Experimental-Philosophie‘ ist [...] ein umfassendes Verständnis der Philosophie umrissen, das ihr einen Platz im Zusammenhang der modernen Wissenschaften zuweist. Die in den Naturwissenschaften so erfolgreiche Methode des Experimentierens [...] wird ausdrücklich auf die sogenannte Geisteswissenschaft übertragen. Gerade in

„Synkriticismus“ nennt, basiert auf der bereits in den *Fichte-Studien* gefundenen Analogie, die sich aus der Zugehörigkeit beider Aspekte zum Absoluten ergab.

Der Synkriticismus ist das Höchste. Es giebt einen realen und idealen Kriticismus – dieser wird durch Synkriticismus vereinigt. [...] Die ächte Scheidungslehre ist auch eine ächte Verbindungslehre – eine höhere Analytik und Synthetik zug[eich].³⁶⁶

Frederick Beiser betont zurecht, dass die Analogie von innen und außen ins Zentrum dieses Synkriticismus gehört:

One central thesis of syncriticism is that we understand nature on analogy with ourselves, as if all nature were one great mind. But another basic thesis is just the converse: that we understand ourselves on analogy with nature, as if the self is only a microcosm that reflects the order of nature as a whole.³⁶⁷

Aus Beisers Feststellung wird neben der Verbindung des Analogie-Gedankens mit der Synkriticismus-Idee anschaulich, dass es sich bei der Hardenbergschen Analogie nicht allein um die Analogie relativer Natur und relativen Bewusstseins handelt. Ähnlich wie Bollnow³⁶⁸ und Dick geht auch Beiser davon aus, dass die in der Analogie aufscheinende gebrochene Zusammengehörigkeit ihren Skopus im Absoluten selbst hat.³⁶⁹ (Im Hinblick auf die Kreuzform der Grafiken von Seite 159 bedeutet dies: Die

jenen Jahren entwickeln die hermeneutische Philosophie und der Neukantianismus ihre Konzeption von einer prinzipiellen methodologischen Differenz zwischen Geistes- und Kulturwissenschaften auf der einen und den Naturwissenschaften auf der anderen Seite. Noch bevor diese Trennung die akademische Öffentlichkeit beschäftigt, hat Nietzsche ihr durch seine ‚Experimental-Philosophie‘ eine Absage erteilt.“ Gerhardt, Volker: Nietzsche. München 1995, S. 136. Die von Gerhardt angesprochene Trennung wird mit noch größerer Deutlichkeit bereits bei Novalis durchbrochen. Zu denken ist hier etwa an Hardenbergs Ideen zu einer „Experimentalphysik des Geistes“ (NS III, S. 387). Vgl. hierzu folgende aufschlussreiche Schrift: Daiber, Jürgen: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment. Göttingen 2001.

³⁶⁶ NS III, S. 333.

³⁶⁷ Beiser, Frederick C.: German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801. Cambridge, Massachusetts 2002, S. 427.

³⁶⁸ Bollnow schreibt hierzu: „Es ist keine bloß äußerliche Analogie, sondern die Tiefe der Natur weist auf denselben dunklen Urgrund alles Seins zurück wie die Tiefe der Seele selber.“ Bollnow, S. 189.

³⁶⁹ Dies wird an folgender Stelle besonders deutlich: „Unser Körper ist ein *Theil* der *Welt* – Glied ist besser gesagt: Es drückt schon die *Selbständigkeit*, die Analogie mit dem Ganzen – kurz den Begriff des

Analogie bezeichnet beide Linien der innerhalb des Kreises dargestellten Kreuzform. Nur aufgrund dieser Konstruktion stehen sich nicht nur die Relativa Ich und Natur gegenüber, sondern immer auch das Absolute und das Relative. Anders bliebe es haltlose Spekulation, wenn Novalis sagt: „Gott schafft auf keine andre Art, als wir.“³⁷⁰)

Das Selbst spiegelt daher nicht allein das Gesetz der Natur im Status des bloß Anderen, der verdinglichten Außenwelt, sondern richtet sich „approximando“ auf Natur als das Ganze³⁷¹ („nature as a whole“), das sich erst durch die Einsicht in die ursprüngliche Verflechtung von Selbst und Natur, Eigenem und Anderem annäherungsweise erschließt. Die Beziehung zum alternativlogisch Entgegengesetzten entspricht daher auch innerhalb der Analogie nur der notwendigen Artikulation des Denkens innerhalb Spinozas Denkgesetz „determinatio negatio est“. Diese Negation ist ihrem Gegenstand nach aber, ähnlich wie vielfach in der vorsokratischen Philosophie Begriffe mit Alpha privativum (z.B. ἄπειρον), nicht mehr als alternativlogische Negation zu verstehen.³⁷²

Bereits ganz zu Beginn der *Fichte-Studien* entwickelt Novalis diese dem Analogieverhältnis zugrundeliegende Logik anhand des Aspekts eines nur paradox zu verstehenden Absoluten:

Das reine Ich sehn wir also immer außerhalb [...] Es *ist* in uns und wir sehn es außer uns in Einem und demselben Momente. Seine Gesetze sind unsre – Unsre Seine. Bloß durch die intellectuale Sehkraft werden sie getrennt – und diese Trennung ist Täuschung [...]. Diese Selbsttäuschung verknüpft das Wesen des Ich – oder ist absolut.³⁷³

Durch diese Herleitung der Analogie vollzieht Novalis eine äußerst wichtige Verklammerung: Zunächst wird festgestellt, dass die Trennung der Ebenen als Täuschung bereits am Anfang des Bewusstseins, in der intellektualen Anschauung,

Microcosmus aus. Diesem Gliede muß das Ganze entsprechen. So viel Sinne, so viel Modi des Universums – das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib – Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Elongatur derselben Substanz.“ NS II, S. 651.

³⁷⁰ NS II, S. 378.

³⁷¹ „Natur“ wird von Novalis häufig als absoluter Begriff verwendet: „Zustand und Gegenstand zusammen, wie heißen sie wohl? Welt oder Natur.“ NS II, S. 236.

³⁷² Novalis formuliert diesbezüglich: „Nicht – bezieht sich nur auf die Sphäre der ausgeschlossnen Bestimmbarkeit überhaupt.“ NS II, S. 279.

³⁷³ NS II, S. 134 f.

anzusiedeln ist. Ursprünglich herrscht ein nicht zu differenzierendes Schweben, das von der intellektualen Anschauung jedoch verfehlt wird. Diese Täuschung wird nun aber ihrem Vollzug nach selbst verabsolutiert und erfüllt die Funktion, das Gefüge im Ganzen zu verknüpfen und das zugrundeliegende Schweben auf der Ebene des Bewusstseins als analoges Schweben der Begriffe überhaupt erst zu generieren. So wird verständlich, dass Novalis in der intellektualen Anschauung je nach Verlagerung des Gesichtspunktes beides sehen kann: das negative Wesen der Täuschung ebenso wie den „Schlüssel des Lebens“³⁷⁴. Beide Aspekte gehören zusammen, denn: „Diese Selbsttäuschung verknüpft das Wesen des Ich – oder ist absolut.“

Verknüpfen lassen sich aber nur Getrennte, woraus einmal mehr klar wird, dass es sich um ein adualistisches Verknüpftsein handeln muss, da es im gemeinten Ganzen kein einfaches Getrenntsein geben kann. Auf dieses Verknüpfungsverhältnis kann der Gegensatz von Einheit und Geteiltheit lediglich verweisen. Er muß als Zeichen, als Darstellung innerhalb des Annäherungsgeschehens einer „Scheidungs- und Verbindungslehre“³⁷⁵ verstanden werden und nicht schon als die Sache selbst. Aus diesem Nicht-Zugang zur Sache selbst resultiert nun das relative Schweben der Begriffe und qua Totalität auch der absolute Begriff des Schwebens. Wir hatten oben bereits gesehen, dass der begriffliche Gegensatz, erst wenn er nicht die Sache selbst ist, auf paradoxem Wege mit ihr koinzidieren kann – eine Koinzidenz, die man mit Husserl eine „Deckung in Differenz“³⁷⁶ nennen könnte.

Der Vollzug des Denkens wird durch den Nicht-Zugang freigesetzt und tritt qua Agilität der eigenen Lebensbewegung in die Analogie zum Schweben des Absoluten. Die geistige Bewegung lässt sich im Sinne einer Lebensbewegung als zugehörig zum Ganzen verstehen bzw. versteht sich im Sinne der Transparenz selbst schon in dieser Hinsicht. Der Nicht-Zugang wird in dieser Perspektive positiviert, ohne jedoch das implizite Transzendenzmoment aufzuheben, dem er sich selbst verdankt. Nancy schreibt:

³⁷⁴ NS III, S. 561.

³⁷⁵ NS III, S. 333.

³⁷⁶ Vgl. Husserl, Edmund: *Husserliana XV*. Den Haag, Dordrecht 1950, S. 642.

Wenn der Ursprung in irreduzibler Weise plural ist, [...] dann gewinnt der Nicht-Zugang einen anderen Sinn. Seine Negativität ist nicht die eines Abgrunds.³⁷⁷

Wie bei Novalis bedingen sich Analogie und Aneignung in dieser gebrochenen Positivierung des Nicht-Zugangs gegenseitig: Einerseits verfehlt die Aneignung entsprechend ihrer Logik den Ursprung und generiert so das Bewusstsein des Nicht-Zugangs. Andererseits tritt nun gerade der Nicht-Zugang in Analogie zum omnipräsenten, uns umfassenden Ursprung und erweist sich als ambivalente Realisationsform des Ursprungs am Ort des Menschen. Aus diesem Aspekt gewinnt die Analogie ihr Gewissheits- und Annäherungsmoment. Novalis entwickelt den Begründungszusammenhang aber auch umgekehrt und argumentiert aus entgegengesetzter Perspektive:

Der menschl[iche] Geist kann die äußern Symptome und ihre Compositionen *approximando* nachmachen; er muß also Analogie mit den Bestandtheilen und *Naturkräften* haben.³⁷⁸

Im Nicht-Erreichen („*approximando*“) und doch „nachmachen“ können liegt demgemäß der Grund für die Analogie und die Fortsetzung der Naturkräfte am Ort des Menschen.

Leicht lässt sich dieser Weg weiterverfolgen und als analoges Pendant der Naturkräfte im Bewusstsein die Einbildungskraft verstehen. In der Analogie aus Naturkraft und Einbildungskraft erkennt man dann das gleiche adualistische Verhältnis, das sich uns auch im Bisherigen schon mehrfach gezeigt hat.³⁷⁹ Entweder stehen Naturkraft und Einbildungskraft in Analogie, oder das inverse Verhältnis beider wird gemäß der ursprünglichen Verflechtung von Eigenem und Anderem auf einem der beiden Pole entwickelt, der dann als absoluter Pol ausgearbeitet wird. Bevorzugt ist hier

³⁷⁷ Nancy, S. 35. Mit einer treffenden Pseudo-Etymologie beschreibt Bernhard Waldenfels die Qualität des Ursprungs analog zur Struktur, die Hölderlin im Begriff „Urteil“ als „Ur-Teilung“ verwirklicht sah: „Die Arche, der Anfang und Ursprung dessen, was ich an mir selbst, am eigenen Leib erfahre, liegt weder in mir noch außer mir, sondern als Ur-sprung ist sie in sich selbst gespalten, gebunden an ein Selbst, das sich selbst vorausgeht, weil es aus und in anderem lebt.“ Vgl. Waldenfels: Bruchlinien, S. 206.

³⁷⁸ NS III, S. 426.

³⁷⁹ „Es giebt nur Einbildungskraft – Gefühl und Verstand. Anschauung und Vorstellung sind nur die Namen, die man dem Gefühl und d[er] Einbildungskraft und dem Begriff und d[er] Einbild[ungs]Kraft zusammen giebt.“ NS II, S. 167.

gemäß des Wegs nach innen die Einbildungskraft. Je nach Perspektive entspricht der Vollzug der Einbildungskraft dann einem Ausagieren der Naturkraft am Ort des Menschen oder ist selbst schon diese Naturkraft. Dies letztere allerdings nur, insofern die Einbildungskraft nicht mehr als „Fantasie“ im engeren Sinne einer Subjektkategorie verstanden wird, sondern einer Fremdmachung unterzogen wird, die das bloß subjektive Moment übersteigt und die Einbildungskraft als Eigenschaft, ja sogar als Konstituens des Ganzen hervortreten lässt. Die hier zugrundeliegende Struktur verhält sich analog zu der von uns bereits im Zusammenhang des Anthropomorphismus herausgearbeiteten.

Ebenfalls in diesem Sinne ist zu verstehen, dass für Novalis die intellektuale Anschauung aufgrund ihres immanenten Täuschungsmoments³⁸⁰ „Schlüssel des Lebens“³⁸¹, jedoch nicht einfach das Leben selbst ist. Von einigen Tendenzen abgesehen universalisiert er den Begriff der intellektualen Anschauung nicht, sondern verwendet ihn weitgehend als Subjektkategorie – trotzdem sieht er in ihr ein absolutes Prinzip am Werke, das sich unter der Bedingung menschlichen Bewusstseins als intellektuale Anschauung ausprägt. Dem Leben selbst entspricht die intellektuale Anschauung daher nur insofern, als sie auf ihrer Strukturebene konstitutiv für menschliches Bewusstsein ist und im Ausagieren des absoluten Moments diesem selbst zugehört. Dass sich das Absolute auf den Gegensatz eingelassen hat, bedeutet für Novalis nicht, dass es auch in ihm aufgeht. Die Entäußerung des Absoluten, begriffen als internes Moment des Absoluten selbst, entspricht nicht bruchlos der Erfahrung von Alterität im relativen Gegensatz. Die jeweilige Verschränkung der gleichursprünglich und gleichrangig Entgegengesetzten verdankt sich der souveränen Urheberschaft des Absoluten (Nietzsche spricht im Zusammenhang seiner Philosophie des Werdens daher vom „souveränen Werden“), das als Schweben den Gegensatz begründet, ihm gleichzeitig aber in Form eines nicht einholbaren Überschusses voraus bleibt.

Abermals ist hier an Bollnows Verhältnisbestimmung zwischen innen und außen bzw. Innenwelt und Außenwelt zu erinnern: Einerseits zeigte sich hier die notwendige Gleichrangigkeit und Gleichursprünglichkeit der Gegen-Teile, insofern sie erst gemeinsam das Absolute zur Darstellung bringen konnten. Die Begriffe des Gegensatzes wurden auf ihr jeweiliges Gegenteil hin überschritten. Die Innenwelt zeigte

³⁸⁰ „durch die intellectuale Sehkraft werden sie [die im Grunde zusammengehörigen Sphären, W.S.] getrennt – und diese Trennung ist Täuschung [...]. Diese Selbsttäuschung verknüpft das Wesen des Ich – oder ist absolut“. NS II, S. 134 f.

³⁸¹ NS III, S. 561.

sich als immer schon von einem Außen durchzogene, ebenso wie die Außenwelt als immer schon von einem Innen erschlossene in den Blick kam.

Anders als in dieser Gleichrangigkeit von Innenwelt und Außenwelt wurde die Unterscheidung von innen und außen, wie sie der Formulierung des Wegs nach innen zugrundeliegt, als Privilegierung des innen gegenüber dem außen entwickelt („In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten“³⁸²). Diese Bevorzugung kennzeichnete das Absolute nur auf einem einzelnen Pol, der dem anderen konstitutiv voraus bleibt. Im folgenden Zitat sind nochmals beide Aspekte angesprochen:

Alles Sein, Sein überhaupt ist nichts als Freisein – Schweben zwischen Extremen, die notwendig zu vereinigen und zu trennen sind. Aus diesem Lichtpunkt des Schwebens strömt alle Realität aus – in ihm ist alles enthalten – Objekt und Subjekt sind durch ihn, nicht er durch sie.³⁸³

Die zueinander gleichrangigen Extreme des Gegensatzes, die sowohl zusammengehören als auch getrennt werden müssen, produzieren den Begriff des Schwebens. Aus dem Absoluten gehen Subjekt und Objekt gleichursprünglich und gleichrangig hervor. Nicht gleichrangig und gleichursprünglich stehen sie jedoch zum Schweben selbst, auf dessen innere Verfasstheit sie als gleichursprüngliche aber verweisen. Dass sie nur verweisen können bzw. im Vollzug der unendlichen Annäherung auf die vergegenständlichende Logik der Aneignung angewiesen sind (die zentralen Gesichtspunkte des Nicht-Zugangs), bringt sie gegenüber dem Absoluten als nachgeordnete in den Blick. „Objekt und Subjekt sind durch ihn [den Lichtpunkt des Schwebens, W.S.], nicht er durch sie.“ Wie wir oben bereits gesehen hatten, bedingen sich Hierarchie und Hierarchielosigkeit in diesen Konstrukten gegenseitig.

Auch die Formulierung: „Was die Reflexion *findet*, *scheint* schon *da zu seyn*“³⁸⁴, die vor allem von Manfred Frank und Winfried Menninghaus diametral entgegengesetzt gedeutet wird, lässt sich aus diesem Verhältnis von Gleichursprünglichkeit der Pole des Gegensatzes versus Nachordnung des Gegensatzdenkens gegenüber dem Absoluten auflösen. Frank betont in seiner Deutung des Satzes, dass das „scheint“ in der zitierten Formulierung keine Restriktion der Aussage bedeute, sondern nur anzeige, dass die Reflexion in jeder Hinsicht erfordert werde, um „mir epistemischen Zugang zu dem zu

³⁸² NS II, S. 418.

³⁸³ NS II, S. 266.

³⁸⁴ NS II, S. 112.

verschaffen, was an sich vor aller Reflexion ist“³⁸⁵. Dies entspricht vollständig Novalis' Formulierung „Objekt und Subjekt sind durch ihn [den Lichtpunkt des Schwebens, W.S.], nicht er durch sie.“ Auch hier gibt es ein Gefälle zwischen dem Absoluten und dem Relativen, das die Alterität des Absoluten zum Ausdruck bringt.

Menninghaus kritisiert diese Interpretation des Reflexionsbegriffs und unterstellt Frank, er unterschlage das „scheint“ und lese die Formulierung als „plane Ist-Aussage“³⁸⁶. Nach Menninghaus entspricht das Absolute nichts anderem als seiner Entäußerung in den Gegensatz.

Die Differenz der beiden Positionen liegt in der Differenz zweier Reflexionsbegriffe. Franks Reflexionsbegriff versteht die Reflexion enger terminologisch als Ausdruck des urgeteilten Bewusstseins, das den ihm vorauslaufenden Zusammenhang absoluter Wirklichkeit verfehlt, sich in diesem Verfehlen aber als zeitliches Bewusstsein überhaupt erst realisiert. Menninghaus dagegen zielt auf eine Universalisierung des Reflexionsbegriffs, die er konsequent aus der Gleichursprünglichkeit der Entgegengesetzten entwickelt. Er betont, die Reflexion löse gerade in ihrer Performanz die Gebrochenheit und den differentiellen Aufschub des Absoluten selbst vollgültig ein und erweise sich daher nach der Verabschiedung eines hinter der Reflexion wirksamen absoluten Einheitsgrundes selber schon als der universelle Zusammenhang. Die Reflexion gehöre nicht nur gebrochen ins Absolute (wie unsere Untersuchung dies zeigen möchte), sondern das Absolute gehe in seiner gegensätzlichen Entäußerung vollständig auf. Wir hatten oben bereits gezeigt, dass er für diese These einen nicht geringen Teil des Textbestandes als nicht integrierbar ausklammern muss.

Franks Deutung ist schon insofern eher zuzustimmen, als Novalis an dieser frühen Stelle noch keinen universalisierten Begriff von Reflexion im Auge hat. Wenn er 1798 in den *Logologischen Fragmenten* von „lebendiger Reflexion“ spricht, mag sich der Gesichtspunkt verschoben haben. In seinen späteren Schriften verfährt Novalis mit dem Begriff der Reflexion ähnlich frei wie mit anderen philosophischen Zentralbegriffen: Sie werden vom Stand ihrer ursprünglichen terminologischen Bedeutung aus in die experimentalphilosophische Perspektive eines absoluten Begriffs transformiert. Freilich wird nicht das Zeichen selbst verabsolutiert, sondern das sich unter diesem Gesichtspunkt zeigende Signifikat.

³⁸⁵ Frank: *Unendliche Annäherung*, S. 809.

³⁸⁶ Menninghaus, S. 273.

Vor allem der Begriff der Sprache (als strukturanaloges Pendant der Reflexion) ist hier ein gutes Beispiel: Wesentlich augenfälliger als die Reflexion wird die Sprache von Novalis sowohl relativ als auch absolut entwickelt: Einerseits muss Sprache immer hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, insofern die Anwesenheit des Zeichens die zwangsläufige Abwesenheit des Gemeinten anzeigt, andererseits wird sie in einer experimentellen Perspektive selbst verabsolutiert zum lebendigen, dynamischen, die außermenschliche Natur miteinschließenden Vollzug des Ganzen:

„Der Mensch spricht nicht allein – auch das Universum spricht - alles spricht – unendliche Sprachen.“³⁸⁷

Hier darauf zu insistieren, dass Novalis in dieser Formulierung sich nicht am Absoluten abarbeite, sondern nur an einem höchstmöglichen Wissen – die Benutzung des Begriffs „alles“ hier also nicht absolut sondern relativ zu verstehen sei, liefe ins Leere und würde einseitig die Transzendenz des Absoluten bei Novalis hypostasieren.

Auch wenn die Formulierung „alles spricht“ den Entzug des Absoluten nicht hintergehen kann und natürlich nur als Spielform eines höchstmöglichen Wissens verstanden werden muss, so liegt die Pointe des Ausdrucks dennoch darin, dass sich ein höchstmögliches Wissen erst aus dem geistigen Abarbeiten am Absoluten als regulativer Idee ergibt. Die unendliche Annäherung entsteht aus der Orientierung am Absoluten und nicht aus der Orientierung an der unendlichen Annäherung. Wenn Novalis sagt „Alles spricht“, so hat er mit dem Begriff „Alles“ durchaus das Absolute im Auge, das in einer experimentellen Perspektive erschlossen werden soll. Die Perspektive entsteht, indem ein bestimmter Phänomenbereich, hier die Sprache, sukzessive als Entäußerung des Absoluten gedeutet wird.

Natürlich bleibt die Legitimation für eine solche Verwendung der Begriffe notwendig ambivalent, da sie sich aus der Analogie der Ebenen speist und nicht aus einer Identität – gerade dies lässt die Verwendung des Begriffs experimentalphilosophisch werden. Der Fokus solcher Formulierungen liegt daher nicht mehr in einer Erkenntnis, sondern vielmehr in einem ahndenden Verstehen. Der im Experiment in Anschlag gebrachte Phänomenbereich entspricht eher dem heuristischen Anfangsmoment eines hermeneutischen Zirkels als einem Experiment im Sinne wissenschaftlicher Überprüfbarkeit.

³⁸⁷ NS III, S. 267 f.

Diese experimentalphilosophische Perspektive ist für den Satz: „Was die Reflexion *findet, scheint schon da zu seyn*“, von dem wir ausgegangen waren, sicher noch nicht in Anschlag zu bringen, da hier die Reflexion nicht in heuristischem oder experimentellem Sinn als Medium des Absoluten vorgestellt wird. Der Gleichursprünglichkeit der Gegensätze im reflexiven Denken geht hier durchaus ein Sein voraus, dem sich die Reflexion verdankt und das ihr „gegeben“ werden muss, das sich aber selbst nicht der Reflexion verdankt.

Wir werden der Struktur bei Nietzsche wiederbegegnen, da auch Nietzsche davon ausgeht, es sei nicht sinnvoll, das Ganze als Sprache oder Reflexion zu beschreiben. Sprache und Reflexion als Instrumente der Feststellung, des Glaubens an ein beharrliches Sein, verdanken sich in Nietzsches Denken einer strukturellen Selbsttäuschung und gehen als solche aus dem souveränen Werden hervor – dieses umgekehrt aber nicht bzw. nicht vollständig aus Sprache und Reflexion.

Je mehr Nietzsche jedoch eine experimentelle Bestimmung der Wirklichkeit versucht, desto mehr zeigt sich ihm, dass von einer analogischen, nur durch den Widerspruch beschreibbaren Beziehung des Menschlichen und des Außer-Menschlichen, gar nicht abzusehen ist. Sprache und Reflexion verwirklichen so gesehen als Instrumente der Täuschung den Glauben an ein beharrliches Sein, ein Glaube der sich sukzessive als Struktur und Motiv des gleichursprünglichen Verhältnisses von Sein und Werden im ganzen herausstellt und von Nietzsche konsequenterweise bereits im Protoplasma angenommen wird – gewissermaßen als Keimzelle oder Vorform der Täuschung des reflexiven Bewusstseins.

Das souveräne Werden selbst wäre verfehlt, wenn man es als alternativlogisches Gegenteil des sich in Sprache und Reflexion zur Geltung bringenden Glaubens an ein beharrliches Sein begriffe. Das, worüber sich Sprache und Reflexion in ihrem Selbstverständnis täuschen, muss sich zugleich in diesem Täuschen verwirklichen, da sich sonst ein Dualismus im Sinne einer metaphysischen Hinterwelt ergeben würde, den es für Nietzsche gerade zu vermeiden gilt.

Bei Novalis hatten wir in genauer Entsprechung gesehen, dass das außen die Wahrheit des innen notwendig verfehlen muss, weswegen der geheimnisvolle Weg (zunächst) nach innen ging und nicht nach außen. Als Keimzelle des innen, als Ursprung des eigenen Seins entpuppte sich jedoch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und Verflochtenheit von Innenwelt und Außenwelt.

Am hermeneutischen Beispiel der Textinterpretation lässt sich die Struktur des hier angesprochenen Zusammenhangs nochmals aus anderer Perspektive plausibel machen: Gesteht man zu, dass sich selbst der Produktionsprozess eines Textes noch als gebunden an Interpretation erweist, stehen sich Text und Interpretation (ebenso wie Wort und Sache) gleichrangig gegenüber. Sie gehen als solche allererst auseinander hervor. Der im Verstehensvollzug eines Textes sich ausspielende Sinnüberschuss kann zwar von der Interpretation niemals eingeholt werden, kommt aber andererseits durch ein Interpretieren überhaupt erst in den Blick und lässt sich gar nicht außerhalb von Interpretation fassen. Nun entspricht Interpretieren immer einem Interpretieren von etwas – die Vorstellung eines Interpretierens ohne Gegenstand wäre unsinnig. Einerseits erweist sich also der Gegenstand (etwas) als immer schon interpretiert (als etwas), andererseits ist die Interpretation umgekehrt immer schon Interpretation eines Gegenstands im Sinne der Aneignung eines Zugrundeliegenden. Aus diesen beiden Aspekten resultiert die Gleichrangigkeit und Gleichursprünglichkeit der Entgegengesetzten.

Diese Gleichrangigkeit und Gleichursprünglichkeit gerät jedoch immer dort an ihre Grenzen, wo nicht mehr zwischen Text und Interpretation, sondern zwischen einem bestimmten Text und einer bestimmten, womöglich schriftlich ausgearbeiteten Interpretation unterschieden werden muss. Beispielsweise ist also die Dichtung Paul Celans nicht außerhalb eines interpretativen Zugriffs rezipierbar. Sie ist aber sehr wohl außerhalb von Hans-Georg Gadamer's Interpretation „Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan“ rezipierbar, selbst wenn sich spezifische Aspekte des Textes nur hier erschließen.

III. Werden und Schweben als „Mater aller Realität“ und als „Realität selbst“ (Nietzsche mit Novalis)

1. Vorbemerkung

Das bei der Interpretation der Hardenbergschen Fragmente Erarbeitete soll im Folgenden fruchtbar gemacht werden für ein Verständnis von Nietzsches Philosophie, das sich jenseits der gängigen Klischees, die über Nietzsche im Umlauf sind, in erster Linie für seine Philosophie, für die epistemologischen und ontologischen Argumente sowie für den spezifischen Aspekt einer adualistischen bzw. disjunktionlogischen Denkweise interessiert. Ausschließlich unter diesen Gesichtspunkten sollen Gemeinsamkeiten zum philosophischen Werk Friedrich von Hardenbergs herausgearbeitet werden.

Diese Gemeinsamkeiten müssen selbst in einem so eingeschränkten Themenfeld einem geradezu unentwirrbaren Geflecht historischer, systematischer und semantischer Vereinnahmungen der Wirkungsgeschichte abgerungen werden. Manche Differenzen zwischen den Denkern erweisen sich dabei als scheinbare Differenzen. Dies gilt für beide gleichermaßen, so dass hier nicht zwanghaft Nietzsche zum Romantiker werden bzw. Novalis als Denker „auf der Spitze der Modernität“³⁸⁸ erhalten muss. Die Gemeinsamkeiten im Hinblick auf ein disjunktionlogisches Gegensatzdenken bringt beide als Vertreter eines spezifischen Denktypus in den Blick, der im Abendland bereits bei Heraklit und Parmenides anzutreffen ist, sich durch die gesamte Philosophiegeschichte hindurchzieht und deren Pointe man verpasst, wenn man sich von Epochenzugehörigkeiten den Blick verstellen lässt auf eng miteinander verwandte Denkfiguren.

Im Bezug auf Hardenbergs Philosophie wird schnell klar, dass das Klischee vom weltfernen, jenseitsorientierten Romantiker, zu dessen Archetyp Novalis gerade

³⁸⁸ Begriff nach Karl Löwith. Vgl. Löwith, Karl: Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Dritte Auflage, Hamburg 1978, S. 113 ff.

aufgrund seines frühen Todes so gut stilisierbar war, nicht taugen kann. Weiter ist fraglich, ob Nietzsches Romantik-Bild als Folie einer Bestimmung seines Verhältnisses zur philosophischen Frühromantik trägt. Es muss daher im Einzelfall einer Problemstellung unterschieden werden, ob sich eine strukturelle Differenz aus der Sache ergibt oder ob die Differenz aus Nietzsches expliziter Bewertung resultiert, da er bekanntlich gerne mit Verzerrungen und Überzeichnungen arbeitet. Nicht selten entspricht Nietzsches Umgang mit Protagonisten der Philosophiegeschichte einem künstlichen Polarisieren von Positionen unter bewusster Nichtbeachtung des Gesamtspektrums eines Werkes oder einer Person.³⁸⁹ Ralph-Rainer Wuthenow beschreibt Nietzsche als Leser folgendermaßen:

Nietzsche verzeichnet, bewußt oder unbewußt, Gestalten und Vorgänge in dem von ihm gesehenen oder besser: gewünschten Sinne. Auch als Leser also huldigt er einem uneingestandenem Perspektivismus.³⁹⁰

Für Textstellen, an denen sich Nietzsche mit der Romantik auseinandersetzt, gilt dies im besonderen. Romantik steht hier fast ausschließlich für Rückwärtsgerichtetheit, Jenseitsorientierung und eine sich im Zuge der Besinnung auf christlich-mittelalterliche Werte einstellende Leibfeindlichkeit. Diese Aspekte werden von Nietzsche sehr schemenhaft gebraucht, um den eigenen Standpunkt davon umso deutlicher abzuheben. Interessant ist eine Stelle, an der ihm diese Schematisierung jedoch eigenartig ambivalent gerät. Es ist das vierte seiner „fünf Neins“ – ein Abschnitt, in dem er seinen „Kampf gegen die Romantik“ programmatisch ausspricht. Die Beschreibung des abgelehnten Typus erinnert nun aber ansatzweise auch an sein eigenes Programm.

Mein Kampf gegen die *Romantik*, in der christliche Ideale und Ideale Rousseaus zusammenkommen, zugleich aber mit einer Sehnsucht nach den *alten Zeiten* der priesterlich-aristokratischen Cultur, nach

³⁸⁹ Vielleicht anschaulichstes Beispiel hierfür ist die Philosophie Platons, von der sich Nietzsche in unterschiedlicher Akzentuierung, dennoch aber fortwährend absetzt, ohne dabei zu kennzeichnen, für welche eigenen Konzeptionen die platonischen Dialoge Pate gestanden haben. Günter Figal weist darauf hin, dass Nietzsches Betitelung der eigenen Philosophie als „umgedrehter Platonismus“ (KSA 7, S. 199, (N 1870/71, 7[156].)) auch so gelesen werden kann, dass sich Nietzsche nach wie vor im Horizont Platons bewegt, wenn auch umgekehrt. Ebenso ließen sich die philosophischen Lehrerfiguren Sokrates und Zarathustra parallelisieren. Vgl. Figal, Günter: Nietzsche, S. 103 ff.

³⁹⁰ Wuthenow, Ralph-Rainer: Nietzsche als Leser. Drei Essays. Frankfurt am Main 1992, S. 63.

virtù, nach dem „starken Menschen“ — etwas äußerst Hybrides; eine falsche und nachgemachte Art *stärkeren* Menschentums, welches die extremen Zustände überhaupt schätzt und in ihnen das Symptom der Stärke sieht („Cultus der Leidenschaft“) – das Verlangen nach stärkeren Menschen, extremen Zuständen [...].³⁹¹

„Das Verlangen nach stärkeren Menschen, extremen Zuständen“ stellt den Interpreten unmittelbar vor die Aufgabe, wie Nietzsches eigene Suche nach dem stärkeren Menschen und den extremen Zuständen davon abzuheben ist. Im Vergleich mit entscheidenden Passagen der Hardenbergschen Philosophie wird sich zeigen, dass das Symptom der Stärke von Nietzsche strukturell gar nicht grundsätzlich anders gedacht wird als von Novalis³⁹², wenngleich der Gedanke in anderem Gestus erscheint. Beide zielen auf einen Vollzugssinn, dessen Austrag erst dort in ein reifes und dementsprechend „starkes“ Stadium eintritt, wo vom Individuum die radikale Transparenz gegenüber einer bloßen Binnenstabilität des eigenen Seins eingelöst wird. In dieser Körper und Geist gleichermaßen berührenden Transparenz liegt das einzige dem Menschen noch verfügbare Steigerungsmoment gegenüber einem per se nicht-steigerbaren Werden bzw. Schweben. Alles andere bleibt Illusion und kann als Selbst- und Weltverständnis nicht mehr tragen.

Nietzsche richtet sich in seiner Ablehnung der Romantik nicht dezidiert gegen Novalis; womöglich war dieser ihm noch in positiver Erinnerung durch die Lektüre der philosophischen Fragmente, die er als fünfzehnjähriger mit Interesse betrieben hat. Er notiert sich im August 1859: „Den Nachmittag laß ich gewöhnlich in des Onkels Bibliothek; ich fand da Novalis (dessen philosophische Gedanken mich interessirten).“³⁹³ Bei seinem „Kampf gegen die Romantik“ mag er vielleicht gar nicht an Novalis gedacht haben, sondern vielleicht eher an den Katholizismus des späten

³⁹¹ KSA 12, S. 454, (N 1887, 10[2]).

³⁹² Novalis beschreibt die Einsicht in die ursprüngliche Verflechtung von Innenwelt und Außenwelt als Zustand von „freudigstem Machtgefühl“: Wird das Spiel von Innerem und Äußerem nicht gestört, sondern dem Menschen in einer Art Zugleich-gewahren transparent, „gewinnen beide Wahrnehmungen: die Außenwelt wird durchsichtig, und die Innenwelt mannichfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwey Welten in der vollkommensten Freiheit und dem freudigsten Machtgefühl.“ NS I, S. 97.

³⁹³ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Zweiter Band. Berlin, New York 2000, S. 130. Nietzsche bezeugt seine Novalis-Rezeption in Aufzeichnungen vom August 1859, die mit „Aus den Hundstagsferien“ überschrieben sind. Vgl. hierzu auch: Krell, David Farrell: Infectious Nietzsche. Bloomington, Indiana 1996, S. 188.

Friedrich Schlegel oder an die Heidelberger Romantik um Brentano und Arnim und darüber hinaus an die „sogenannte Romantik der ‚dreißiger und vierziger Jahre‘, genauer gesprochen der Bewegung des Jungen Deutschland“³⁹⁴ – insofern er überhaupt die deutsche literarische Romantik im Auge hatte. Die Frage kann und muss im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht geklärt werden.

Was Nietzsches Romantikbegriff im ganzen anbetrifft, geht dieser zumeist über die deutsche Frühromantik hinweg und begreift Romantik ganz allgemein als einen geistesgeschichtlichen Typus, der sich primär als Sehnsucht nach dem Vergangenen zur Geltung bringt. Der Grundzug aller Romantik liegt für Nietzsche primär in der rückwärtsgewandten Blickrichtung, darüberhinaus unterstellt er der Romantik aber auch, die tatsächliche Möglichkeit einer solchen Umkehrung kultureller Entwicklungsprozesse angenommen zu haben

Was man früher nicht wußte, eine *Rückbildung* ist nicht *möglich*. [...] Die ganze Romantik [...] ist darin falsch, daß sie rückbilden für möglich hält.³⁹⁵

An Hardenbergs philosophischen Fragmenten findet ein solches Romantik-Bild sicher keine Stütze und es ist eher unwahrscheinlich, dass Nietzsche bei solchen Sätzen Novalis als Philosoph im Auge hatte. Bezüglich Nietzsches Verhältnis zur Jenaer Frühromantik schreibt Ernst Behler:

Ich bin [...] der Auffassung, daß er [Nietzsche, W.S.] die Frühromantiker gar nicht mit dem Schmähwort Romantik bezeichnet hat, daß diese frühe Sonderform der deutschen Romantik in Nietzsches Bild der Romantik eigentlich nicht einbegriffen war, ja aus seinem besonderen Blickwinkel überhaupt nicht in diesen Rahmen paßte.³⁹⁶

³⁹⁴ Behler, Ernst: Nietzsche und die frühromantische Schule. In: Nietzsche-Studien 7, 1978, S. 59-87, S. 59.

³⁹⁵ KSA 13, S. 463, (N 1888, 15[97]).

³⁹⁶ Behler: Frühromantische Schule, S. 65. Behlers Parallelisierung von Novalis und Nietzsche basiert auf der Herausarbeitung eines Gegensatzdenkens, das bei beiden nicht in einer Synthese aufgehoben werden, sondern „Stachel für die Bewegung des Geistes“ bleiben soll. Behlers Grundansatz harmoniert daher mit unserem eigenen. Er äußert sich jedoch vorwiegend über die Frühromantik im ganzen und sieht die Parallele zu Nietzsche stärker bei Friedrich Schlegel als bei Novalis. Wie Walter Benjamin orientiert er sich dabei vorwiegend an der Figur „unendlicher Reflexion“ und weniger an der paradoxlogischen Konstellation, die sich aus der Beziehung von Absolutem und Relativem ergibt. Behler kommt zu

Wie steht Nietzsche nun aber abgesehen von der frühen Erwähnung in den Jugendschriften zu Novalis selbst? Er erwähnt ihn in den von ihm veröffentlichten Schriften nur an einer einzigen Stelle in *Menschliches, Allzumenschliches I*. Darüberhinaus finden sich noch zwei Erwähnungen im Nachlass. Auffällig ist, dass die Erwähnung in *Menschliches, Allzumenschliches* positiv ist, während die beiden anderen, eher in marginalen Kontexten erscheinenden, negativ ausfallen. Die beiden negativen beziehen sich auf Hardenbergs Kritik an Goethe und seinem Roman Wilhelm Meister – eine Kritik, welche Nietzsche als typischen „Haß der Kranken gegen die Vollkommenen“³⁹⁷ verbucht. Dass die Stellung Hardenbergs zu Goethe ambivalenter war, als dies in Nietzsches kurzer Erwähnung erscheint, versteht sich beinahe von selbst. Man lese nur Hardenbergs Tagebücher zur Zeit seiner Wilhelm Meister-Lektüre und der Vorwurf des Hasses lässt sich in dieser Pauschalität nicht mehr aufrechterhalten.

Interessanter als die beiden negativen Erwähnungen ist daher die eine positive. Nietzsche bringt in dieser Passage Novalis als jemanden in den Blick, der den Zusammenhang von Heiligkeit und Leiblichkeit im Hinblick auf die latent wirksame Affektnatur verstanden hat. Nietzsche schreibt:

Bald übt der Heilige jenen Trotz gegen sich selbst, der ein naher Verwandter der Herrschsucht ist und auch dem Einsamsten noch das Gefühl der Macht giebt; [...] und zuletzt: wenn es ihn gar nach

folgendem Schluss: „Ich habe [...] darzustellen versucht, daß Schlegel und Novalis mit dieser Kunst der Reflexion eine Vision gehabt haben, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Nietzsche in die Tat umgesetzt wurde [...]“. Bei Behler findet sich aber auch eine Abgrenzung Nietzsches von der Frühromantik, die jedoch nur wenig überzeugt: „Die Pole, zwischen denen Nietzsches Denken alternierte, waren nicht mehr der romantische Dualismus von Enthusiasmus und Skepsis, sondern der intensivierte Gegensatz von Vitalität und Dekadenz.“ Behler: Frühromantische Schule, S. 83. Dekadenz ist sicher keine frühromantische Erscheinung – umgekehrt gehören aber Enthusiasmus und Skepsis zentral zum Denken Nietzsches. Weiter spricht Behler Nietzsches Philosophie das Moment der unendlichen Annäherung ab: „Will man die Welt schon als im Flusse und als etwas werdendes denken, dann für Nietzsche nur, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ›Wahrheit‹.“ Behler: Frühromantische Schule, S. 85. (unter Verwendung von KSA 12, S. 114, (N 1885/86, 2[108]).) Tatsächlich gibt es innerhalb der ausschließlichen Verwendung des alten Wahrheitsbegriffs für Nietzsche keine Annäherung. Die Einverleibung der Wahrheit des Werdens jedoch denkt Nietzsche als sukzessive und unendliche Annäherung von Sein und Werden.

³⁹⁷ KSA 13, S. 496, (N 1888, 16[37]).

Visionen, Gesprächen mit Todten oder göttlichen Wesen gelüftet, so ist es im Grunde eine seltene Art von Wollust, welche er begehrt, aber vielleicht jene Wollust, in der alle anderen in einen Knoten zusammengeschlungen sind. Novalis, eine der Autoritäten in Fragen der Heiligkeit durch Erfahrung und Instinct, spricht das ganze Geheimniss einmal mit naiver Freude aus: „Es ist wunderbar genug, dass nicht längst die Association von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz gemacht hat.“³⁹⁸

Das Interessante an dieser Passage ist nicht nur, dass Nietzsche Novalis zugesteht, die spezifische Körper-Geist-Beziehung von Wollust, Religion und Heiligkeit erfasst zu haben, sondern dass es Nietzsche hierbei um die gleiche Pointe geht wie Novalis: In der Aufdeckung des affekthaften und leiblichen Untergrunds des Religiösen zeigt sich zugleich die „innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz“ der Menschen, Nietzsche sagt: der „Knoten“, in den sie „zusammengeschlungen sind“. Ist das scheinbar rein Religiöse erst auf seine affektgeleitete und leibliche Dimension hin geöffnet worden, eröffnet sich zugleich der Blick in den universellen Zusammenhang, der die Individuen verbindet.

Bereits ausgehend von diesem Zitat lässt sich das Vorurteil von der christlich-mittelalterlich geschulten Leibfeindlichkeit der Romantik zumindest auf Novalis nicht mehr anwenden. Novalis geht es wie Nietzsche um eine spezifische Form der Zusammengehörigkeit von Geist und Körper. Anders als Nietzsche artikuliert Novalis diesen Gedanken jedoch nicht im Gestus polemischer Umkehrung. Nietzsches Formulierungen kehren die natürliche Einstellung oftmals zunächst um und bringen das Geistige gegenüber der bestimmenden Leiblichkeit entweder als epiphänomenal in den

³⁹⁸ KSA 2, S. 138, (MA I, 3, 142). Nietzsche zitiert: NS III, S. 568. Judith Norman deutet im Zuge ihrer Abweisung einer Vorläuferschaft der Frühromantik für Nietzsche diese Stelle als negative Bewertung Nietzsches. Die Formulierung „mit naiver Freude“ versteht sie folgendermaßen: „He [Nietzsche] called [...] Novalis naive in *Human, All Too Human* (142). Nietzsche believes that thinkers (like the romantics) are immature because they represent a naive phase of the will to truth; [...] Nietzsche is more mature because he has reached the stage where the will to truth overcomes itself, and so he finds it more interesting to pose the question: why not untruth instead?“ Norman, Judith: Nietzsche and Early Romanticism. In: *Journal of the history of Ideas* 63, 3, 2002, S. 501-519, S. 515. Diese Analyse verfehlt ihr Ziel in mehrfacher Hinsicht. Einerseits nennt Nietzsche nicht Novalis naiv, sondern beschreibt den Gestus des Textes durch die Formulierung „mit naiver Freude“. Weiter muss betont werden, dass auch Novalis schon die Verflechtung von Schein und Wahrheit mehrfach durchdekliniert, jedoch ebenso wie Nietzsche später nicht bei einer einfachen Umkehrung von Wahrheit in Schein stehenbleibt. Vielmehr leisten beide eine paradoxlogische Bestimmung des Für-wahr-haltens von Aneignung und Interpretation.

Blick oder der Geist erscheint als reduzierbar auf Leibliches. Diese Ergebnisse der Umkehrung werden jedoch aufgrund der darin fortwirkenden Alternativlogik im Verlauf der weiteren Ausdifferenzierung des Geist-Körper-Verhältnisses aufgegeben zugunsten einer komplexeren Konstellation von Geist und Körper, die Nietzsche analog zum adualistischen Verhältnis von Sein und Werden entwirft. Wie bei Novalis ergibt sich nach dem Durchgang durch die polemische Umkehrung ein Geist-Körper-Verhältnis, das nicht mehr eindeutig als monistisch oder dualistisch gefasst werden kann.

Nicht selten aber entstanden gerade aus den polemischen Umkehrungen die verzerrten Klischeebilder von Nietzsches Philosophie. Sein spezifisches Verfahren, etwas als Täuschung zu entlarven, ist nur dort vollständig, wo zugleich deutlich wird, wie Nietzsche das Täuschen selbst mit der Wirklichkeit verklammert. Viele Vorurteile und Missverständnisse der Philosophie Nietzsches rühren daher, dass nur die kritischen Aspekte rezipiert wurden und dementsprechend die polemischen Umkehrungen schon für das Endprodukt gehalten wurden. Auf diese Struktur wird noch zurückzukommen sein.

Auch bei Novalis sind die Vorverständnisse nicht nur Ermöglichungsbedingungen des Verstehens, sondern verhindern vielfach einen freien, unverstellten Zugang zum philosophischen Werk. Im Vergleich zu Nietzsche sind es jedoch völlig andere Aspekte, die die Wirkungsgeschichte bestimmt haben. Einerseits ist es bei Novalis die Epochenzugehörigkeit, die einen freien Zugang zu seiner Philosophie erschwert hat, andererseits seine Stellung zum subjektiven Idealismus Fichtes. Die leitende Interpretationsfigur in philosophischer Hinsicht war dabei, dass Novalis die im Fichteschen Ich angelegte reflexive Verfügbarkeit des Absoluten in den Bereich des Irreflexiven und Ästhetischen ausgedehnt habe. Dieses Bild verfehlt Novalis fast vollständig, da gerade in der problematischen Stellung zum Absoluten das wesentliche Motiv seiner Philosophie liegt. Das neuere Novalis-Bild überwindet das Klischee und bewegt sich im Spannungsfeld von Immanenz- und Transzendenzdeutung, wobei jedoch, wie wir gezeigt haben, das hier entstehende logische Problem allzumeist nicht als konstitutiv gelesen wird, sondern vielmehr einseitig auf dem Nenner der Immanenz oder der Transzendenz verrechnet wird. Vermieden wird eine solche Einseitigkeit überall dort, wo Immanenz und Transzendenz bei Novalis als ursprüngliche Zusammengehörigkeit Getrennter zur Geltung kommen. Eine frühe Darstellung dieser

Zusammengehörigkeit konnten wir bei Otto-Friedrich Bollnow finden, dessen vierfaches Schema den Weg der hier vorgelegten Novalis-Interpretation geleitet hat.

Auch bei Nietzsche erarbeitet die Forschungsliteratur inzwischen häufig die Basiskonstellation dessen, was in disjunktionslogischer Hinsicht weitergedacht werden kann. Im folgenden dritten Teil der vorliegenden Untersuchung soll dieser disjunktionslogische Aspekt bei Nietzsche gezeigt und mit den entsprechenden Gesichtspunkten der Hardenbergschen Philosophie parallelisiert werden. Für diese Engführung der Werke werden auch weiterhin Textabschnitte von Novalis einfließen, sofern diese für den Zusammenhang wichtig sind. Das folgende Kapitel ist daher nicht ausschließlich als Kapitel zu Nietzsche zu verstehen, sondern soll in erster Linie der Darstellung analoger Motive im Gegensatzdenken beider Philosophien dienen.

2. *Immanente Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit und Gegensätzlichkeit des Logischen*

Dass Nietzsche bereits ab der Tragödienschrift ein für sein gesamtes Werk bestimmendes Gegensatzdenken entwickelt, das sich deutlich schon als logisches Motiv im Sinne einer Disjunktionslogik erweist, ist in der Forschungsliteratur zumeist unterbestimmt geblieben.³⁹⁹ Wie bereits erwähnt, finden sich jedoch häufig Vorformen und Ansätze für eine disjunktionslogische Deutung. Immer wieder wird in der Forschungsliteratur die strukturelle Grundkonstellation von Nietzsches Denken von zwei unterschiedlichen Aspekten des Gegensatzdenkens her bestimmt, ohne jedoch den Schluss daraus zu ziehen, dass es sich auch in spezifisch logischer Hinsicht um zwei unterschiedlich konstruierte Typen von Gegensatz handeln könnte.

Prominente Beispiele für eine solche Herangehensweise finden sich z.B. in den verdienstvollen Studien Wolfgang Müller-Lauters, denen die vorliegende Untersuchung trotz des Fehlens einer ausformulierten disjunktionslogischen These viel verdankt und die unsere Interpretation beim Verständnis der Grundbegriffe „Werden“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkehr“ noch einige Male leiten wird. Müller-Lauter arbeitet schon 1971 in seinem Buch *Nietzsche – Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* eine Grundstruktur heraus, die in dieser Konstellation auch als Grundstruktur des disjunktionslogischen Ansatzes gelten kann. Er stellt den

³⁹⁹ Ausnahmen bilden vor allem die entsprechenden Arbeiten Friedrich Kümmels. Kümmel schreibt paradigmatisch zum disjunktionslogischen Motiv bei Nietzsche: „Das deutlich empfundene Ungenügen der aristotelischen Logik für die Ausarbeitung derartiger, mehrseitiger Sachlagen und Grundbeziehungen sensibilisiert Nietzsche für komplexere Formen von Logik, ohne deren ansatzweise Kenntnis er gar nicht von einer ‚Duplizität‘ des Apollinischen und Dionysischen hätte reden können [...]“. Kümmel, Friedrich: Besprechungsaufsatz zu Ki-Sun Kim: Mythos und Tragödie. Anamnetische Betrachtungen zu Nietzsches Geburt der Tragödie. Würzburg 1999. Veröffentlicht auf Friedrich Kümmels Internetseite: www.friedrich-kuemmel.de. Im Text S. 9. An Kümmels Disjunktionslogik anknüpfende Analysen finden sich weiter bei: Dries, Manuel: *The Paradigm of Becoming. A Genealogy of Nihilism and Becoming from Antiquity to Nietzsche*. University of Cambridge Diss. 2006. / Dier, Oliver: *Die Verwandlung der Wiederkunft*. In: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), S. 133-174. Ausdrücklich von einer „Logik“ im positiven Sinn spricht auch Zupančič, Alenka: *The Shortest Shadow. Nietzsches Philosophy of the two*. Cambridge, Mass., London 2003, S. 18.

Gegensätzen der Logik die „immanente Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit“ gegenüber:

Dem genaueren Zusehen zeigt sich [...], daß Nietzsche allein jede *als absolut* verstandene Gegensätzlichkeit bestreitet, in der für sich bestehende, in sich beruhende Seiende unvermittelt einander gegenüberstehen sollen. Wohl aber behauptet er eine immanente Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit.⁴⁰⁰

Nietzsche nimmt [...] die Gegensätzlichkeit, die ihm zufolge dem Wirklichen selbst zukommt, in Schutz gegen die Ansprüche der Logik. Dabei steht ihm [...] vor Augen, daß aus dem logischen Postulat der Widerspruchslosigkeit nun selber eine freilich nur scheinbare Gegensätzlichkeit erwächst, die jedoch den wirklichen Gegensatzcharakter des Lebens verschleiert.⁴⁰¹

In diesen beiden Abschnitten finden sich einige zentrale Gedanken, die uns bereits bei Novalis beschäftigt haben und die in verblüffend analoger Struktur nun bei Nietzsche wiederkehren. Müller-Lauter spricht von zwei Gegensatzverhältnissen, die er deutlich voneinander abgrenzt: Einer „immanenten Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit“ korrespondiert eine nur „scheinbare Gegensätzlichkeit“ innerhalb der Logik. Die Art und Weise dieser Korrespondenz bleibt hier aber noch ungeklärt: Müller-Lauter spricht davon, dass die scheinbare Gegensätzlichkeit die wirkliche Gegensätzlichkeit verschleiern. Was heißt aber verschleiern? Wohl handelt es sich bei diesem Verschleiern nicht um ein Ausschlussverhältnis im Sinne des von Müller-Lauter im ersten Zitat als „absolut verstandene Gegensätzlichkeit“ bezeichneten. Eine solche logische Beziehung hält Nietzsche ja gerade nicht für möglich bzw. wirklich, sondern für Täuschung. Wenn der Gegensatz der Logik die Wirklichkeit (in ihrer spezifischen Gegensätzlichkeit) einerseits „verschleiert“, sie aber gleichzeitig nicht im Sinne einer absoluten Differenz (in alternativlogischem Sinne) verfehlt, kann es sich bei diesem Verhältnis nur um ein gleichzeitiges Sich-zeigen und Verbergen der Wirklichkeit handeln, wie wir es schon bei Novalis vorgefunden haben. Müller-Lauters Begriff des Verschleierns trifft den Sachverhalt also durchaus, da es sich hier nicht um ein vollständiges Negieren handelt.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Müller-Lauter: Gegensätze, S. 15.

⁴⁰¹ Müller-Lauter: Gegensätze, S. 14.

⁴⁰² Dass Nietzsche eine alternativlogisch gedachte, absolute Differenz im Sinne eines vollständigen Entzogen-Seins der Wirklichkeit ablehnt, zeigt sich an seiner Auseinandersetzung mit metaphysischer

Bei der Betrachtung des Hardenbergschen Gegensatzdenkens hatte sich gezeigt, dass beide Sphären, sowohl die absolute als auch die relative, jeweils in sich nur durch einen Gegensatz gekennzeichnet werden können. Das spezifisch disjunktionslogische dieses doppelten Gegensatzverhältnisses geht jedoch verloren, wenn der zwischen beiden Ebenen liegende Gegensatz zweiten Grades aufgrund dieser Parallelität nivelliert wird. Die Strukturanalogie beider Sphären wurde von Novalis nicht als Identität verstanden, wie das die hegelianisierenden Deutungen nahelegen, sondern als universelle Analogie, die sich gerade aus der Unvermittelbarkeit zweier Gegensatzverhältnisse ergibt. Einheit und Differenz mussten für das Verständnis eines solchen Zusammengehörigkeitsverhältnisses gleichermaßen in Anschlag gebracht werden, was nicht zuletzt in der paradoxen Formulierung, dass das absolute Schweben sowohl „die Mater aller Realität“ als auch „die Realität selbst“⁴⁰³ ist, seinen Ausdruck fand.

Novalis kam es darauf an, die absolute Wirklichkeit nicht einfach mit dem Relativen zusammenfallen zu lassen, auch wenn das Absolute qua Totalität selbst nur in einem Gegensatz seine Kennzeichnung finden konnte. Andererseits durfte das Absolute aber auch nicht das alternativlogische Gegenteil des Relativen im Sinne einer „absolut

Wahrheit: „Man könnte von der metaphysischen Welt gar Nichts aussagen, als *ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein*; es wäre ein Ding mit negativen Eigenschaften. — Wäre die Existenz einer solchen Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, dass die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre: noch gleichgültiger als dem Schiffer in Sturmesgefahr die Erkenntnis von der chemischen Analysis des Wassers sein muss.“ KSA 2, S. 29, (MA I, 1, 9) (Kursivierung, W.S.). Jedoch spielt die angesprochene, aus dem klassischen Korrespondenz-Wahrheitsbegriff resultierende Negativität eine wesentliche Rolle beim Auffinden des nicht mehr auf Korrespondenz beruhenden Wahrheitsbegriffs. In Selbstanwendung negiert Nietzsche daher die alte Wahrheit nicht einfach, sondern weist ihr eine fest umgrenzte Rolle innerhalb des eigenen Ansatzes zu. Weiter ist die zitierte Stelle von so besonderer Bedeutung, da sich hier zeigt, dass der erkenntnismäßige Entzug des Werdens, den Nietzsche häufig betont, anders gedacht werden muss als ein „Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein“. Die Andersheit des Werdens ist vielmehr eine Andersheit, die den Menschen angeht. Im Gegensatz zur Andersheit der metaphysischen absoluten Differenz wird die Andersheit des Werdens dem Menschen zur Fremderfahrung. In diesem Zusammenhang unterscheidet Bernhard Waldenfels zwischen „radikaler Fremdheit“ und „absoluter Fremdheit“: „Eine Fremdsprache, die ganz und gar unverständlich wäre, würde aufhören, eine Fremdsprache zu sein. [...] Deshalb ist radikale Fremdheit nicht zu verwechseln mit absoluter Fremdheit.“ Vgl.: Waldenfels, Bernhard: Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft. Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft Basel 2007. Veröffentlicht auf: www.information.philosophie.de.

⁴⁰³ NS II, S. 266.

verstandene[n] Gegensätzlichkeit“ sein, da das Absolute in solcher Konstruktion seinen Absolutheitsstatus verloren hätte – ein Problem, das in der nachmetaphysischen Konzeption Nietzsches als holistische Perspektive, als Frage nach dem Ganzen, verbunden mit einer Orientierung am philosophischen Monismus⁴⁰⁴ weiterhin seinen Platz hat und nicht etwa mit Nietzsches Suspendierung⁴⁰⁵ des Begriffs „das Absolute“ irrelevant wird. Nietzsche schreibt zu dieser Struktur:

Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man *ist* im Ganzen, — es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen ... *Aber es giebt Nichts ausser dem Ganzen!*⁴⁰⁶

Wie schon bei Novalis zeigt sich auch bei Nietzsche, dass der Begriff Gegensatz kaum als philosophische Kategorie taugt und anders als der Begriff „Widerspruch“ oftmals mehr Unklarheit als Klarheit schafft. Einen Gegensatz gegen einen anderen Gegensatz in Schutz zu nehmen, wie Müller-Lauter hier verfährt, trifft zwar die Sache, klärt jedoch nicht das logische Feld im ganzen, von dem her die spezifische Differenz der beiden Gegensatzstrukturen einsichtig werden muss. Es stellt sich daher bei solchen

⁴⁰⁴ „Der Begriff ‚Jenseits‘, ‚wahre Welt‘ erfunden, um die *einzig* Welt zu entwerthen, die es giebt.“ KSA 6, S. 374, (EH 15, 8). Nietzsche versteht sich dementsprechend als philosophischer Monist. Jedoch ist der Monismus für Nietzsche nur vertretbar, insofern er den Dualismus in sich zur Darstellung bringen kann und sich gemeinsam mit diesem bzw. *jenseits* von beidem zu einem A dualismus wandelt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Nietzsche selbst mit dem Begriff „jenseits“ verfährt. Beispielsweise nennt er seine berühmte moralkritische Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ und scheut sich offensichtlich nicht, den von ihm geschmähten Begriff „Jenseits“ selbst zu verwenden. Auch seine logischen Operationen verweisen auf ein Verhältnis *jenseits* der Dichotomie von wahr und falsch – ein Verhältnis, das disjunktionslogisch gefasst werden kann als ursprüngliche Verflechtung der scheinbar Getrennten. Wenn Nietzsche also den Begriff „jenseits“ positiv verwendet, trennt er damit eine Ebene des Scheins von einer Ebene der Wirklichkeit. Wie bei Novalis entspricht dies dem Gegensatz, der im Denken notwendig ist, um den Überstieg zu einem disjunktionslogischen Verhältnis zu realisieren. Folgerichtig eröffnet sich auch bei Nietzsche *jenseits* von Täuschung, Verdinglichung, Zurechtmachung etc. nicht mehr das Gegenteil der Täuschung, sondern eine Wirklichkeit, die sich der Dichotomie von Täuschung und Wahrheit entzieht bzw. durch beides gleichermaßen bestimmt ist.

⁴⁰⁵ Die Suspendierung ist übrigens so konsequent nicht. Im Zusammenhang des Werdens spricht Nietzsche häufig auch vom „absoluten Werden“. So z.B.: „Im absoluten Werden kann die Kraft nie ruhen.“ KSA 9, S. 549, (N 1881, 11[281]).

⁴⁰⁶ KSA 6, S. 96, (GD 6, 8).

Formulierungen stets die Frage: Wie ist eine wirkliche Gegensätzlichkeit zu verstehen, wenn Nietzsche an andere Stelle doch betont: „Es giebt keine Gegensätze: nur von denen der Logik her haben wir den Begriff des Gegensatzes – und von denen aus fälschlich in die Dinge übertragen.“⁴⁰⁷

Dem Verständnis kann dienen, den Gegensatz einer ontologischen Perspektive von dem einer epistemischen Perspektive zu unterscheiden. In der Anwendung auf die Texte lässt diese Unterscheidung sichtbar werden, dass Nietzsche wie schon Novalis aus einer ontologischen Perspektive die immanent gegensätzliche Konstitution der Wirklichkeit für etwas hält, das sich dem epistemischen Zugriff entzieht. Wir erinnern uns, dass Novalis das Absolute als „eins und geteilt zugleich“⁴⁰⁸ bestimmte – ein paradoxer Ausdruck, der anzeigt, dass es sich hierbei nur um eine logische Kennzeichnung, ein höchstmögliches Wissen handelt. Die logischen Bestimmungen der Reflexion waren mit dem Absoluten nicht einfach identisch, sondern traten in ein analoges Verhältnis zu diesem. Die Geteiltheit des mittelbaren Ich trat in Analogie zum paradoxen „eins und geteilt zugleich“ des absoluten Ich⁴⁰⁹.

Eben dieses analoge Verhältnis ergibt sich nun auch aus Müller-Lauters zweifacher Verwendung des Begriffs „Gegensatz“. Das Gegensätzliche der Logik verfehlt zwar das Gegensätzliche der Wirklichkeit, tritt aber dennoch in ein analoges Verhältnis. Es verdankt sich selbst in seinem Täuschungscharakter noch der Wirklichkeit bzw. realisiert gerade im Vollzug des Täuschungs- und Verschleierungsmoments das ursprüngliche Prinzip der Wirklichkeit.

Die für unser Verständnis vorgeschlagene Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie in Nietzsches Gegensatzdenken steht also in Folge dieses Gedankens sehr schnell selbst zur Disposition, da sich auch hier wieder zeigt, dass ein vollständiger bewusstseinsmäßiger Entzug der Wirklichkeit eine Dichotomie von Erkenntnis und Wirklichkeit im Sinne einer „*absolut* verstandene[n] Gegensätzlichkeit“⁴¹⁰ (alternativlogisch schematisiert) produzieren würde, von der Müller-Lauter zurecht behauptet, dass Nietzsche sie grundsätzlich ablehnt. Auch Ontologie und Epistemologie müssen daher in ihrem spezifischen Verhältnis zueinander eine logisch komplexe Bestimmung erfahren. Bereits Novalis hatte Epistemologie und Ontologie geschickt

⁴⁰⁷ KSA 12, S. 384, (N 1887, 9[91]).

⁴⁰⁸ NS II, S. 126.

⁴⁰⁹ Novalis verwendet zu Beginn der *Fichte-Studien* 1795 noch vorwiegend die Terminologie Fichtes.

⁴¹⁰ Müller-Lauter: *Gegensätze*, S. 15.

miteinander verflochten, indem er den Täuschungscharakter der Erkenntnis als Vollzug der Einbildungskraft und damit als Vollzugsform und Realisation des Absoluten selbst in den Blick brachte. Schein und Wahrheit konnten auf diese Weise gar nicht gegeneinander ausgespielt werden – ein Verhältnis, das sich geradezu als Grundzug auch von Nietzsches Philosophie erweist.

Für den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz bedeutet das: Beide Denker verabschieden sich von der Annahme eines konsistenten Seins hinter der auf Binnenstabilität reduzierten Subjektivität. Sie beschreiben das Absolute als Schweben bzw. Werden, dessen interne Verfasstheit wir uns nur durch die paradoxlogische Behandlung des Gegensatzes plausibel machen können. Die unleugbare Erfahrung von Transzendenz führt nicht mehr in die Konzeption metaphysischer Transzendenz, sondern wandelt sich zur Erfahrung der Alterität des Ganzen.

Das Fremdheitsmoment, das vormals seinen Ort in der Transzendenz hatte, wird von Novalis und Nietzsche daher nicht suspendiert, nur kann eben zwischen Vertrautheit und Fremdheit gegenüber dem Ganzen nicht mehr eindeutig unterschieden werden. Beides spielt ineinander und scheint erst zusammen etwas über die Stellung des Menschen in der Welt auszusagen. Das Fremdheitsmoment findet seinen Platz in der Stellung des Individuums bzw. der unhintergehbaren Ich-Perspektive gegenüber dem sich entziehenden Gefüge des Ganzen. Aufgrund der gleichzeitigen Zugehörigkeit des Individuums zum Ganzen lässt sich das Ganze aber nicht mehr sinnvoll durch die alternativlogische Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz beschreiben, wie wir bei Novalis an vielen Stellen sehen konnten. Das Ganze entzieht sich unserer Erkenntnis nicht trotz, sondern gerade weil wir ihm zugehören – wir sind gewissermaßen der blinde Fleck, der eine abschließende Erkenntnis unmöglich macht. Möglich ist aber ein annäherndes Verstehen, weil wir in unserem Nicht-Zugang zugleich über das notwendige Distanzmoment verfügen, das uns einen zeitlichen Verstehensvollzug überhaupt erst eröffnet.

Das Absolute ist nichts hinter der Welt, sondern ist diese Welt selbst, ohne sich aber dadurch dem Selbstverständnis des Subjekts vollständig zu öffnen. Im Zuge dieses Gedankens fällt für beide Denker auch die Dualität der Kantischen Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung. Die absolute Wirklichkeit „hinter“ den Erscheinungen ist nicht anders geartet als die Erscheinungen selbst und wird aus dem Aspekt einer „Verganzung“ des Relativen erschließbar. Die Welt wird so selbst zum Subjekt, ohne dies jedoch noch in irgendeine Form einer transzendentalen Beziehung übersetzen zu

können. Die Zugehörigkeit zum Ganzen kann für das Individuum nur noch gebrochen aufscheinen: als Analogie von Selbst und Welt. Bezogenheit bei gleichzeitiger Unvermittelbarkeit machen die spezifische Form dieser Analogie aus.

In radikaler Ausdrucksweise bezeichnet Alenka Zupančič die sich hier eröffnende Analogie als Unbezogenheit. Für den Grundgegensatz in Nietzsches Philosophie schreibt sie:

This ‚nonrelationship‘ [...] does not simply imply that two things are not related, or have no relationship, but, rather, that the very impossibility of a fixed relationship *constitutes* the nature of the relationship [...]. The same logic is at work in the Nietzschean notion of life. That which, in a decadent way, turns against life [...] is itself something that springs from life.⁴¹¹

⁴¹¹ Zupančič, Alenka: *The Shortest Shadow. Nietzsches Philosophy of the two*. Cambridge, Mass., London 2003, S. 18.

3. *Das Religiöse*

Natürlich scheinen die Differenzen zwischen beiden Denkern zunächst unüberwindlich – sie gipfeln in Nietzsches Atheismus, der auf den ersten Blick das gerade Gegenteil von Hardenbergs religiösem Denken zu propagieren scheint. Schon bei nur geringfügig genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass der von Nietzsche für tot erklärte Gott mit der bei Novalis zu findenden, gleichermaßen mystisch wie philosophisch motivierten Gottesvorstellung wenig gemein hat. Vielmehr ist es die Kontinuität in der Verwendung christlicher Zentralbegriffe, die bei Novalis dafür verantwortlich ist, dass er zuweilen in einer Weise religiös erscheinen mag, die Nietzsche abgelehnt hätte bzw. hat, die sich aber auch aus Novalis' eigenem Denken nicht notwendig ergibt. Man denke nur an die in der Disjunktion aufscheinende Analogie der Sphären, die sich in Sätzen wie den folgenden niedergeschlagen hat:

Gott schafft auf keine andre Art, als wir [...] Wir können die Schöpfung, als Sein Werck, nur kennen lernen, inwiefern wir selbst Gott sind – [...] die Kenntniß ist zunehmend – wenn wir mehr Gott werden.⁴¹²

Bei aller Kontinuität in der Verwendung des christlichen Gottesbegriffs haben gerade Formulierungen wie die hier zitierte immer wieder dafür gesorgt, dass Novalis-Texte kaum Eingang beispielsweise in den Kanon kirchlicher Gesangbücher gefunden haben. Zu sehr wird von Novalis der Mensch selbst mit dem Göttlichen identifiziert (wenn auch in disjunktiver Brechung) als dass man sein Werk mit christlicher Dogmatik in ihrer exoterischen Variante hätte vereinbaren können.

Auch die Jesus-Figur ist von Novalis gemäß des doppelten Schemas verstanden worden: Als gleichzeitige Erhöhung und Relativierung des Menschen. Das eindeutige Alternativverhältnis, das sich im Verlaufe des Gegensatzdenkens als unzureichend erwiesen hat, muss für Novalis auch auf das Verhältnis Gott-Vater und Gott-Sohn Anwendung finden können, da Gott eine Chiffre für das Absolute ist. Novalis sagt in diesem Sinne:

⁴¹² NS II, S. 378.

Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze[,] Thier und Element werden⁴¹³

Hier ist immer zu beachten, dass Novalis ebenso wie Nietzsche keinem einfachen Pantheismus das Wort redet. In logischer Hinsicht kann der Mensch (ebenso wie alles andere Seiende) für Novalis zwar trotz aller Gebrochenheit des Verhältnisses Gott-Mensch nicht aus der Sphäre des Absoluten herausfallen, andererseits, und dies ist immer wieder gegen die reinen Immanenzdeutungen der Novalis-Forschung zu betonen, geht Gott nicht im Menschsein auf, sondern bewahrt einen uneinholbaren Überschuss. Dieser Überschuss begründet jedes zeitliche Dasein und somit auch alles Denken und wird dem Bewusstsein als Unvermittelbarkeit erfahrbar. Gott wird bei Novalis zur universellen Chiffre eines im Denken nur annäherungsweise fassbaren Absoluten.

Der von Nietzsche für tot erklärte Gott stirbt so gesehen auch bei Novalis – allerdings sukzessive und ohne große Geste. Was Novalis am Gottesbild vollzieht, entspricht eher einer Umwertung, einer Metamorphose des Gottesbildes, die zu einem anderen Verständnis des Ur-Gegensatzes von Fassbarem und Nicht-fassbarem führt, ohne jedoch die spirituelle Erfahrung als solche zu suspendieren. Auch Nietzsche suspendiert diese übrigens nicht; er legt sein Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* im Gestus religiöser Verkündigung an und es zeigt sich, dass dieser Diskurs nicht allein auf eine blasphemische Verwendung zu reduzieren ist. Im Gegenteil: Die Neuverortung des Menschen bleibt für Nietzsche eine Erfahrung von Spiritualität. Es gibt zwar keinen Gott mehr im Sinne einer hinter dem Relativen ruhenden Wahrheit allen Seins, ebensowenig aber lässt sich für den Menschen ein sinnvoller Weg gehen, wenn er sich und die Welt nicht mehr *als* etwas bzw. *auf etwas hin* versteht, welches sich dem Relativen für sich genommen entzieht. Nietzsche fordert vom Menschen daher, den Ort seiner eigenen Wirklichkeit einzunehmen, indem er sich der Wahrheit des „absoluten Werden[s]“⁴¹⁴ öffnet. Er soll lernen, sich auf das ständig schon wirksame Werden hin zu verstehen.

Zur Aufgabe⁴¹⁵ des Menschen und damit gewissermaßen zur Apotheose des Relativen wird bei Nietzsche die „extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die

⁴¹³ NS III, S. 664.

⁴¹⁴ KSA 9, S. 549, (N 1881, 11[281]).

⁴¹⁵ Hier kann die Doppelbedeutung des Begriffs „Aufgabe“ mitgedacht werden: Erst die Aufgabe im Sinne des Entsagens eines Absoluten in der Erkenntnis eröffnet den Blick auf die dem Menschen gestellte Aufgabe, das Absolute in unendlicher Annäherung zu realisieren. In der doppelt verstandenen Aufgabe

des Seins“. Erst in dieser logisch komplexen Beziehung sieht Nietzsche den „*Gipfel der Betrachtung*.“⁴¹⁶ Wir konnten sehen, dass Novalis sein „*Bild überhaupt*“⁴¹⁷ in der gleichen Logik angelegt hat.

Novalis vollzieht, wenn auch in anderem Gestus, strukturell die gleiche Positivierung des Menschen und der Phänomenwelt, da er die Dichotomie von Ding an sich und Erscheinung in gleicher Weise durchbricht wie Nietzsche. Hinter den Erscheinungen gibt es keine Wahrheit mehr, die sich der Erscheinung vollständig entziehen könnte – im Gegenteil: die Erscheinung selbst ist als ein gleichzeitiges Sich-zeigen und Verbergen zu verstehen.

Was beide Denker jedoch tatsächlich unterscheidet und daher im Folgenden herausgearbeitet werden muss, ist die Bedeutung und Verwendung des bereits angesprochenen Verfahrens, das sich als *polemische Umkehrung* bezeichnen lässt. Beide machen zwar davon Gebrauch, Nietzsche jedoch ungleich häufiger als Novalis. Die polemische Umkehrung wird in Kapitel III. 7. unser Thema sein.

spiegelt sich die zeitphilosophische Grundstruktur des Hardenbergschen Denkens: „So wird Ewigkeit d[urch] Zeit realisiert, ohnerachtet Zeit d[er] Ewigkeit widerspricht.“ NS II, S. 270. Den Widerspruch zwischen beiden Aspekten betrachtet Novalis als konstitutiv.

⁴¹⁶ KSA 12, S. 312, (N 1886/87, 7[54]).

⁴¹⁷ Vgl. S. 157.

4. *Ein gemeinsamer Begriff: Plastische Kraft*

Beginnend mit einem kurzen Rückblick auf Novalis wenden wir uns nochmals dem Verhältnis von Analogie und Aneignung zu, das wir dann im Hinblick auf beide Denker unter der dynamistischen Perspektive der plastischen Kraft betrachten wollen.

Wir hatten bei Novalis gesehen, dass die integrative Logik der Aneignung dem Absoluten als Schweben nicht entsprechen kann. Mit Jean-Luc Nancy konnten wir feststellen, dass sich der adualistisch gedachte Ursprung einer Logik der Aneignung verweigert. Ebenso hatten wir in einer Vorausschau behauptet, dass dies der Konstellation entspricht, aus der Nietzsche seine dynamistischen, quasi-metaphysischen Konzepte des souveränen Werdens und des Willen zur Macht entwickelt. Integrieren in den eigenen Horizont bzw. Feststellen im Sinne dessen, was Novalis das „Petrificierende und Petrificirte“⁴¹⁸ Wesen des Verstandes nennt, lässt sich das jenseits von Identität und Differenz anzusiedelnde Ganze nicht.

Da aber der Nicht-Zugang aus verschiedenen Aspekten selbst verabsolutiert ist bzw. sich als zugehörig zum Ganzen erweist, ergibt sich ein Analogie-Moment, das die Aneignung zumindest auf die Bahn einer unendlichen Annäherung schickt. Maßstab der Annäherung ist dabei die in der Analogie aufscheinende Zusammengehörigkeit der entgegengesetzten Pole – eine Zusammengehörigkeit, die das Eigene auch als Anderes und das Andere auch als Eigenes in den Blick bringt, ohne jedoch die zwischen Eigenem und Anderem spielende Differenz zu nivellieren. Jenseits der Dichotomie von Eigenem und Anderem zeigt sich keine schlechte Identität, sondern das Gegensatzverhältnis einer ursprünglichen Verflechtung, das in logischer Hinsicht nur in disjunktionlogischen Beschreibungen eine angemessene Bestimmung erfährt. Der Vollzug einer Annäherung an diese ursprüngliche Verflechtung gerät paradox, weil das Angeeignete von der Aneignung zwar verfehlt wird, in dieser Verfehlung aber allererst als etwas dem Bewusstsein verfügbares konstituiert bzw. realisiert wird.

Die Täuschung, es gebe dichotomisch Entgegengesetzte, entlarvt sich als Täuschung des Absoluten selbst, das von Novalis dynamistisch in Gestalt einer universalisierten Einbildungskraft vorgestellt wird. Die Einbildungskraft realisiert sich

⁴¹⁸ NS IV, S. 333.

im Bewusstsein als Aneignung, sie ist in gewisser Hinsicht selbst die Aneignung. Das Auseinandertreten des ursprünglich Zusammengehörigen „geschieht“ in der Aneignung „nur scheinbar – und wir werden v[on] d[er] Einbildungskraft dahin gebracht es zu glauben.“⁴¹⁹ Die Einbildungskraft erweist sich in dieser Funktion zunächst als analoges Pendant bzw. als Fortsetzung der Naturkraft unter den Bedingungen des Bewusstseins – es lässt sich aber leicht verfolgen, wie Novalis den Begriff weiter ausdifferenziert zu einem experimentalphilosophischen Begriff von Einbildungskraft, der nicht mehr auf die menschliche Sphäre begrenzt ist und die Naturkraft miteinschließt.

Hier kam die Parallele zu Nietzsches Konzeption eines in Geist und Natur kontinuierlich wirksamen Willens zur Macht in den Blick. Auch Nietzsches Begriff erschöpft sich nicht in einer Subjektperspektive. Günter Abel schreibt hierzu:

Das Organische erscheint [...] als entwicklungsgeschichtliche und kontinuierliche Vorstufe des Bewusstseins. Die Nietzsche-Welt ist eine Welt solcher Kontinuumsverhältnisse.⁴²⁰

Beide Denker entwickeln vom Menschen her eine absolute Perspektive, die weder einer einfachen Verabsolutierung der anthropomorphen Perspektive verfällt, noch die Selbsttäuschung des menschlichen Bewusstseins aus dem Gefüge des Ganzen verbannt. Beide stellen die Frage, welche Kraft der Täuschung zugrundeliegt bzw. welche Kraft die Täuschung selbst ist und benennen vom Menschen her eine Grundkraft, die ebenfalls von beiden sukzessive als Prinzip des Ganzen bzw. als das Ganze selbst zur Geltung gebracht wird. Immer wieder zeigt sich im Umgang beider mit absoluten Begriffen das unauflösbare Verhältnis aus einem Prinzip, das Realität begründet und zugleich diese Realität selbst ist. Novalis brachte dies in die Formulierung, das absolute Schweben sei „Mater aller Realität“ und zugleich „Realität selbst“.⁴²¹ Für die prozessual oder dynamistisch formulierten Varianten des Ganzen gilt das gleiche Verhältnis, weswegen sich die Hardenbergsche Universalisierung des Schwebens und der Einbildungskraft mit Nietzsches ebenfalls universalistisch verwendeten Begriffen des Werdens und des Willens zur Macht unter diesem Gesichtspunkt parallelisieren lassen. Dabei treffen sich die Intuitionen beider Philosophen nicht nur im Gedanken, sondern

⁴¹⁹ NS II, S. 104.

⁴²⁰ Abel, Günter: *Bewusstsein*, S. 6 f.

⁴²¹ NS II, S. 266.

zuweilen auch in der Begrifflichkeit. Ein solches Beispiel soll im Folgenden betrachtet werden.

Sowohl Nietzsche als auch Novalis verwenden den in der Forschungsliteratur vor allem für Novalis zu wenig berücksichtigten Begriff der „plastischen Kraft“. Beide verwenden ihn nahezu in identischer Bedeutung. Plastische Kraft entspricht bei beiden Denkern der Fähigkeit einer Interpretationsleistung, heterogene Elemente des Lebenszusammenhangs im Bewusstsein in einen Gesamtzusammenhang zu bringen. Sie ist daher als dynamistische Variante des von Novalis An- oder Zueignung, von Nietzsche Einverleibung⁴²² genannten Grundprinzips allen menschlichen Seins anzusehen.

Analog zu Hardenbergs Bestimmung des Schwebens als „Mater aller Realität“ und zugleich „Realität selbst“⁴²³, ist auch die plastische Kraft nicht nur das in aller Aneignung Wirksame, sondern zugleich ein Begriff für die Aneignung selbst. Abermals wird hier klar, dass absolute Begriffe das Gemeinte von verschiedenen Seiten einkreisen müssen, da es sich in diesem Feld immer nur um ein approximatives, höchstmögliches Wissen handeln kann und nicht schon um die Sache selbst. Wir hatten oben bereits gezeigt, dass sich gerade in der Auseinandersetzung mit dem Nicht-Zugang die ursprüngliche und konstitutive Verflechtung der Sphären eröffnet.

Im Folgenden seien nun die beiden für den Zusammenhang der plastischen Kraft bedeutendsten Textabschnitte zitiert. Zunächst die entsprechende Novalis-Stelle, die sich in den *Blüthenstaub*-Fragmenten findet:

⁴²² Keith Ansell Pearson betont zurecht die gedankliche Nähe von Nietzsches Begriffen der Einverleibung und der plastischen Kraft, zu Einverleibungs- und Aneignungskonzepten bei Novalis. Dass sich jedoch auch der Begriff der plastischen Kraft bereits bei Novalis findet, wird von Pearson nicht erwähnt: „The motif of ‘incorporation’ is one that Nietzsche is preoccupied with from the time of his early writings: it plays an important role, for example, in the thinking on memory and forgetting he conducts in his unfashionable meditation of history of 1874, where it is conceived as a plastic power (*Kraft*). [...] Questions concerning ‘incorporation’ do not, of course, originate with Nietzsche in modern thought. We find interesting remarks on incorporation in Novalis, for example, for whom incorporation is bound up with the future: if conceptions of times past draw us toward disintegration, then conceptions of the future “drive us toward living forms – to incorporation, the action of assimilation”. Pearson, Keith Ansell: Incorporation and Individuation. On Nietzsche’s use of phenomenology for life. In: Journal of the British Society of Phenomenology 38, 1, 2007, S. 66.

⁴²³ NS II, S. 266.

Je unwissender man von Natur ist, desto mehr Capacitaet für das Wissen. Jede neue Erkenntniß macht einen viel tiefern, lebendigern Eindruck. Man bemerckt dieses deutlich bey dem Eintritt in eine Wissenschaft. Daher verliert man durch zu vieles Studiren an Capacitaet. Es ist eine der ersten Unwissenheit entgegengesetzte Unwissenheit. Jene ist Unwissenheit aus Mangel – diese aus Überfluß der Erkenntnisse. Letztere pflegt die Symptome des Skepticismus zu haben – Es ist aber ein Skepticismus spurios – aus indirekter Schwäche unsres Erkenntnißvermögens. Man ist nicht im Stande die Masse zu durchdringen und sie in bestimmter Gestalt vollkommen zu beleben – die *plastische Kraft* reicht nicht zu. So wird der Erfindungsgeist junger Köpfe, und der Schwärmer – sowie der glückliche Griff des geistvollen Anfängers, oder Layen leicht erklärbar.⁴²⁴

Friedrich Nietzsche schreibt in der *Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*:

Um [...] die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Todengräber des Gegenwärtigen werden soll, müsste man genau wissen, wie gross die *plastische Kraft* eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen. Es giebt Menschen die diese Kraft so wenig besitzen, dass sie an einem einzigen Erlebniss, an einem einzigen Schmerz, oft zumal an einem einzigen zarten Unrecht, wie an einem ganz kleinen blutigen Risse unheilbar verbluten.⁴²⁵

Auffällig ist bei erster Betrachtung der beiden Textabschnitte, dass die plastische Kraft von beiden Denkern in unmittelbarer Verknüpfung mit der Situation ihrer Ermangelung, mit einem Scheitern eingeführt wird. Bei Novalis, dessen Begriff von plastischer Kraft wir zuerst betrachten wollen, erscheint sie im Zusammenhang einer undurchdringlichen Fülle an Wahrnehmung, Erfahrungs- und Bildungsinhalten, die sich aufgrund des Mangels an plastischer Kraft nicht in ein organisches Gesamtbild integrieren lässt. Dem kontrastiert in einem der positiven Beispiele die Vitalität des „geistigen Anfängers“, der offensichtlich über ausreichend plastische Kraft verfügt. Ihm gelingt es, die Gegenstände der Erfahrung „in bestimmter Gestalt vollkommen zu beleben“.

⁴²⁴ NS II, S. 452.

⁴²⁵ KSA I, S. 251, (HL 1).

Ein Mangel an plastischer Kraft bei gleichzeitiger Konfrontation mit einer Fülle von Einflüssen lässt sich als Verletzung der Ökonomie von Eigenem und Anderem verstehen. Das Gelingen dieser Ökonomie entspräche demgegenüber der angemessenen Realisation des Schwebens, des Kräftegleichgewichts zwischen Eigenem und Anderem, in dem beide auseinander hervorgehen können.⁴²⁶ Die Unmöglichkeit einer einfachen Einheit von Eigenem und Anderem bzw. einer in der Zeit realisierbaren Totalvermittlung generiert die im Schweben sich erhaltende Existenz des Lebens. Jenseits dieses Verhältnisses, das sich unter der Bedingung von Zeitlichkeit als Vollzug der plastischen Kraft realisiert, gibt es für Novalis kein Sein. Die ursprüngliche Differenz von Eigenem und Anderem generiert die Ökonomie des sich selbst erhaltenden Lebens und muss daher jenseits von Proportionalität und Disproportionalität angesiedelt werden. Die plastische Kraft bezeichnet die in diesem Differenzverhältnis wirkende Vitalität besonders gut, da das plastische Element auf die Herstellung einer „bestimmten Gestalt“ bzw. den Glauben an eine Stabilität verweist, während der Begriff der „Kraft“ kennzeichnet, dass es sich hier um ein Sein handelt, das im Sinne des „Belebens“ gar nicht außerhalb seiner dynamischen Realisation gedacht werden darf. Das Beleben ist daher wieder sowohl als analogische Realisation des Schwebens wie auch als das Schweben selbst zu verstehen.

Wo ein Mangel an plastischer Kraft eintritt, scheidet der Prozess des Belebens und das fragile Schweben, das Waldenfels in die Formel brachte: „*Ich bin der Andere und bin es nicht*“⁴²⁷ zerbricht und weicht der Erfahrung uneinholbarer Fremdheit. Das Fremde wird dann nicht mehr erfahren als Verknüpfung von Eigenem und Anderem im Sinne einer Erweiterung oder Hochpolung von Selbst und Welt, sondern wandelt sich in die Erfahrung der Entfremdung bzw. Fremdbestimmtheit, dem unwillentlichen Pendant der Selbstfremdmachung. Die hier sich ergebende Disproportionalität entspricht nicht mehr der ursprünglichen Verfassung des Schwebens, sondern bringt die innere Dynamik der sich ereignenden Analogie sukzessive zum Einsturz. Aus diesem tragischen Zustand resultiert für Novalis eine höhere Form von „Unwissenheit“. Die überbordende Erfahrung des Anderen wird zu mächtig für das Vermögen des Bewusstseins, einen Horizont im Sinne eines in sich stimmigen Selbst- und Weltverständnisses zu bilden.

⁴²⁶ Vgl. zum Begriff der Ökonomie bei Novalis: „*Man muß die ganze Erde, wie ein Gut betrachten – und von ihr *Oeconomie* lernen.*“ NS III, S. 623.

⁴²⁷ Waldenfels: Bruchlinien, S. 213.

Dies muss nicht heißen, dass hier gar kein Horizont mehr existiert, sondern nur, dass die Souveränität der Selbstbegrenzung Gefahr läuft, aus den Fugen zu geraten. Der in der plastischen Kraft realisierte Horizont erweist sich als relative Stabilität, die zwar aus der Suche bzw. dem Trieb nach Beharrlichkeit entsteht, dieses Beleben aber in kein stabiles Sein transformieren kann. Der Integrationsvorgang der plastischen Kraft bildet demgemäß Überschüsse, die den Horizont subversiv unterlaufen, in Gefahr bringen und doch in dieser Differenz erst in seiner schwebenden Existenz realisieren. Das Schweben selbst muss aus dem Leben, hier dem Beleben, erschlossen werden. In dieser Faktizität des sich interpretierenden Lebens ist der Gegensatz von Aktiv und Passiv aufgehoben bzw. erweist sich als doppelter Aspekt ein und desselben Geschehens. Dem Beleben als aktivem Vorgang korrespondiert durchgängig der passive Aspekt eines Auf-unskommens des Lebens, eines Eingelassenseins ins Leben. Agieren im Leben zeigt sich unter dieser Perspektive immer auch als ein Ausagieren des Lebens selbst bzw. ein Selbst-Agieren des Gefüges im ganzen.

Dem Scheitern der plastischen Kraft, das sich in der lähmenden Form der Unwissenheit niederschlägt, ist als gelingender Vollzug der plastischen Kraft gerade nicht die vollständige Integration des Ganzen entgegenzusetzen – dies würde dem paradoxen philosophischen Ur-Impetus der „Selbsttötung“⁴²⁸ entsprechen, der sich zwar am Blick aufs Ganze orientiert, diesen aber nicht mehr im Rahmen des Menschseins einlösen kann.⁴²⁹ Vielmehr verwirklicht sich gerade im konstitutiven Nicht-Hinreichen der plastischen Kraft der Grund menschlichen Lebens und die Fähigkeit der Aneignung, dieses Leben weiterzutragen. Wir hatten bereits gesehen, dass

⁴²⁸ NS II, S. 395.

⁴²⁹ Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass dieser Aspekt auch bei Nietzsche einige Male begegnet. Volker Gerhardt schreibt hierzu: „An Nietzsche bestätigt sich in unübersehbarer Weise Kants Diktum, daß letztlich alle Fragen der Philosophie auf eine einzige hinauslaufen: Was ist der Mensch? Das wird auch deshalb so eindrucksvoll belegt, weil Nietzsche entgegen seiner ausdrücklichen Einsicht, daß wir ‘immer nur *uns selber*’ erkennen, gleichwohl den Versuch macht, von der Perspektive des Menschen loszukommen und eine verfremdende Ansicht von weit außerhalb auf die menschlichen Dinge zu gewinnen. Er fordert dazu auf, die Phänomene zu ‚entmenschlichen‘ (N 1881, 11[238]), er experimentiert mit dem Gedanken, sich ‚aus der Menschheit‘ wegzudenken (N 1881, 11[35]) und spricht von dem ‚Versuch, vom Menschen abzusehen und ihn als Punkt im Werden zu fassen - nicht alles auf ihn hin zu konstruieren‘. (N 1882/83, 6[1]). Aber trotz aller dieser Bemühungen, sich erkenntnistheoretisch die ‚Vortheile eines Todten‘ zu verschaffen (N 1881, 11[35]), kommt er dann doch immer wieder zu dem Schluß: ‚Der Mensch verhüllt uns die Dinge‘ (N 1880, 6[432]).“ Gerhardt, Volker: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1988, S. 176.

Novalis aus diesem Grund das universelle Ziel, das dem Menschen erreichbar sein soll, als „Einklang“, als Transparent-Werden der ursprünglichen Verflechtung und nicht als „Einton“ im Sinne der Einvermittlung des Verflochtenen versteht.

Als einfaches Beispiel zum Verständnis der von Novalis bemühten Struktur kann auch hier wieder das Modell der Textinterpretation dienen: Kein Text kann den Gegenstand seiner Betrachtung abschließend bezeichnen. Das vom Autor Gemeinte bildet einen Horizont, der dem Text konstitutiv voraus bleibt und sich der festen Form des Textes gleichermaßen öffnet und verwehrt. Der Text andererseits produziert und reproduziert dieses Geschehen performativ, indem er selbst wiederum seinen Interpretationen uneinholbar voraus ist und nicht in ihnen aufgeht. Er kann unter dieser Perspektive selbst als Wirklichkeit gelten, da er das ihm zugrundeliegende Verweisungsverhältnis auf seiner eigenen Strukturebene fortsetzt. Der Spielraum, der sich hier zwischen Text und Interpretation eröffnet, zeigt sich als Möglichkeitsbedingung sowohl des Textes als auch der Interpretation. Allein in der Unmöglichkeit einer differenzlosen Einheit beider Horizonte liegt die Chance zu einem fruchtbaren Zusammenspiel von Produktion und Rezeption. Auch hier geht es also um einen „Einklang“, der anders als der „Einton“ konstitutiv an ein Differenzverhältnis gebunden bleibt.

Diese Konstellation ist in jeder Hinsicht unhintergebar. Menschsein heißt für Novalis daher ganz grundsätzlich, in einem Horizont zu leben, „denn in diesem Aneignen besteht das Wesen seines Seyns. Zueignung ist die ursprüngliche Thätigkeit seiner Natur“.⁴³⁰ Die Begriffe von Selbst und Welt werden für das Bewusstsein überhaupt nur im Bilden eines Horizontes erschließbar und unterscheidbar („durch imaginaires Trennen und vereinigen“⁴³¹). Die Fähigkeit, in ein individuelles Verhältnis von Selbst und Welt einzutreten, ist untrennbar verbunden mit der zwangsläufigen Vergegenständlichung der scheinbar Entgegengesetzten. Deren Trennung durch die Reflexion und ihre Konstitution als relativ Entgegengesetzte erweist sich als ein und derselbe Vorgang: als „Täuschung [...] im Gebiete des gemeinen Verstandes“⁴³² („wir werden v[on] d[er] Einbildungskraft dahin gebracht es zu glauben.“⁴³³). Diese Täuschung über das wahre Wesen der Wirklichkeit, das von Novalis im Sinne der

⁴³⁰ NS II, S. 274.

⁴³¹ NS II, S. 104.

⁴³² NS II, S. 266.

⁴³³ NS II, S. 104.

ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Entgegengesetzten gedacht wird, lässt den Gegensatz überhaupt erst auseinander hervorgehen und aufeinander beziehbar werden.

Hier wird anschaulich, wie sich der gesunde Lebensvollzug untrennbar mit der Täuschung verklammert: Gerade das Auseinandertreten der ursprünglich adualistisch verflochtenen Pole von Selbst und Welt realisiert das Selbst als vitales, sein Selbstbewusstsein ebenso wie sein Weltbild glaubendes Individuum. Die „Täuschung der Einbildungskraft“⁴³⁴ erweist sich für Novalis daher als „nothwendige Täuschung“⁴³⁵. Die „bestimmte Gestalt“, die die Menschen der Wirklichkeit geben, wenn sie diese „plastisch“ werden lassen bzw. „beleben“, realisiert zwar die Wirklichkeit unter den Bedingungen des Bewusstseins – dies aber nur um den Preis einer Selbsttäuschung über deren wahres Wesen.

Anders als Nietzsche, für den die plastische Kraft ganz wesentlich auch ein zeitphilosophischer Begriff ist, entwickelt Novalis die zeitphilosophischen Implikationen von Menschsein nicht am Begriff der plastischen Kraft. Dies wäre jedoch ohne Bruch der Konzeption möglich gewesen. Der Widerspruch aus Selbstverständnis und absoluter Wirklichkeit wird von Novalis ebenso auch zeitphilosophisch formuliert. So z.B.:

[Im Ich, W.S.] wird Ewigkeit d[urch] Zeit realisiert, ohnerachtet Zeit d[er] Ewigkeit widerspricht.⁴³⁶

Und an anderer Stelle:

„Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht-Gegenwärtigen und so fort – (Wunderkraft der *Fiction*.)“⁴³⁷

Dass der Zusammenhang der hier angesprochenen „Fiction“ in Aneignung und Einbildungskraft auch auf den Vollzug der plastischen Kraft übertragen werden kann, darf mit guten Gründen angenommen werden, da Novalis die plastische Kraft ebenfalls im Kontext des menschlichen „Erkenntnißvermögens“ einführt und an gleicher Systemstelle wie Einbildungskraft und Aneignung bzw. Zueignung verwendet. Die plastische Kraft lässt sich demgemäß neben Naturkraft und Einbildungskraft als weitere

⁴³⁴ NS II, S. 122.

⁴³⁵ NS II, S. 127.

⁴³⁶ NS II, S. 270.

⁴³⁷ NS III, S. 421.

dynamistische Spielform der gebrochenen Realisation des Absoluten verstehen, zumindest aber als eine begriffliche Präfiguration im Sinne der Analogie von Mensch und Welt.

Das *Denken* ist, wie die *Blüte*, gewiß nichts, als die feinste *Evolution* der plastischen Kräfte – und nur die allgemeine Naturkraft in der n[atürlichen, W.S.] *Dignität*.⁴³⁸

Als Fortsetzung der Naturkraft verwirklicht die plastische Kraft ein Prinzip, das, auch wenn es Bewusstsein konstituiert, selbst nicht an Bewusstsein gebunden ist, sondern als Vollzugsform der Realisation des Ganzen verstanden werden muss. Dieses Verhältnis innerhalb von Zeitlichkeit und Bewusstsein abzubilden, ist die eigentliche Aufgabe des Denkens. Novalis verwirklicht es bzw. nähert sich einer Verwirklichung an, indem er durch die Perspektivierung seiner Zentralbegriffe experimentell das Menschliche als Eigenschaft des Außermenschlichen erschließt.

Alles was man denken kann, denkt selbst – ist ein Denkproblem⁴³⁹

Nietzsche wird dieses Denkproblem folgendermaßen formulieren:

Man darf nicht fragen: „wer interpretiert denn?“ sondern das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein „Sein“, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.⁴⁴⁰

Bewusstsein verdankt sich demgemäß der Kontinuität einer Urkraft, die im Grunde immer selbst tätig ist und sich nur dem Betrachter in ihren verschiedenen Varianten als Naturkraft, Einbildungskraft oder plastische Kraft zeigt. Diese Urkraft wird jedoch von beiden Philosophen nicht mehr ein metaphysisches Prinzip hinter der Wirklichkeit gedacht, sondern koinzidiert mit dem dynamistisch verstandenen Kontinuum des Ganzen. Entscheidend für die Wahl des Begriffs, der für diese absolute

⁴³⁸ NS III, S. 476.

⁴³⁹ NS III, S. 623. In diesen Kontext gehören auch folgende Notate: „Der Act des sich Selbst Überspringens ist überall der höchste – der Ursprung – die *Genesis des Lebens*. [...] So hebt die Philosophie da an, wo das Philosophirende sich selbst philosophirt.“ NS II, S. 556. „*Sieht* man etwa jeden Körper nur so weit, als er sich selbst sieht – und man sich selbst sieht.“ NS III, S. 623.

⁴⁴⁰ KSA 12, S. 140, (N 1885/86, 2[151]).

Perspektive gewählt wird, ist der Zusammenhang der Phänomene im einzelnen und die jeweilige metaphorische Qualität, die der Begriff in der gewählten Perspektive erschließt. Wo es nur ein höchstmögliches Wissen geben kann, ist es notwendig, das Gemeinte einerseits unter verschiedenen Gesichtspunkten ins Spiel zu bringen, andererseits zu kennzeichnen, dass es sich auf dieselbe Sache beziehen soll.⁴⁴¹

Der einzelne Begriff, in unserem Beispiel die plastische Kraft, kann dies leisten, wenn sein Bedeutungsbereich das Menschliche ebenso wie in einer experimentellen Perspektive das Außermenschliche bezeichnet. In Anwendung dieser Analogie verwendet Novalis ebenso wie Nietzsche den am Bewusstsein gewonnenen Begriff der plastischen Kraft auch für Tiere⁴⁴², bei deren Betrachtung immer auch der Aspekt von Leiblichkeit im ganzen, also auch Leiblichkeit des Menschen mitschwingt.

Die Thiere haben kein allg[emeines] Hauptorgan der Vitalitaet. Die Nerven überhaupt scheinen aber durchgehends d[er] Sitz der plastischen Kraft zu seyn.⁴⁴³

Die plastische Kraft wird hier außerhalb der Reflexion verortet, was zeigt, dass der Begriff zugleich ein Vermögen bezeichnet, das Geist und Natur gleichermaßen umgreifen muss. Auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Geist und Natur kann nur verwiesen werden, wenn die sich entziehende Dimension des Ganzen in der

⁴⁴¹ Nietzsche wird diese perspektivische Wahrheit mit dem Gedanken der unendlichen Annäherung verknüpfen und folgendermaßen zum Ausdruck bringen: „Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und je *mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je *mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein.“ KSA 5, S. 365, (GM 3, 12).

⁴⁴² Nietzsche spricht auch dem Tier einen Horizont zu. Tiere leben in Bezug auf das Werden also nicht grundlegend anders als Menschen, sondern verdanken sich in ihrer spezifischen Seinsweise ebenfalls der Aktivität der horizontbildenden plastischen Kraft. Im Gegensatz zum Menschen ist das Tier jedoch „ganz unhistorisch“, da es „beinahe innerhalb eines punktartigen Horizontes wohnt“. KSA 1, S. 252, (HL 1). Hieraus wird einmal mehr deutlich, dass Nietzsches Denken nicht auf die enge Perspektive der Lebensdienlichkeit zu reduzieren ist. Die Gesundheit und Vitalität hängt nicht von der Weite des Horizontes ab. Selbst mit dem eingeengten Horizont eines „Alpenthal-Bewohners“ vermag ein Individuum, „in unüberwindlicher Gesundheit und Rüstigkeit“ dazustehen. KSA 1, S. 252, (HL 1). Die Selbstdurchsichtigkeit des interpretierenden Individuums, die zur zentralen Aufgabe des Menschen in Nietzsches Spätphilosophie wird, zielt dementsprechend auf eine Machtsteigerung anderer Art, die ihren Maßstab nicht mehr allein in der Vitalität hat.

⁴⁴³ NS III, S. 307.

Brechung der Analogie wiederkehrt. Die Rede vom Sitz der plastischen Kraft in den Nerven wendet diese aus der Analogie sich ergebende Zusammengehörigkeit von Geist und Körper konsequent an. Die Entgegengesetzten bilden in der Analogie nun keinen alternativlogisch schematisierten Gegensatz mehr und sind daher in Annäherung verstehbar, insofern die erkannte Zusammengehörigkeit eine Metamorphose beider Pole nach sich zieht.

Im Bisherigen begegnete uns diese Struktur bereits beim Verhältnis aus Annäherung des Ganzen an die Existenzform des Selbst bei gleichzeitiger Rücknahme des Selbst ins Ganze, der Selbstfremdmachung. Für die plastische Kraft und alle analogen Begriffe, die von Novalis als Bewusstseinsbegriffe eingeführt werden, im Verlauf des Philosophierens aber als Transparenz auf die im Absoluten gründende Zusammengehörigkeit der Ebenen entwickelt werden, gilt nun das gleiche: Ihr absoluter und ihr relativer Bedeutungsbereich dürfen nicht als getrennte Entitäten verstanden werden, sondern als zwei Seiten ein und derselben Sache, die sich dort offenbart, wo das Bekannte fremd gemacht und das Fremde bekannt wird. Auch die Menschheit kann sich dementsprechend als experimentalphilosophisches Integral des Ganzen erweisen, dem „Thiere, Pflanzen und Steine, Gestirne und Lüfte“ zugehören, wenn sie sich umgekehrt dekonstruieren lässt zu einem bloßen „Nervenknoten, in den unendlich verschiedenlaufende Fäden sich kreuzen.“⁴⁴⁴ Der Blick aufs Ganze lässt die ursprüngliche Gemeinsamkeit hervortreten, ohne diese Gemeinsamkeit als dialektische Aufhebung der Entgegengesetzten zu verstehen.

Jenseits des *misslingenden* Vollzugs der plastischen Kraft, den Novalis uns als lähmende Unwissenheit vorstellt, zielt ein *gelingender* Vollzug der plastischen Kraft bzw. ein Gelingen der An- oder Zueignung auf eine Durchdringung der Pole – eine Durchdringung, die beide umgreift und so zu einer Metamorphose des Ganzen wird. „Die Frage nach dem *Grunde*“ sagt Novalis in diesem Sinne ist eine „dem Geiste zu gerichtete Frage“ und fährt fort:

Sie geht auf *Zueignung*, Assimilation des Gegenstandes. Durch Erklärung hört der Gegenstand auf, fremd zu seyn. Der Geist strebt den Reiz zu absorbieren. Ihn reizt das Fremdartige. Verwandlung des *Fremden* in *Eignes*, Zueignung ist also das unaufhörliche Geschäft

⁴⁴⁴ NS III, S. 490.

des Geistes. [...] der Geist soll sich selbst fremd [...] seyn, oder absichtlich machen können.⁴⁴⁵

Und an anderer Stelle:

Der Gelehrte weiß das Fremde sich zuzueignen und das Eigne fremd zu machen.⁴⁴⁶

An diesen Stellen zeigt sich deutlich, dass das Prinzip der Selbstfremdmachung, das wir bereits als hermeneutisches Grundmotiv der Hardenbergschen Philosophie bezeichnet hatten, den Befund einer Gebundenheit des Geistes an Aneignung und Gegensatzdenken nicht hintergeht. Im Gegenteil: In der Selbstfremdmachung soll die Aneignung schrittweise transparent auf sich selbst werden – auf sich selbst und somit auf den universellen Zusammenhang von allem mit allem, der sich in ihr und durch sie selbst paradox verwirklicht.⁴⁴⁷

Natürlich weiß Novalis, dass das imaginäre Ziel der Fremdmachung, die totale Vermittlung: „Einst soll kein *Reitz* und nichts *Fremdes* mehr seyn“ zugleich auch die Aufhebung der Aneignung bedeuten würde. Die Orientierung an diesem Zustand ist daher wie oft bei Novalis als regulative Idee zu sehen, an der das Denken sich abarbeiten soll. Ein reales Erreichen im Sinne des Eintritts in ein goldenes Zeitalter steht nicht in Aussicht, der Versuch einer Realvermittlung führt in die „Räume des Unsinn“⁴⁴⁸, sagt Novalis daher in diesem Sinne. Gerade im Nicht-Erreichen liegt die Möglichkeit zu einer paradoxen Koinzidenz.

Ist der Nicht-Zugang in seiner ambivalenten Stellung zwischen Realisation und Konstitution des Ganzen offenbar geworden, wird deutlich:

⁴⁴⁵ NS II, S. 646.

⁴⁴⁶ NS III, S. 405.

⁴⁴⁷ In diesem Sinne verklammert Novalis den fiktionalen Charakter der Aneignung mit dem Wissen um die immer schon präsente absolute Gegenwart: „Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht-Gegenwärtigen und so fort – (Wunderkraft der *Fiction*.) Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentativen Glauben*. So die Annahme – der ewige Frieden ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort.“ NS III, S. 421.

⁴⁴⁸ Vgl. NS II, S. 252. Ebenso: „Alles Suchen nach der Ersten [Thathandlung] ist Unsinn – es ist *regulative Idee*.“ NS II, S. 254.

Da unsre *Natur* aber, oder die Fülle unsres Wesens unendlich ist, so können wir nicht *in der Zeit* dieses Ziel erreichen – Da wir aber auch in einer Sphäre außer der Zeit sind, so müssen wir es da in jedem Augenblick erreichen [...].⁴⁴⁹

Nicht obwohl – sondern gerade weil wir das Ziel in der Zeit nicht erreichen, eröffnet sich ein zeitliches Dasein, das uns ermöglicht, uns unserer Zugehörigkeit zum Ganzen sowohl emotional (Gefühl) als auch rational (Reflexion) zu versichern. Das Absolute realisiert sich so einerseits als Zeitlichkeit, durch deren immanentes Steigerungsmoment (unendliche Annäherung) es jedoch anders als in Hegels Dialektik selbst keine Steigerung erfährt und es ereignet sich in jedem Moment bereits als das sich selbst genügende Ganze. Auch Steigerung und Nicht-Steigerung erweisen sich hier als zwei Seiten derselben Sache. Steigerung auf der einen Seite realisiert das Nicht-steigerbare Ganze auf der anderen. Wieder wird deutlich, dass sich die Ebenen notwendig widersprechen müssen, da sich schon das Verhältnis aus Zeit und Gegenwart bzw. Ewigkeit und Zeit, widerspricht. Wir hatten dieses Widerspruchsverhältnis bereits bei der Betrachtung des folgenden Notats gesehen:

Ewigkeit [wird W.S.] d[urch] Zeit realisiert, ohnerachtet Zeit d[er] Ewigkeit widerspricht.⁴⁵⁰

Der „Zeit“ entspricht hier das Gegensatzverhältnis aus Vergangenheit und Zukunft einerseits, aus Zeit und Gegenwart andererseits. „Ewigkeit“ dagegen steht für eine universelle Zeit, die noch gar nicht im Sinne eines Darstellungsverhältnisses als Vergangenheit oder Zukunft an einer Gegenwart zur Darstellung gekommen ist bzw. von der Gegenwart aus in Vergangenheit und Zukunft unterschieden worden ist. Novalis sagt daher auch: „Ewigkeit ist Allheit der Zeit.“⁴⁵¹

⁴⁴⁹ NS II, S. 288.

⁴⁵⁰ NS II, S. 270.

⁴⁵¹ NS II, S. 153.

5. *Die Plastische Kraft bei Nietzsche*

Betrachten wir auf diesem Hintergrund nun die plastische Kraft von Nietzsches Verwendung her. Höchstwahrscheinlich hat Nietzsche den Begriff der plastischen Kraft von Jacob Burckhardt aus dessen Buch *Die Kultur der Renaissance in Italien* übernommen.⁴⁵² Dies ist plausibel, da der von Nietzsche hoch geschätzte Schweizer Kulturhistoriker, der zeitgleich in Basel lehrte, auch an anderer Stelle Eingang in die *Historienschrift* gefunden hat. An Burckhardt orientiert sich Nietzsche bei der Konzeption des „überhistorischen“ Typus der Geschichtsbetrachtung.

Da Nietzsche aber die Novalis-Fragmente zumindest auszugsweise kannte, wäre auch möglich, dass ihm der Begriff von Novalis her vermittelt war. Dafür spräche zumindest, dass sich die plastische Kraft bei Novalis in der Fragmentsammlung *Blüthenstaub* und somit in der bekanntesten, da bereits zu Lebzeiten im Druck erschienenen Fragment-Sammlung Hardenbergs findet.⁴⁵³ Auch könnte Jacob Burckhardt die Novalis-Stelle geläufig gewesen sein. Da der Begriff jedoch auch bei anderen Autoren auftaucht, so z.B. auch bei Kant, lässt sich hier keine Wirkungsgeschichte zweifelsfrei nachweisen. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist ausschließlich, dass Novalis und Nietzsche ihn philosophisch vollkommen analog verwenden.

Nietzsche führt die plastische Kraft im Umfeld einer zeitphilosophischen Betrachtung ein: Im Gegensatz zum Tier wird der Mensch von einer ungnädigen Erinnerungsfähigkeit fortwährend gezwungen, sich die Ruhe des gegenwärtigen Augenblicks durch wiederkehrende Bilder und Inhalte stören zu lassen. Er muss daher eine Integrationsleistung vollziehen, die den in der Erinnerung gespensterhaft zurückkehrenden Augenblick der Vergangenheit qua Interpretation in den Horizont des eigenen Selbst- und Weltverständnisses hereinholt und diesen Horizont damit immer neu hervorbringt. Die plastische Kraft ist der Dreh- und Angelpunkt dieser Integrationsleistung. Das Vergangene wird durch die plastische Kraft vergegenwärtigt,

⁴⁵² Vgl. Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 1999, S. 52.

⁴⁵³ Nietzsche, dem sowohl die Tiecksche als auch die Heilbornsche Ausgabe der Novalis-Fragmente vorlag, zitiert eine Stelle aus den weniger bekannten *Fragmenten und Studien der Jahre 1799-1800*, was auf eine umfangreichere Kenntnis der philosophischen Fragmente schließen lässt.

um die Präsenz eines Jetzt, einer Gegenwart als Möglichkeitsraum des eigenen Seins entstehen zu lassen. Gegenwart gibt es für den Menschen nur in der Agilität des Vergegenwärtigens, woraus sich der Vollzugssinn ergibt, der uns in gleicher Weise bereits bei Novalis begegnet ist.

Das Selbstverständnis des Menschen ist demgemäß im Moment seiner Vergegenwärtigung immer schon vergangen. Die Stabilität des Jetzt, die Vorhandenheit einer Gegenwart, verdankt sich einer Fiktion, einer Täuschung über die wahre Natur des Bewusstseins als selektive Vergegenwärtigung von Vergangenen. Das selektive Moment nennt Nietzsche auch „Kraft zu vergessen“⁴⁵⁴. Das Vergessen ist demgemäß keine Minderung des Lebens, sondern im Gegenteil integraler Bestandteil des Lebens⁴⁵⁵, wo es sich als Bewusstsein artikuliert.

Nietzsche wird von diesen Grundkonstanten seiner Zeitphilosophie bis in seine späteste Philosophie hinein nicht mehr abrücken, was ein Blick in die Schrift *Zur Genealogie der Moral* zeigt. Dort nimmt er das Thema des Vergessens wieder auf und schreibt diesbezüglich in gleichem Sinn wie schon in der *Historienschrift*:

Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn „Einverseelung“ nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte „Einverleibung“ abspielt.⁴⁵⁶

In gleichem Sinne, jedoch ohne den ausdrücklichen Verweis auf das Vergessen, hatten wir alle Aspekte von Nietzsches plastischer Kraft bereits bei Novalis gesehen; so z.B., wenn er „das Gegenwärtig machen – des Nicht-Gegenwärtigen“ als „Wunderkraft der Fiction“ anspricht und wie Nietzsche von einer für den Lebensvollzug des Menschen „nothwendigen Täuschung“ ausgeht. Nur das Vergangene, das Nicht-Gegenwärtige kann vergegenwärtigt werden – ein Vorgang, der paradoxerweise das Vergangene *als* Vergangenes überhaupt erst hervortreten lässt. Zeit und Gegenwart

⁴⁵⁴ KSA 1, S. 250, (HL 1).

⁴⁵⁵ In einer Nachlass-Stelle heißt es: „Wir haben zeitweilig die Blindheit nöthig und müssen gewisse Glaubensartikel und Irrthümer in uns unberührt lassen – so lange sie uns im Leben *erhalten*.“ KSA 9, S. 526, (N 1881, 11[217]).

⁴⁵⁶ KSA 5, S. 291, (GM II, 1).

treten so in ein Darstellungsverhältnis, das Gegenwart produziert und von der Warte dieser Gegenwart aus Zeit in die Exzentrik von Vergangenheit und Zukunft stellt.

Zeitphilosophisch gesehen entspricht das Wesen des Menschen der auf Zukunft gerichteten Vergegenwärtigung des Vergangenen. Gegenwart ist auf diesem Hintergrund das nicht-epiphänomenal zu verstehende Produkt, das durch gleichzeitiges Vergessen und Integrieren zustande kommt. Von ihr aus werden Vergangenheit und Zukunft unterscheidbar. Erst im Vollzug des Darstellungsverhältnisses von Zeit und Gegenwart nimmt der Mensch in Nietzsches Sicht den spezifischen Ort seiner Präsenz ein. Er lebt gewissermaßen in der Gegenwärtigkeit eines schwebenden Seins.⁴⁵⁷ Er ist davon befreit, „überall ein Werden zu sehen“ und gewinnt den Glauben „an sein eigenes Sein“⁴⁵⁸.

Auch Nietzsche führt den Begriff der plastischen Kraft anhand der Situation ihres Scheiterns ein und beschreibt das Scheitern als ein in Gefahr geraten bzw. fragil werden des Horizontes eines Selbst- bzw. Gegenwartsverständnisses. Erfahren wird diese Fragilität des Horizontes als Entfremdung, von der wir bei Novalis bereits gezeigt hatten, dass sie als entfremdende Variante der Selbstfremdmachung angesehen werden kann. Je mehr in das Selbstverständnis hineingenommen werden muss, umso fremder wird es sich und umso mehr ist die plastische Kraft gefordert, das Fremde in Eigenes umzudeuten und Grenzlinien einzuziehen. Wo dies misslingt, wird das Fremde bedrohlich für das Eigene. Nietzsche schreibt in diesem Sinne:

Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.⁴⁵⁹

Diese Verortung des Menschen ist im Hinblick auf die Parallelität beider Denker von besonderer Bedeutung, da beide Bewusstsein auf ein Widerspruchsprinzip gründen.

⁴⁵⁷ In diesem Sinne beschreibt auch Bernhard Waldenfels die differentielle Konstitution des zeitlichen Daseins: „Die Zeitlichkeit des eigenen Daseins bedeutet, daß das Selbstbewußtsein als die Urstätte des Sinnes immer schon sich selbst gegenüber im Verzug ist; die Gegenwart ist immer schon mit Nicht-Gegenwart, das Selbe mit Anderem durchsetzt.“ Waldenfels: Stachel, S. 55.

⁴⁵⁸ KSA 1, S. 250, (HL 1).

⁴⁵⁹ KSA 1, S. 251, (HL 1).

Bewusstsein ist daran gebunden, einerseits „einen Horizont um sich zu ziehen“, andererseits „innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen“ ohne einen der beiden Pole zu suspendieren bzw. auf den anderen zu reduzieren. In gleicher Weise hatte bereits Novalis vom Menschen gefordert, „das Fremde sich zuzueignen und das Eigene fremd zu machen.“⁴⁶⁰

Das gelingende Verhältnis ist ein schwebendes Verhältnis, das die Täuschung des eigenen Blicks ebenso wie die Täuschung eines klar konturierten Gegenübers aufrechterhalten muss. Der Glaube an eine Gegenwart, der bei Nietzsche das Werden ausagiert, muss sich in seinem Selbstverständnis verkennen, um diese Realisation zu leisten. Ebenso wird bei Novalis das Absolute zeitlich realisiert, indem die zeitlichen Vollzüge des Vergegenwärtigens dem Absoluten, hier im zeitphilosophischem Terminus der „Ewigkeit“, zwangsläufig widersprechen müssen. Bei beiden Denkern wird der zeitlich verfließende Charakter des Lebens vom Selbstverständnis des Bewusstseins abgeblendet, um der verfließenden Zeit eine Gegenwart abzurufen, in der wiederum Leben allein möglich ist. Das Spiel der als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterschiedenen Zeiten wird allererst möglich aus der Perspektive einer Gegenwart, die sich über ihr ursprüngliches Wesen täuscht.

Nietzsche nennt in der *Historienschrift* diejenigen Menschen, die innerhalb der Matrix dieser Täuschung sowohl im Rückblick auf die Geschichte als auch im Hinblick auf die Zukunft ihre Gegenwart zielgerichtet gestalten, die „historischen Menschen“. Zum Grundwiderspruch ihres Weltverhältnisses sagt er – und dies gilt in übertragenem Sinne für Menschsein überhaupt:

[Die historischen Menschen, W.S.] wissen gar nicht, wie unhistorisch sie trotz aller ihrer Historie denken und handeln, und wie auch ihre Beschäftigung mit der Geschichte nicht im Dienste der reinen Erkenntnis, sondern des Lebens steht.⁴⁶¹

Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden.⁴⁶²

Leben wird dementsprechend realisiert durch ein Täuschungs- bzw. Widerspruchsverhältnis, das sich im Hinblick auf sein Vollzugsmoment bei beiden

⁴⁶⁰ NS III, S. 405.

⁴⁶¹ KSA 1, S. 255, (HL 1).

⁴⁶² KSA 1, S. 252, (HL 1).

Denkern zunehmend als Grundprinzip des Lebens bzw. als das Leben selbst herausstellt. Die plastische Kraft generiert das sich täuschende Selbstverständnis eines beharrlichen Seins und erweist sich gerade darin als Prinzip des Werdens bzw. des Absoluten selbst.

6. *Transparenz der Aneignung im Selbstverständnis*

Wie Novalis und Nietzsche die Aneignung im Hinblick auf ihre zeitphilosophischen Grundlagen denken, wurde im vorigen Kapitel beschrieben. Dort zeigte sich auch, dass beide die strukturelle Selbsttäuschung des Bewusstseins für unhintergebar halten. Alle Aspekte, die in der Folge von beiden Denkern als Handlungsanweisung formuliert werden, basieren auf der Gebundenheit an dieses Verhältnis und sind nicht als Versuch zu lesen, die strukturelle Selbsttäuschung rückgängig zu machen. Die Existenz abgrenzbarer Dinge und klar konturierter Verhältnisse bedeutet für beide lediglich eine Binnenstabilität, die aus dem lebensnotwendigen Glauben an Stabilität resultiert. In Nietzsches Sprache: Alles Sein ist Werdensvergessenheit.

Gerade weil sich das Täuschungsprinzip für Novalis und Nietzsche als dynamisches Realisationsprinzip des Ganzen erweist, stellt sich für beide die Frage nach der Möglichkeit einer Perspektive, von der aus das Aneignungsgeschehen transparent werden kann, ohne sich die eigene Lebensgrundlage zu entziehen. Dies ist schon insofern von Interesse, als auch die Philosophie vom Befund des Täuschungszusammenhangs betroffen ist. Das Ziel der Philosophie verlegen daher beide Denker in die Selbstdurchsichtigkeit des Aneignungs- und Interpretationsgeschehens im Sinne der Einsicht in den ursprünglichen Täuschungscharakter bei gleichzeitiger bewusster Fortsetzung der Täuschung als einer Möglichkeitsbedingung für Bewusstsein.

In Nietzsches früher Konzeption ist der Transparenzgedanke nur angedeutet. Hier liegt der Schwerpunkt noch stärker auf dem gelingenden Leben als auf der Transparenz zum Werden. Das souveräne Werden, auf das der Fluss der Zeit verweist, soll maximal ausgeblendet werden⁴⁶³, um den Lebensvollzug zu gewährleisten. Je besser die Ausblendung gelingt, desto stärker wird der Mensch, der dieser Integration entspringt.

⁴⁶³ Nietzsche beschreibt die Transparenz zunächst als Erfahrung des Aufwachens aus einem Traum, nur um festzustellen, dass man „weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen.“ Die in der Transparenz aufscheinende Werdenserfahrung muss wieder ausgeblendet werden und wird noch nicht wie später als Herausforderung zur Entdeckung einer universellen Freiheit verstanden: „Ich habe für mich entdeckt, dass die alte Mensch- und Thierheit, ja die gesammte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins

Und dächte man sich die mächtigste und ungeheuerste Natur, so wäre sie daran zu erkennen, dass es für sie gar keine Grenze des historischen Sinnes geben würde, an der er überwuchernd und schädlich zu wirken vermöchte; alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen. Das was eine solche Natur nicht bezwingt, weiss sie zu vergessen.⁴⁶⁴

Was Nietzsche hier vorstellt, ist zunächst nicht viel mehr als eine auf bloße Lebensdienlichkeit ausgerichtete Perspektive. Auf Nietzsches späteren Gedanken vom Übermenschen weist die „mächtigste, ungeheuerste Natur“, von der hier die Rede ist, nur bedingt voraus, da der Übermensch über die bloße Gesunderhaltung eines Horizontes deutlich hinausweist. Von ihm fordert Nietzsche nicht nur den hier angesprochenen maximalen Horizont, sondern die maximal mögliche Selbstdurchsichtigkeit der zugehörigen Vollzüge und Täuschungsmanöver des Bewusstseins. Diese dürfen nicht einfach „vergessen“ werden, sondern entlang der Wahrheit einer ursprünglich fließenden und lediglich binnenstabilen Konstitution des Selbst soll der Mensch stark bzw. frei werden⁴⁶⁵, was im Kontext des *Zarathustra* heißt, zum Übermenschen zu werden. Der Mensch soll sein Steigerungsmoment gerade nicht mehr aus dem Ablenden des Werdenscharakters der Wirklichkeit beziehen, sondern indem er die Instabilität des Werdens als Freiheitsmoment des individuellen Selbst versteht. In der Werdenserkenntnis und Werdenserfahrung wird die Individualität zwar zunächst fragil – diese Fragilität versteht Nietzsche aber zunehmend als heilsame Öffnung hin zu einem Individualitätsbegriff, der das Individuum in der Pluralität der Perspektiven neu verortet. Weder soll also das Destabilisierende des Werdens unsichtbar werden (wir sollen also nicht einfach „weiterträumen“, wie noch in der Textstelle in Fußnote 463 empfohlen) noch soll das Individuum als einziger Ort, an dem die Erfahrung und perspektivische Erkenntnis des Werdens möglich ist, durch die Werdenserfahrung vollständig suspendiert werden. Da diese Stereoskopie der

in mir fortbildet, fortliebt, forthatst, fortschliesst, — ich bin plötzlich mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen *muss*, um nicht zu Grunde zu gehen: wie der Nachtwandler weiterträumen muss, um nicht hinabzustürzen.“ KSA 3, S. 417, (FW 1, 54).

⁴⁶⁴ KSA 1, S. 251, (HL 1).

⁴⁶⁵ Günter Abel beschreibt diese Konstellation folgendermaßen: „Jede Perspektive muß sich die ganze ‚Wahrheit‘ zutrauen; aber keine Perspektive kann *die* Eine Perspektive sein.“ Abel: Dynamik und Wiederkehr, S. 447.

Transparentwerdung in sich widersprüchlich ist, lässt sie sich zeitlich nur als Abfolge realisieren. Das Hineinstellen in den Täuschungszusammenhang und die Erkenntnis, dass es sich um einen solchen handelt, sind beide gleichermaßen gefordert und sollen nacheinander vollzogen werden:

Unser Streben des Ernstes ist aber alles als werdend zu verstehen, uns als Individuum zu verleugnen, möglichst aus *vielen* Augen in die Welt sehen, *leben in* Trieben und Beschäftigungen, **um** damit sich Augen zu machen, zeitweilig sich dem Leben überlassen, um hernach *zeitweilig* über ihm mit dem Auge zu ruhen.⁴⁶⁶

Wie schon bei Novalis geht es also darum, das Individuum zugleich als Dividuum⁴⁶⁷ bzw. als Vielheit zu verstehen und das Einlösen dieser paradoxen Beziehung zur Aufgabe einer unendlichen Annäherung des Individuums an die Wahrheit seiner eigenen Vielheit und damit zugleich an die Verfasstheit des Ganzen zu machen.

Im Gegensatz hierzu liegt das Typische an Nietzsches frühem Umgang mit der Lebendigkeit darin, dass gerade die Tatsache eines paradoxen, in sich gebrochenen Wesens des Menschen ausschließlich als bedrohlich für die Horizontbildung begriffen wird. Sie unterminiert den Glauben an ein Ich und in der Folge jeden Glauben an die

⁴⁶⁶ KSA 9, S. 494 f., (N 1881, 11[141]).

⁴⁶⁷ Dies gilt nur, wenn das Dividuum disjunktionlogisch verstanden wird, wie dies bei Novalis der Fall ist. Nietzsche selbst spricht zwar ebenfalls zweimal von „dividuum“, meint damit aber nun gerade nicht das disjunktionlogisch zu denkende Dividuum hinter der scheinbaren Vereinzelung des Individuums, sondern die alternativlogische gewaltsame Teilung der Welt, die sich moralisch im Individuum fortsetzt: „Ist es nicht deutlich, dass in all diesen [moralischen, W.S] Fällen der Mensch Etwas von sich [...] mehr liebt, als etwas Anderes von sich, dass er also sein Wesen zertheilt und dem einen Theil den anderen zum Opfer bringt? [...] In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als dividuum.“ KSA 2, S. 76, (MA I, 2, 57). Die Vereinzelung des Individuums, als personales Pendant der Vergegenständlichung, kritisiert er freilich ebenfalls: „Die Vereinzelung des Individuums darf nicht täuschen – in Wahrheit fließt etwas fort *unter* den Individuen.“ KSA 11, S. 210 (N 1884, 26[231]). Im alternativlogisch verstandenen und dementsprechend verdinglichten Individuum kann daher nicht die Lösung der moralischen Selbstzerteilung des Menschen (dividuum) liegen. Vielmehr muss die Zerteilung selbst logisch anders verstanden werden, wie das Novalis bereits vorgeführt hatte. Auch Nietzsche denkt eine solche positive Variante der Zerteilung: „Die Auflösung der Moral führt in der praktischen Konsequenz [...] zur Zerteilung des Individuums in Mehrheiten — absoluter Fluß.“ KSA 10, S. 138, N 1882/83, 4[83]). Diese disjunktionlogisch verstandenen Mehrheiten könnte man mit Novalis nun wieder als Dividuen bezeichnen. Wie bereits gesagt verwendet Nietzsche jedoch den Begriff hierfür nicht.

Stabilität einer seienden Welt. Die Selbstdurchsichtigkeit des Aneignens bringt die Wirklichkeit des Werdens ans Licht – ein Werden, das aufgrund dieses bedrohlichen Effekts nur in seiner negativen Variante und noch nicht als universelle Befreiung im Sinne der „Unschuld des Werdens“⁴⁶⁸ vorgestellt wird. In der *Historienschrift* heißt es demgemäß:

Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens.⁴⁶⁹

Die Wahrheit des Werdens widerspricht dem Selbstverständnis des Menschen. In diesem Widerspruch liegt zwar die Vollzugsform, ohne die es kein Selbstverständnis gäbe – das Wissen hierum aber mit all seinen Konsequenzen im Selbstverständnis transparent werden zu lassen, erscheint als etwas, das nicht oder nur kaum ausgehalten werden kann und von daher zunächst auch nur bedingt vom Menschen gefordert wird. Die Herausforderung, das gerade Gegenteil der Werdensvergessenheit zum Gegenstand der Seinsdeutung zu machen, erscheint noch zu groß. Bereits zu Beginn der *Historienschrift* hatte Nietzsche die tragische Grundkonstitution allen Menschseins beschrieben:

Dann lernt es [das aus der Vergessenheit heraufgerufene Kind] das Wort ‘es war’ zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruß an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfectum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntniss, dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.⁴⁷⁰

Ohne diesen negativen Befund der frühen Schriften zu revidieren, wendet sich in der späten Philosophie des Werdens und des Willens zur Macht der Aspekt. Sein bleibt

⁴⁶⁸ Vgl. z.B. KSA 10, S. 341, (N 1883, 8[19]): „Erst die Unschuld des Werdens giebt uns den größten Muth und die größte *Freiheit!*“

⁴⁶⁹ KSA 1, S. 250, (HL 1).

⁴⁷⁰ KSA 1, S. 249, (HL 1).

zwar Werdensvergessenheit, jedoch ist nicht mehr allein der intakte Horizont, sondern die Selbsttransparenz bezüglich der Fremdheit im Eigenen Ziel der Aneignung und Basis des Freiheitsmoments.⁴⁷¹ Noch in der *Historienschrift* interessiert sich Nietzsche primär für die verschiedenen Strategien, den Täuschungscharakter des Individuums abzublenden und unhistorisch bzw. überhistorisch umzudeuten.

Der „historische“ Typus sucht demgemäß sein Heil in der Überzeugung, „dass der Sinn des Daseins im Verlaufe eines Prozesses immer mehr ans Licht kommen werde“⁴⁷² und bleibt damit in einer teleologischen Täuschung befangen.

Der „Überhistorische“ dagegen entspricht der entgegengesetzten Sichtweise, die das Historische gerade nicht als Prozess versteht, sondern als Stillstand unvergänglicher Typen. Er geht davon aus,

das Vergangene und das Gegenwärtige ist Eines und dasselbe, nämlich in aller Mannichfaltigkeit gleich und als Allgegenwart unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werthe und ewig gleicher Bedeutung.⁴⁷³

Interessanterweise gesteht Nietzsche dem Überhistorischen zwar zu, „hellscherisch den Ursinn der verschiedenen Hieroglyphen errathend“ in die Vergangenheit zu blicken; trotzdem gelingt es dem Überhistorischen nicht, gerade diese Wahrheit eines absoluten Stillstandes umzudeuten in ein Freiheitsmoment. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit wird ihm daher zur „Übersättigung“ und zum „Ekel“⁴⁷⁴. Mit seinem Glauben an die Stabilität und Determiniertheit der Typen erfüllt

⁴⁷¹ In dieser Struktur bewegt sich auch „der freie Geist“, wie Nietzsche ihn in *Menschliches, Allzumenschliches* und im Zweiten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* entwickelt. Friedrich Kaulbach schreibt hierzu: „Das Prinzip der Mitte ist dem freien Geist angemessen, weil es seiner Lösung von der Befangenheit in einseitigen, extremen Perspektiven, seiner Mentalität der skeptischen Distanz, der Leichtigkeit des Schwebens und seinem dionysisch-tänzerischen Denken und Sprechen entspricht. Der perspektivistische Charakter seines Philosophierens ist als Gegentypus gegen dogmatisches Festlegen auf enge und einseitige Perspektiven zu verstehen.“ „Wenn der freie Geist seine Entscheidung für eine ihm angemessene Weltperspektive trifft, dann besteht sie nicht in der Festlegung auf eine der einander ausschließenden und extremen perspektivistischen Alternativen, sondern schließt Distanz und Skepsis gegenüber jeder verengenden Festlegung ein.“ Kaulbach, Friedrich: *Die Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen 1990, S. 247, 249.

⁴⁷² KSA 1, S. 255, (HL 1).

⁴⁷³ KSA 1, S. 256, (HL 1).

⁴⁷⁴ KSA 1, S. 256, (HL 1).

er zwar das Grundbedürfnis des Menschen, in einem stabilen Horizont zu leben, diese Stabilität wird ihm aber letztlich selbst zum Verhängnis, da sie nicht mehr einem lebendigen Selbstverständnis zuarbeitet. Die Determiniertheit durch ewig gleiche Typen wandelt sich jenseits der angestrebten Stabilität in die Verzweiflung, die Nietzsche Giacomo Leopardi zitierend folgendermaßen beschreibt: „Schmerz und Langeweile ist unser Sein und Koth die Welt – nichts Andres.“⁴⁷⁵

Nietzsche selbst folgt diesem Schluss nicht. Ein Nihilismus-Moment, das aus dem Stillstand der Typen, dem Glauben an ein Sein und gerade nicht aus dem Werden bezogen wird, hält er letztlich für eine tragische Täuschung. Der Überhistorische verzweifelt am Leben, obwohl ihm dieses noch nicht einmal in seinem Werdensaspekt, sondern gerade im Missverständnis einer Beharrlichkeit, einer seienden Welt nihilistisch geworden ist. Obwohl hier schon etwas aufscheint von der Aufgabe der ewigen Wiederkehr, die einer nicht unverwandten Herausforderung bzw. Verzweiflung Herr werden muss, bleibt der überhistorische Typus im Glauben an ein beharrliches Sein befangen und wird nicht zur Leitfigur für Nietzsches eigene Philosophie. Wolfgang Müller-Lauter ist daher zuzustimmen, wenn er betont, dass wie im historischen und unhistorischen Typus auch im Überhistorischen ein vom Werden ablenkendes Motiv liege:

Der Mensch bedarf aber, so heißt es hier [in der ‘Historienschift’, Anm. d. V.] noch, des Glaubens ‚an das Beharrliche und Ewige‘. [...] Deshalb stellt Nietzsche den Ansprüchen des wissenschaftlichen-historischen Denkens in der *Zweiten Unzeitgemäßen die überhistorischen Mächte der Kunst und Religion* entgegen. Sie sollen ‚den Blick vom Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt‘. [...] Das Gegenmittel des Überhistorischen fällt im Fortgange des Philosophierens Nietzsches mit seiner Metaphysikkritik dahin. Er kann sich nicht mehr an Illusionen klammern.⁴⁷⁶

Der „Ekel“ des Überhistorischen entsteht demnach also nicht aus dem Werdensmoment, sondern aus einem übersteigerten Glauben an das ewig Gleiche.

Novalis hatte bereits eine ähnliche Verbindung des Glaubens an das Beharrliche mit dem Gedanken der Verzweiflung gezogen. Die Verdinglichungstendenz der Aneignung, die dem Lebensvollzug zunächst zuträglich ist („die Masse zu durchdringen

⁴⁷⁵ KSA 1, S. 256, (HL 1).

⁴⁷⁶ Müller-Lauter, Wolfgang: Gegensätze, S. 42 ff.

und sie in bestimmter Gestalt vollkommen zu beleben⁴⁷⁷) kann in einer verhärteten Variante dem Leben abträglich sein und nihilistisch werden – dies entspricht aber keinem Nihilismus, der aus der Unbestimmtheit des Werdens bzw. Schwebens resultiert, sondern einem Nihilismus der Determination, der schon für Novalis ganz analog zu Nietzsches Überhistorischem aus einem hypostasierten Glauben an Stabilität resultiert. Novalis schreibt:

Alle Verzweiflung ist deterministisch – aber auch Determinismus ist ein *Element* des philosophischen Weltalls, oder Systems. Die Vereinzelung und der falsche Glaube an die Realitaet der Elemente ist die Quelle der meisten, vielleicht aller, bisheriger Irrthümer.⁴⁷⁸

Die Philosophie selbst bildet einen Lebenszusammenhang, ein „philosophisches Weltall“ und bleibt nicht davon verschont, mit Täuschungen, Verdinglichungen und blinden Flecken operieren zu müssen. Novalis verschiebt daher zu Beginn der *Fichte-Studien* seine erste, aporetische Definition der Philosophie als „Selbstbetrachtung“ auf das unbestimmte und von der Agilität des Vollzugs nicht abtrennbare „Selbstgefühl“. Das Absolute entzieht sich demgemäß zwar dem philosophischen Urteil als solchem, nicht aber dem Philosophieren als Lebensbewegung, die gerade in ihrer Beweglichkeit und Unbestimmtheit ein Prinzip des Absoluten ausagiert. Der Irrtum liegt also im falschen Glauben an die petrifizierten Ergebnisse, die „Elemente“ eines philosophischen Systems. Hardenbergs philosophischer Weg geht nicht in Richtung einer Abblendung des Täuschungsmoments, ebensowenig versucht er, das Täuschungsmoment einfach aufzuheben, sondern die unendliche Annäherung fordert die Transparenz im Sinne eines bewussten Eintretens in den logisch unauflösbaren Zusammenhang von Ich und Welt, Eigenem und Anderem, der sich als Vollzugssinn verwirklicht.

Nietzsches Spätphilosophie bewegt sich strukturell in der gleichen gedanklichen Konstellation, wenngleich diese Konstellation bei Nietzsche vor allem aufgrund der Radikalisierung des Nihilismus-Moments anders pointiert ist. Die plastische Kraft wandelt sich in Nietzsches mittlerer und später Philosophie, die dem Motiv einer konsequenten Befreiung von der Illusion folgt, zur durchgängig auf das Ganze

⁴⁷⁷ NS II, S. 452.

⁴⁷⁸ NS II, S. 557.

verweisenden Konzeption des Werdens und des Willens zur Macht.⁴⁷⁹ Die Gebundenheit und Bedingtheit des Bewusstseins wird jedoch auch in der Spätphilosophie unverändert mitgedacht, da sich Bewusstsein in seiner Zeitlichkeit und Differenziertheit nach wie vor aus dem Nicht-Zugang zum Werden im Sinne des Ganzen ergibt.

Es ist das Selbstverständnis der Aneignung, das in den Konzepten der Selbstfremdmachung und des Übermenschen zum Gegenstand der philosophischen Bemühung wird. Die engere Perspektive einer gelingenden Integrationsleistung im Sinne eines funktionierenden Horizontes, von dem ausschließlich erwartet wird, Vitalität zu erhalten und zu steigern, reicht als Maßstab für eine philosophische Perspektive allein nicht mehr aus.

Der Gedanke, das Ganze des Werdens in ein Selbstverständnis zu integrieren, als höchste Aufgabe der Aneignung und Einverleibung, wird von Nietzsche (ohne den lebensbedrohenden Aspekt der frühen Schriften) explizit zum ersten Mal im vierten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* formuliert:

Aber diese ungeheure Summe von Gram aller Art tragen, tragen können und nun doch noch der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröthe und sein Glück begrüsst, als der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe, als der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte: diess Alles auf seine Seele nehmen, Aeltestes, Neuestes, Verluste, Hoffnungen, Eroberungen, Siege der Menschheit: diess Alles endlich in Einer Seele haben und in Ein Gefühl zusammendrängen: — diess müsste doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte.⁴⁸⁰

Wie für Novalis der zukünftige Mensch sich nicht nur das Fremde zu eigen machen soll, sondern umgekehrt auch sich selbst fremd werden muss und diese Erfahrung aushalten muss, so liegt auch bei Nietzsche der Schwerpunkt zunehmend auf

⁴⁷⁹ Vgl. hierzu auch Günter Figals aufschlussreiches Kapitel *Plastische Kraft, Kraft zu vergessen*. In: Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 1999, S. 52-63. Weiter folgenden Aufsatz : Figal, Günter: Philosophische Zeitkritik im Selbstverständnis der Modernität. Rousseaus Erster Discours und Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung, in: Figal, G./ Siefert R.-P. (Hrsg.): Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie, Stuttgart 1991, S. 100-132.

⁴⁸⁰ KSA 3, S. 565, (FW 4, 337).

einer maximalen Integration von Fremdheit und Andersheit ins Eigene bei gleichzeitiger Metamorphose des Selbst.

Wo diese Selbsttransparenz der plastischen Kraft nicht erreicht wird bzw. nicht Ziel von Leben und Denken ist, ergibt sich zwar nicht das Scheitern der plastischen Kraft im Sinne der misslingenden Integration des Fremden ins Eigene, dafür aber die einseitige Hypostasierung des in der Täuschung liegenden alternativlogischen Moments. Dieser Unterschied ist für ein Verständnis von Nietzsches Philosophie von besonderer Bedeutung. Wir erinnern uns, dass „die mächtigste und ungeheuerste Natur“, für die es „gar keine Grenze des historischen Sinnes geben würde, an der er überwuchernd und schädlich zu wirken vermöchte“ von Nietzsche in keiner Weise daran gemessen wurde, sich selbst durchsichtig zu werden. Die Integrationsbewegung ging dementsprechend nur in eine Richtung: der Integration des Fremden ins Eigene ohne gleichzeitige bewusste Rücknahme des Eigenen ins Fremde. „Alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie [die mächtigste und ungeheuerste Natur] an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen. Das was eine solche Natur nicht bezwingt, weiss sie zu vergessen.“⁴⁸¹

Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht dagegen fordert eine Doppelbewegung der Integration, wie wir sie bereits bei Novalis sehen konnten. Günter Figal arbeitet diese Doppelbewegung präzise heraus, wenn er über die „Ausweitung des Gedankens vom Willen zur Macht auf alles, was ist“, folgendermaßen schreibt:

Nur wo alles lebendig und Wille zur Macht ist, kann alles als Moment des eigenen Lebens erscheinen, so daß hier nichts grundsätzlich fremd, vom eigenen Leben geschieden ist. Mit der ›neuen Auslegung alles Geschehens‹ wird jede ›Selbstertheilung‹ überwunden, ohne daß man diffus mit allem eins sein wollte. Vielmehr spielt das Leben in einer Differenz, die sich gerade nicht zur Unterschiedenheit verhärtet: Aus dem Abstand des kommandierenden, die Situation bestimmenden Deutens versteht man alles als das eigene Leben und stellt das isoliert betrachtete, nur oberflächlich ›eigene‹ Leben zugleich in alles zurück.⁴⁸²

Die Doppelbewegung der Integration bzw. Aneignung, die beide Seiten berücksichtigt, das Eigene im Fremden ebenso wie das Fremde im Eigenen, trägt der ursprünglichen Verflechtung beider Ebenen Rechnung. Dieses Verhältnis ist wie bei

⁴⁸¹ KSA 1, S. 251, (HL 1).

⁴⁸² Figal, Günter: Nietzsche, S. 240.

Novalis als disjunktionologisches Gegensatzverhältnis (im Sinne des „Einklangs“) zu verstehen. Die beiden Gegensatzverhältnisse, die Figal hier präzise, wenn auch wenig terminologisch als „Differenz“ und „Unterschiedenheit“, kontrastiert, entsprechen vollständig der Unterscheidung der Gegensatzverhältnisse, wie sie Müller-Lauter als Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit von den absolut verstandenen Gegensätzen der Logik unterschieden hatte (vgl. S. 181). Übersetzt in disjunktionologische Termini bedeutet dies: „Unterschiedenheit“ im Sinne der „Selbstertheilung“ bzw. der Teilung der Welt entspricht dem alternativlogisch verstandenen Gegensatzverhältnis – hingegen ist die „Differenz“, in der das Leben „spielt“, disjunktionologisch zu verstehen. Da die Aneignung sich entsprechend ihrer zugrundeliegenden Matrix zunächst alternativlogisch versteht, zielt die Transparenz der Doppelbewegung auf einen Überstieg des alternativlogischen Verhältnisses zu einem disjunktionologischen Verhältnis. Beide Seiten bleiben so gewahrt und kommen zu ihrem Recht.

7. *Polemische Umkehrung*

Das Figal-Zitat im vorigen Kapitel enthält eine Formulierung, die uns helfen kann, eine wichtige Unterscheidung im Zusammenhang mit dem Transparenz-Gedanken herauszuarbeiten, die im weiteren Verlauf der Untersuchung noch an Bedeutung gewinnen wird.

Figal spricht davon, dass die Integration des Fremden ins Eigene und das Entlassen des Eigenen ins Fremde die „Selbstertheilung“ überwinde, ohne jedoch, dass es darum gehe, „diffus mit allem eins“ zu sein. Was Figal hier mit „diffus“ kennzeichnet ist in disjunktionslogischer Hinsicht von besonderer Bedeutung: Das kontinuierliche Feld der Pluralität von Machtwillen, das sich jenseits des Glaubens an ein beharrliches Sein als Wirklichkeit zeigt, ist nicht diffus, weil es nicht das alternativlogische Gegenteil der Unterscheidung (bzw. Verflechtung) von Eigenem und Fremdem bzw. allen analogen Gegensätzen ist. Es ergibt sich gerade nicht aus der vollständigen Einnivellierung der Grenzziehungen von Eigenem und Fremdem. Eine solche Nivellierung bliebe ganz entsprechend Novalis' *ordo inversus* Gedanken immer noch der Täuschung verhaftet bzw. könnte sich nicht über die eigene Eingebundenheit in den Täuschungszusammenhang aufklären. Das Denken würde nach wie vor einer Logik erster Ordnung folgen, die Novalis und Nietzsche lediglich als Übergangsstadium ansehen und in alleiniger Gültigkeit nicht für geeignet halten, Wirklichkeit zu beschreiben.⁴⁸³ Es würde dementsprechend nur wieder das alternativlogische Gegenteil der Grenzziehungen für die (grenzenlose) Wirklichkeit gehalten werden.

Die Matrix des Bewusstseins als Aneignung bleibt von diesem Missverständnis, die Wirklichkeit sei ein diffuses Kontinuum, unberührt und wird in jedem Fall wirksam bleiben. Auch die Gesundheit und Vitalität des Horizontes hängt von diesem Missverständnis nicht ab. Es geht ausschließlich um den philosophischen Aspekt der Fehleinschätzung, das Kontinuum des Ganzen hätte schlechthin nichts gemein mit der

⁴⁸³ Der allergrößte Teil von Nietzsches Verwendungen des Begriffs „Logik“ bezieht sich auf die klassische Logik aristotelischer Prägung, die er so umfassend polemisiert, dass er das paradoxe Gegensatzverhältnis, das notwendig ist, um den Zusammenhang von Sein und Werden aufzuklären, nicht mehr ausdrücklich im Rahmen einer Logik verhandelt.

Differenz von Eigenem und Fremdem, da diese Differenz ja in der Form der „Selbstertheilung“ bzw. der metaphysischen „Theilung der Welt“ von Nietzsche als Täuschung entlarvt worden sei. Dieses Entlarven folgt bei Nietzsche zunächst aber immer einer einfachen Umkehrung der gemeinhin geltenden Vorurteile. Wie Novalis denkt er das Gegenteil einer verkehrten Welt, um sich der Verfasstheit der Wirklichkeit anzunähern und den Schein der falschen Welt sukzessive abzulegen. Die traditionellen Maßstäbe, ob wissenschaftlich, moralisch oder religiös, werden dabei polemisch behandelt und oftmals zuerst ins Gegenteil verkehrt. Nietzsche geht es hier darum, klare Abgrenzungen gegenüber der natürlichen Einstellung vorzunehmen. Ob er der Person oder Position, von der er sich abgrenzt, gerecht wird in seiner Polemik, ist für diese erste Abgrenzung unerheblich.

Im nächsten Schritt wird von ihm dann aber konsequent der Grund für die Verkehrung und Zerteilung der Welt als Prinzip der Wirklichkeit selbst herausgearbeitet und das Bild der Wirklichkeit damit neu und vor allem logisch komplex bestimmt. Oftmals können dann alte Begriffe, die er gerade noch für obsolet erklärt hat, wiederkehren, da nun deutlich geworden ist, dass er sie inzwischen bewusst experimentell, d. h. auch logisch in einem anderen Sinn verwendet als zuvor in der Phase der polemischen Umkehrung.

Wenn Nietzsche also das Gegenteil von „Selbstertheilung“ und „Theilung der Welt“ fordert, dann entspricht dies dem notwendig alternativlogischen Motiv, das als erster Schritt notwendig ist, um sich innerhalb des eigenen Verständnisses vom Täuschungszusammenhang zu distanzieren.

Wir hatten bei Novalis völlig analog gesehen, dass, obwohl er Innen- und Außenwelt letztlich nicht gegeneinander ausspielt, der Weg dennoch zunächst „nach innen“ gehen musste und nicht „nach außen“. In der scheinbaren Alternative von innen und außen lag der Schlüssel zu einer Gewinnung und anschließenden Überwindung des alternativlogischen Gegensatzes, jenseits dessen sich die Verflochtenheit von Innenwelt und Außenwelt hierarchielos als disjunktionslogisches Verhältnis zeigte.

Beide Denker, Novalis und Nietzsche, sind im Verlauf ihrer Wirkungsgeschichten überall dort gründlich missverstanden worden, wo nur der erste, der alternativlogisch umkehrende Schritt gesehen worden ist. So konnte Novalis aufgrund seines Weges nach innen als Vertreter einer weltfernen Innerlichkeit und Nietzsche aufgrund seiner Seinskritik als vulgär-postmoderner Zermalmer jeglicher Diskursivität und Kulturalität angesehen werden.

Wird die alternativlogische Umkehrung jedoch als notwendig heuristisches Moment verstanden, das im zweiten Schritt des Vollzugs selbst zur Disposition steht, zeigen sich die Teile des Gegensatzes in einem anderen Licht. Sie entstehen auseinander und sind das, was sie sind, nur im Wechselspiel zueinander. Sie sind ursprünglich aneinander entäußert und stehen sich somit gerade nicht dichotomisch gegenüber. Ihr logischer Bezug lässt sich weder auf Identität reduzieren noch als Differenz im Sinne einer absoluten Differenz in alternativlogischem Sinne beschreiben.

Dies war eine der wichtigen Pointen der „Umkehrungsmeth[ode]“, wie sie Novalis in seinem Gegensatzdenken experimentell zur Anwendung gebracht hat. Eigenes und Fremdes erweisen sich für sich genommen als unzureichend, wenn es darum geht, die Stellung des Menschen im Ganzen zu beschreiben. Ihr Gegensatz verweist auf eine anders geartete Beziehung, die nach Novalis

das Ganze zum Organ des Individuums, und das Individuum zum Organ des Ganzen macht.⁴⁸⁴

Novalis hatte in dieser Hinsicht bereits gegen Fichte geltend gemacht:

Der *Mensch* ist so gut Nichtich, als Ich.⁴⁸⁵

Wenn man [...] von Vernichtung des Nichtich spricht, so hüte man sich für der Täuschung, als würde ein Zeitpunkt kommen, wo dieses eintreten würde⁴⁸⁶

Auch der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich entspricht weder einer Alternative, die im Verlaufe des historischen Prozesses zugunsten des Ich entscheidbar wäre, noch einem diffusen, unkonturierten Feld, in dem Ich und Nicht-Ich einfach identisch sind. Ebenso wie Nietzsche geht es Novalis im Hinblick auf ein neu zu gewinnendes Absolutes immer darum, das Absolute aus unserem Zusammenhang mit dem Ganzen analogisch zu erschließen, ohne bei einer anthropomorphen Logik erster Ordnung stehenzubleiben.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ NS II, S. 372 f.

⁴⁸⁵ NS II, S. 268.

⁴⁸⁶ NS II, S. 269.

⁴⁸⁷ Für den Gegensatz Ich versus Nicht-Ich formuliert Novalis daher in Wendungen, die bereits auf das Denken Martin Bubers vorausweisen: „Statt N[icht]I[ch] – Du.“ NS III, S. 430. „Wir sind gar nicht Ich – wir können und sollen aber Ich werden. Wir sind Keime zum Ich werden. Wir sollen alles in ein Du – in

Der Gegensatz von Eigenem und Fremdem existiert nur im ersten Schritt des Umkehrungsverhältnisses noch als alternatives Verhältnis und es entspräche einer unzulässigen Ontologisierung logischer Verhältnisse, diese Alternative als wirklich zu betrachten. Nietzsche meint dieses Alternativverhältnis, wenn er formuliert:

Es giebt keine Gegensätze: nur von denen der Logik her haben wir den Begriff des Gegensatzes – und von denen aus fälschlich in die Dinge übertragen.⁴⁸⁸

Auch das Bild einer konturlos und diffus vor sich hin fließenden Wirklichkeit, von dem eingangs die Rede war, kann diese fälschliche Übertragung nicht überwinden, da es logisch gesehen bei der Umkehrung erster Ordnung stehen bleibt. Der Fluss des Werdens aber, der sich bei Nietzsche nach der Überwindung der Dichotomien von Eigenem und Fremdem, Ding und Erscheinung ergibt, ist wie schon bei Heraklit, gerade nicht diffus zu denken. Friedrich Kümmel schreibt hierzu:

Der heraklitische ‚Fluss‘ ist aber keineswegs ein ‚Wischiwaschi‘, das, wie Platon – des allgemeinen Beifalls sicher – polemisch suggeriert, einem das Denken verschlägt und diskursunfähig macht (vgl. *Theaitetos* 179e-180d). Es handelt sich beim ‚Fluss‘ vielmehr um ein höchst komplex strukturiertes logisches Gebilde, in dem das ‚Werden‘ nicht gegen das ‚Sein‘ und der Bestand des Ganzen nicht gegen dessen Bewegtheit-in-sich spricht.⁴⁸⁹

Die Logik absoluter Differenz in alternativlogischem Sinne erweist sich als Täuschung, die dem „absoluten Flusse“⁴⁹⁰ des Werdens nicht gerecht werden kann. Sie reproduziert das Täuschungsmoment immer wieder erneut und ließe sich auf diesem Weg in einen infiniten Regress fortsetzen. In Wirklichkeit jedoch können Gegensatzverhältnisse wie Stillstand und Fluss, Eigenes und Anderes, Ding an sich und Erscheinung etc. weder getrennt noch verbunden werden und müssen daher in paradoxer Verklammerung als gleichermaßen verbunden wie getrennt verstanden

ein zweytes Ich verwandeln – nur dadurch erheben wir uns selbst zum Großen Ich – das *Eins* und Alles zugleich ist.“ NS III, S. 314. Im *Du* ist die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich weder aufrechterhalten noch suspendiert, sondern weicht einer anderen Beziehung, in der Vertrautes und Fremdes gleichermaßen zur Geltung kommen.

⁴⁸⁸ KSA 12, S. 384, (N 1887, 9[91]).

⁴⁸⁹ Kümmel, Friedrich: Studien zur Logik der Disjunktion. Unveröffentlichtes Manuskript, S. 22 f.

⁴⁹⁰ KSA 9, S. 503, (N 1881, 11[162]).

werden. Nietzsches Gedanke vom Fluss des Werdens erschöpft sich daher nicht in der polemischen Umkehrung. Werden ist nur vorläufig das Gegenteil von Sein, der Begriff vom absoluten Fluss des Werdens kein Gegenbegriff des Stillstandes. Nietzsche durchdringt die Logik der Umkehrungen und gelangt zu einer positiven Verschränkung beider Ebenen, in der sich ihm der Gegensatz auf neue und andere Weise erschließt.

Die Konsequenz dieses Gedankens ist im Hinblick auf ein Denken des Ganzen für Nietzsche ebenso wie für Novalis von so großer Bedeutsamkeit, dass beide selbst noch den Entzug der Wirklichkeit in seiner Einseitigkeit und Eindeutigkeit als Täuschung entlarven. Einerseits können die Mittel von Sprache und Reflexion zwar das Ganze in seiner Natur als Schweben bzw. Werden nicht fassen, andererseits agieren sie aber in eben diesem Versuch, das Ganze zur Darstellung zu bringen, dieses selbst noch aus und können sich daher in der Transparenz auf die eigene Emotionalität und Rationalität ihrer Zugehörigkeit zur Wirklichkeit des Ganzen versichern. Das „absolute Werden“ ist, wie schon das Absolute bei Novalis, nicht erkennbar, jedoch erschließbar, da wir ihm zugehören und es sich im Vollzug der Vergegenständlichung im Bewusstsein realisiert.⁴⁹¹

Dem *ordo inversus* Rechnung tragen bedeutete daher, die Reflexion als Reflexion zweiten Grades anzulegen und nicht mehr das einfache Gegenteil des Bedingten für das Unbedingte zu halten. Vielmehr entstand aus der nicht festlegbaren Beziehung der logisch komplexe Begriff des Absoluten als Schweben bzw. Werden, in dem das Bedingte und das Unbedingte in einer Weise verklammert sind, die für das Denken nur im Widerspruch beschreibbar ist. Dies ist die wichtige Pointe bereits des Beginns der Hardenbergschen *Fichte-Studien*.

Gleichermaßen eins und geteilt zu sein ist nicht nur die bewusst in den Widerspruch tretende Selbstcharakterisierung des Denkens, sondern es ist zugleich höchstmögliches Wissen und sinnvoller Ausdruck des Absoluten selbst. Diese Art von logischer Bestimmung ist nicht gleichzusetzen mit ihrem alternativlogischen Pendant, in dem „eins“ das pure Gegenteil von „geteilt“ bedeutet, sondern sie ist der logische Doppelausdruck dafür, dass es im Kontinuum eines Ganzen, das Geist und Körper, Ich und Natur gleichermaßen betrifft, keinen Gegensatz von eins und geteilt geben kann.

⁴⁹¹ Vgl. zum „erschliessen“: „in Wahrheit steht ein continuum vor uns, von dem wir ein paar Stücke isoliren; so wie wir eine Bewegung immer nur als isolirte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sondern erschliessen.“ KSA 3, S. 473, (FW 3, 112).

Dennoch nimmt die Alternativlogik bei beiden Denkern ihren notwendigen Ort ein. Bei Novalis als Umkehrung der Innen-Außen-Beziehung, als erste Reaktion auf den *ordo inversus*, der jedoch bald in ein höherwertiges Verhältnis übersetzt wird; bei Nietzsche als polemische Umkehrung, als notwendiges Philosophieren „mit dem Hammer“, als radikales Aufrütteln, dem jedoch immer ein differenziertes Werdens- und Wirklichkeitsverständnis nachfolgt, das die Gegensätze in unaufhebbarer Spannung in sich zum Austrag bringt.⁴⁹²

⁴⁹² Vgl. zu diesem Zusammenhang auch das Kapitel: Nietzsches Verwechslung von Umwertung mit Umkehrung: Der naturalistische Fehlschluß als Prinzip. In: Taureck, Bernhard: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus. Hamburg 1991, S. 296 ff.

8. *Polemische Umkehrung als Selbstironie (Novalis' Monolog)*

Obwohl Novalis die alternativlogischen Umkehrungen nur selten polemisch werden lässt, findet sich bei ihm ein besonders schönes Beispiel für eine Umkehrung, die sich in gewisser Hinsicht schon der spezifischen Heiterkeit vieler Nietzscheschen Polemiken annähert. Es ist der berühmte *Monolog*. Hier findet sich die radikalste Variante des Hardenbergschen Vollzugsdenkens, in der er gerade nicht die differenzierte Sprachkonzeption der philosophischen Fragmente ausfaltet, sondern das Vollzugsmoment des Sprechens absichtlich hypostasiert. Bei aller Finesse, mit der dies geschieht, ist es daher nicht sinnvoll, Hardenbergs Sprachkonzeption primär vom *Monolog* her zu bestimmen.

Anders als im *Monolog* versteht Novalis in den philosophischen Fragmenten die Bezeichnungsfunktion der Sprache als Relation von Signifikant und Signifikat, aus deren Bezug ein komplexes Ineinander von Gelingen und Misslingen der Darstellung resultiert. Erst gemeinsam können Zeichen und Bezeichnetes das Vollzugsmoment herstellen, dessen Unbestimmtheit auf die dynamische Realisation des Ganzen verweist. Für diese Realisation ist es notwendig, dass etwas zum Ausdruck kommen soll, das im Zeichen keine abschließende Bestimmung erfährt und als uneinholbarer Überschuss das Bezeichnungsgeschehen weiter vorantreibt. Diese Konstellation findet sich in vielen Fragmenten, so z.B. an einer Stelle, an der Novalis das Gespräch charakterisiert:

Um einem Gespräche eine beliebige Richtung zu geben, ist nur Festhaltung des Ziels nöthig. So nähert man sich ihm allmählich – denn seine Anziehungskraft wird rege. Durch diese Aufmerksamkeit auf einen heterogänen Gedanken, entstehn oft die witzigsten Übergänge, die artigsten Verbindungen.⁴⁹³

Hier sind beide Ebenen berücksichtigt: die „Festhaltung des Ziels“ und das dadurch ermöglichte Entstehen der „witzigsten Übergänge“ und „artigsten Verbindungen“. Im *Monolog* jedoch werden die beiden Aspekte des Geschehens – das, was zur Sprache kommen soll und die Zeichenebene selbst – gegeneinander ausgespielt, wenn auch in wohlwollend satirischem Gestus. Dass überhaupt nur dort gesprochen

⁴⁹³ NS II, S. 558.

wird, wo etwas gesagt werden soll, ist der Aspekt, den Novalis hier bewusst nicht zur Sprache bringt.

Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrtum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, – daß, wenn einer blos spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten und wunderlichsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmten sprechen, so läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen.⁴⁹⁴

Auf die Konzeptionen einer sich selbst sprechenden Sprache, wie Heidegger und im Anschluss Derrida sie formulieren werden, weist dies nur bedingt voraus. Erst dort, wo die Umkehrung einmündet in eine Sichtweise, in der auch das Etwas-sagen-wollen wieder einen Ort in der Sprache findet, ohne deswegen die selbstreferentiellen und auf differentielle Selbstorganisation verweisenden Aspekte abzublenden, eröffnet sich die ganze Tragweite dessen, was Derrida als *différance* bezeichnet. Auch wenn diejenige Dimension zur Geltung kommen soll, in der sich die Sprache „blos um sich selbst bekümmert“, muss noch ein Sprecher existieren, der in seinem Sprechen bestimmte Motive verfolgt – selbst wenn diese im Vollzug des Sprechens von der Sprache selbst wieder subversiv unterlaufen werden. Die Sprache erschöpft sich zwar nicht in ihrer mimetischen Funktion, dennoch kommt nur dort etwas zur Sprache, wo etwas gesagt werden soll.

Ausnahme hiervon ist lediglich der metaphorische absolute Sprachbegriff einer außermenschlichen Sprache, den Novalis zuweilen verwendet, so z.B., wenn er sagt: „Der Mensch spricht nicht allein – auch das Universum spricht – alles spricht – unendliche Sprachen.“⁴⁹⁵ Hiermit kommt zur Geltung, dass die menschliche Sprache eine Sprache des Absoluten prolongiert und so gesehen gegenüber dem Sprechen des Ganzen eine Art ‚Spitze des Eisbergs‘ darstellt. Sprache ist dann Chiffre für die Binnenartikuliertheit des Ganzen. Diese metaphorische Verwendung ist im *Monolog* jedoch nicht gemeint, sondern es geht hier ausdrücklich um ein Sprechen im Horizont des Menschen.

⁴⁹⁴ NS II, S. 672.

⁴⁹⁵ NS III, S. 267 f.

Dass die Sprache, wie Novalis im Monolog behauptet, gerade dort erst in ihr Recht kommt, wo einer spricht, nur um zu sprechen, ist polemische Umkehrung und zielt nicht auf die Konzeption, die seine Sprachphilosophie in den philosophischen Fragmenten ausmacht. Auch dass das „rechte Gespräch [...] ein bloßes Wortspiel sein soll“ ist verglichen mit dem ersten Zitat keine angemessene Bestimmung dessen, worum es Novalis beim Gespräch letztlich geht. Menschliche Sprache führt eben nicht einfach einen Monolog mit sich, sondern verwirklicht sich immer als dialogische Konstellation, jenseits derer es gar keine Sprache gibt. Versteht man den Titel *Monolog* in diesem Sinne nicht als den Monolog, den Novalis hier führt, sondern als den Monolog, den die Sprache mit sich selbst führt, ist der Titel Teil der Ironie des Textes. Die spiegelbildliche Umkehrung von den mimetischen Aspekten der Sprache zu den figürlichen oder performativen wird dem Phänomen allein nicht gerecht.

Gerade diese Unangemessenheit ist hier aber intendiert – die Umkehrung des gängigen Sprachbildes macht den spezifischen Diskurs dieses Textes aus. Der *Monolog* sollte daher nicht mit einem sprachphilosophischen Text im engeren Sinne verwechselt werden.⁴⁹⁶ Ihm geht es vielmehr gerade um das erstaunliche und verblüffende Moment, das sich ergibt, wenn man die Umkehrung nicht in eine Logik zweiten Grades überführt, sondern in ihrer scheinbaren Alternativität belässt. Das Ergebnis ist folgerichtig die selbstironisch gewendete und nicht wirklich ernst gemeinte Ausweglosigkeit des eigenen Sprechens bzw. Schreibens:

Wenn ich damit das Wesen und Amt der Poesie auf das deutlichste angegeben zu haben glaube, so weiß ich doch, daß es kein Mensch verstehn kann, und ich was ganz albernes gesagt habe, weil ich es habe sagen wollen, und so keine Poesie zu Stande kommt.⁴⁹⁷

Natürlich verstehen wir gut, was Novalis sagen will und wir verstehen es nur, weil er es sagen wollte und gesagt hat. Dass er damit also gar nichts „albernes“ gesagt hat, sondern sich lediglich ein Text nicht in dem vom Autor intendierten Sinn erschöpft, mithin überhaupt keine Autorintention eindeutig erschlossen werden kann, liegt am konstitutiv rhetorischen Wesen der Sprache, von der Nietzsche in seiner Rhetorik-Vorlesung 1874 sagen wird:

⁴⁹⁶ Dies geschieht in vielen Texten der Forschungsliteratur, so z.B. auch in Kai van Eikels' bereits erwähntem Aufsatz: Zwei Monologe. Die Poetik der sprechenden Sprache bei Heidegger und Novalis.

⁴⁹⁷ NS II, S. 672.

Es giebt gar keine unrhetorische „Natürlichkeit“ der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten [;] die Kraft, welche Aristot[eles] Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u[nd] geltend zu machen was wirkt und Eindruck macht, ist zugl[eich] das Wesen der Sprache: dieses bezieht sich, ebensowenig wie die Rhetorik, auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge [...].⁴⁹⁸

⁴⁹⁸ Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Berlin, New York 1995, S. 425.

9. *Figuren mangelnder Transparenz der Aneignung*

Das von Kümmerl und Figal gleichermaßen kritisierte Missverständnis, das Ganze sei diffus zu denken,⁴⁹⁹ ist nur eine von verschiedenen Spielformen, in der Logik der Umkehrungen befangen zu bleiben und sich über das Wesen der Aneignung zu täuschen. Das Verhältnis der Pole eines Gegensatzes wird beim konturlosen Bild des Absoluten zwar nicht von + in – verkehrt, sondern der Gegensatz von + und – wird überhaupt aufgehoben und als einfache Identität verstanden. Novalis hatte aber gerade diese Aufhebung vermieden und statt dessen bewusst paradox formuliert: „Auf beyden Seiten ist + und –.“⁵⁰⁰, womit gesagt ist, dass die Verflechtung des Gegensätzlichen nicht nur für das Ich konstitutiv ist, sondern auch für die Natur.

Das Missverständnis des diffusen und konturlosen Absoluten liegt also in der Hypostasierung der ursprünglichen Verflechtung der Entgegengesetzten zu einer Identität, die der Wirklichkeit ebensowenig gerecht wird wie die alternativlogische Differenz, die überwunden werden sollte. Der alternativlogisch gedachte Gegensatz wird lediglich verschoben. Er findet sich wieder als Gegensatz zwischen dem Ausgangsgegensatz und der diffusen Identität, in der der Gegensatz vermieden werden sollte.

Weitere Formen, die sich ebenfalls in den Fallstricken der Alternativlogik verfangen, beschreibt beispielhaft Bernhard Waldenfels im Kapitel *Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung* seines Buchs *Der Stachel des Fremden*. Wie vor ihm schon Novalis und Nietzsche geht auch Waldenfels grundsätzlich davon aus, dass für die als lebensnotwendig begriffene Aneignung ein Moment der Täuschung konstitutiv ist und es demgemäß nicht darum gehen kann, ein Weltverhältnis jenseits von Interpretation anzustreben. Er fordert daher ebenfalls, die Aneignung durchsichtig zu machen auf die spezifische Logik der in ihr wirksamen Interpretationsverhältnisse. Hierfür soll die in der Aneignung liegende Möglichkeit, sich im Vollzug über sich selbst aufzuklären, genutzt werden.

⁴⁹⁹ Vgl. Zitate zu Fußnote 482 und 489.

⁵⁰⁰ NS III, S. 302.

Nietzsche hatte dieses Unterfangen als Gratwanderung einer schwierigen Ökonomie beschrieben, da der Selbstdurchsichtigkeit ein Widerspruch zugrunde liegt: Die spezifische Differenz der „lebenerhaltenden Irrthümer“⁵⁰¹ einerseits und des „Triebs zur Wahrheit“⁵⁰² andererseits lässt sich nicht auflösen – beide widersprechen sich und bedingen sich gegenseitig. Selbst der Trieb zur Wahrheit, der sich in Nietzsches Sicht dem radikalen Perspektivismus und der unendlichen Offenheit von Interpretation stellen muss, basiert seiner Realisation nach auf dem Glauben an die Stabilität des eigenen Selbstverständnisses.⁵⁰³ Gerät dieser Horizont des eigenen Seins aus den Fugen, wie Novalis und Nietzsche dies am Scheitern der plastischen Kraft gezeigt hatten, droht der Mensch den schwebend sich erhaltenden Glauben an das eigene Sein zu verlieren. Ein zu viel an Werden im Selbstverständnis ist daher ebensowenig philosophisches Ziel wie ein zu wenig. Letzterem hatte Nietzsche zwar Vitalität zugesprochen, aber eben nur die Vitalität der „lebensförderlichen Borniertheit“⁵⁰⁴ eines „Alpenthal-Bewohners“⁵⁰⁵. Vielmehr geht es Nietzsche aus philosophischer Perspektive um ein Spiel aus Distanz und Nähe zum „*absoluten Fluß*“⁵⁰⁶ und er stellt die Grundfrage der philosophischen Bemühung um Transparenz: „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung?“⁵⁰⁷

Die Figuren mangelnder Transparenz der Aneignung resultieren aus der unzureichenden Behandlung der schwebenden Gegensätzlichkeit von Fremderfahrungen. Dabei ergeben sich logisch gesehen zwei Möglichkeiten, sich über dieses Schweben zu täuschen: Hypostasierung der alternativlogischen Dualität und Hypostasierung der alternativlogischen Identität. Dass die alternativlogisch verstandene Identität in ein diffuses Bild des Ganzen führt, hatten wir bereits gesehen; wir wollen

⁵⁰¹ KSA 3, S. 471, (FW 3, 110).

⁵⁰² KSA 3, S. 471, (FW 3, 110).

⁵⁰³ In *Also sprach Zarathustra* wird diese Verflechtung von Erkenntnis und Lebensdienlichkeit symbolisiert durch Schlange und Adler: „Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hing eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. ‚Es sind meine Thiere!‘ sagte Zarathustra und freute sich von Herzen. Das stolzeste Thier unter der Sonne und das klügste Thier unter der Sonne“ KSA 4, S. 27 (Za I, Zarathustras Vorrede). Ganz analog sind diese beiden Aspekte auch die Grundeigenschaften des Übermenschen.

⁵⁰⁴ Figal: Nietzsche, S. 60.

⁵⁰⁵ KSA 1, S. 248, (HL 1).

⁵⁰⁶ KSA 9, S. 554, (N 1881, 11[293]). Vgl. auch KSA 3, S. 473, (FW 3, 112).

⁵⁰⁷ KSA 3, S. 471, (FW 3, 110).

nun beide Figuren mit Waldenfels unter dem Aspekt der Verflechtung von Eigenem und Fremdem betrachten.

a) Hypostasierung der Dualität: Waldenfels schreibt hierzu: „Aneignung als ein Sich-zueigenmachen setzt zwei Dinge voraus: [...] eine Trennung zwischen Eigenem und Fremdem, [sowie] eine Zersplitterung der physischen und sozialen Welt“⁵⁰⁸. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang von einer in Denken und Sprache angelegten „Verdoppelung“ der Wirklichkeit, die aufgrund ihres falschen Begriffs von Dualität nicht mehr imstande ist, das ursprüngliche Verhältnis zu bezeichnen. Alle Dimensionen menschlichen Daseins sind von dieser Verdoppelung, die ebenso auch eine Teilung ist, betroffen. Grammatisch äußert sich die Verdoppelung folgendermaßen:

Irrthum, daß das Subjekt causa sei. – Mythologie des Subjekt-Begriffs. Der „Blitz“ leuchtet – Verdoppelung – die Wirkung *verdinglicht*.⁵⁰⁹

Wenn ich sage „der Blitz leuchtet“, so habe ich das Leuchten einmal als Thätigkeit und das andere Mal als Subjekt gesetzt: also zum Geschehen ein Sein supponirt, welches mit dem Geschehen nicht eins ist, vielmehr *bleibt, ist*, und nicht „*wird*“.⁵¹⁰

Die Teilung der Welt, die vom verdinglichten Begriff des Subjekts ausgeht, schlägt sich in verschiedenen Dimensionen des Gegensatzes wieder: Sie ist als Trennung von Ding an sich und Erscheinung „Scheidung der Welt“ und damit zugleich der „Ursprung aller Metaphysik“⁵¹¹. Ebenso führt sie zur „Selbstertheilung des Menschen“⁵¹² in der Moral, sowie zur „gänzlich irrthümlichen Scheidung von Geist und Körper“, die Nietzsches Einschätzung nach „besonders seit Plato, wie ein Fluch auf der Philosophie liegt.“⁵¹³

⁵⁰⁸ Waldenfels: Stachel, S. 61.

⁵⁰⁹ KSA 12, S. 98, (N 1885/86, 2[78]).

⁵¹⁰ KSA 12, S. 103 f., (N 1885/86, 2[84]).

⁵¹¹ KSA 2, 27, (MA I, 1, 5).

⁵¹² KSA 2, S. 76, (MA I, 2, 57).

⁵¹³ KSA 1, S. 843, (PHG 10). Dieser Aspekt spielt bis in jüngste Konzepte der Philosophie des Geistes eine bedeutende Rolle. So schreibt beispielsweise John Searle zur Erläuterung seines *biologischen Naturalismus*, dass die bisherigen Lösungsvorschläge der philosophy of mind keine konsistente Antwort auf das Geist-Körper-Problem hätten geben können, weil ihre Frage bereits eine unangemessene metaphysische Trennung impliziere, die sich in den Antworten nicht mehr lösen lasse: „Das hat zur

Letztlich entspringen aber alle falschen Dualismen, alle Teilungen und Trennungen dem falschen, verdinglichenden Glauben an das Ich, aus dem heraus die alternative Behandlung von Ich und Welt überhaupt erst möglich geworden ist. Diese Einschätzung Nietzsches ist in ihrer Bedeutung gar nicht zu unterschätzen, da hieraus unter anderem seine Forderung plausibel wird, auch die Einsicht in die Wirklichkeit der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt möge ihren Ausgang vom Ich nehmen. Es ist daher ein Weg nach innen, den Nietzsche bei der Aufdeckung des Ich geht und an dessen Ende nicht einfach der Tod des Subjekts steht, sondern die jenseits aller metaphysischen Scheidung der Welt immer schon *in* und *mit* uns existierende Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt, innen und außen. Die Täuschung über das Verhältnis von Ich und Welt hat ihren Ursprung im Ich und kann daher auch nur von dort aufgeklärt werden. Dies bedeutet eine umfassende Relativierung und Neufassung des Subjekts, die sich konsequent aus Nietzsches Weg nach innen ergibt.

Diese Neufassung bedeutet zwar wie bereits bei Novalis den Tod des Erkenntnissubjekts im Sinne der Subjektphilosophie, jedoch nicht die Leugnung einer Ich-Perspektive, deren Faktizität für Nietzsches Philosophie grundlegend ist. Gerade aus der Stellung des Menschen als Wesen im Übergang – als Wesen, das Werden vor sich und hinter sich hat – erarbeitet Nietzsche sein Menschenbild. Die Ontologie einer Erste-Person-Perspektive ist zwar ebenfalls nur als Emanation des Willens zur Macht anzusehen und insofern universell ins Ganze zurückgestellt – der spezifische Ort jedoch, den der Mensch im Werden einzunehmen hat, entspricht einer Lebensnotwendigkeit, die Nietzsche nicht in Zweifel zieht, sondern die überhaupt erst dort angemessen in den Blick kommt, wo die überformenden Selbstverständnisse des Ichs abgebaut werden.

In diesem Sinne betont Nietzsche, dass der Glaube an Dinge und der Glaube an das Ich nicht gleichursprünglich aus dem Werden hervorgehen. Vielmehr geht der Glaube an ein Ich den anderen Täuschungen voraus und zieht diese nach sich. Was das

Folge, daß die Philosophie des Geistes unter den zur Zeit gängigen Philosophiethemata einzigartig darin ist, daß ihre berühmtesten und einflußreichsten Theorien alle falsch sind.“ Searle, John: Geist. Aus dem Amerikanischen von Sibylle Salewski. Frankfurt am Main 2006, S. 9. Searle schreibt weiter: „Der schlimmste Fehler besteht darin, anzunehmen, daß die Alltagsunterscheidung zwischen mentalen Zuständen – naiv verstanden – und physischen Zuständen – naiv verstanden – Ausdruck einer tieferen, metaphysischen Unterscheidung ist.“ Searle, S. 125. Searle versucht im Anschluss an diese Feststellung einen Begriff des Physischen zu entwickeln, der weder reduktiv noch dualistisch zu denken ist und auch den Ausweg des Epiphänomenalismus vermeidet.

für einen Weg nach innen bedeutet, soll im Moment noch nicht betrachtet werden. Hier geht es uns zunächst nur um den immanenten Gegensatz der sich selbst missverstehenden Aneignung, der sich aus einer metaphysischen „Scheidung der Welt“ ergibt.

Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang von Aneignungsstrategien, in der sich die „Aneignung als Bändigung der Fremdheit“ artikuliert. Die Bändigung basiert auf der hypostasierten Dualität von Eigenem und Fremdem. Der alternativlogische Umgang mit dem anderen folgt einem Kampfmoment, in dem die Pole der Dualität gegeneinander ausgespielt werden und als Fehlformen in den Blick kommen:

- Auf dem Pol des Eigenen: Als Egozentrik, Logozentrik bzw. Ethnozentrik: Dies entspricht einer Übersteigerung des Ich bzw. des eigenen universalen Vernunft- und Kulturanspruchs.

- Auf dem Pol des Anderen: Als Exotismus, als bewusste Enteignung: „Die Egozentrik wird beseitigt, indem das Fremde und Fremdartige *an die Stelle des Eigenen und Eigenartigen* tritt.“⁵¹⁴

b) Hypostasierung der Identität: Sieht sich ein Individuum mit der Egozentrik eines anderen oder der Logozentrik eines Gefüges konfrontiert und wird dementsprechend gegen seinen Willen in ein Oppositionsverhältnis gestellt, folgen als alternativlogische Reaktionen entweder eine Handlung, die der gleichen Logik folgt und zum Gegenschlag ausholt oder eine Umkehrung des Oppositionsverhältnisses im ganzen: Das Individuum versucht in diesem zweiten Fall, die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem vollständig zu suspendieren und als universelle Identität zu verstehen. Im Denken entsteht auf diesem Wege das unkonturierte und diffuse Bild des Ganzen, von dem sich Figal und Kümmel⁵¹⁵ abgrenzen. Waldenfels schreibt zu dieser Nivellierung aller Grenzverhältnisse:

Vieles, was heute an den Rändern eingespielter und alteingesessener Lebensformen aufflackert, läßt sich deuten als Überreaktion auf fragwürdige Formen der Aneignung.

Man steuert auf eine *délimitation*, eine Entgrenzung zu, die zur *Auflösung* der Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem führt.

⁵¹⁴ Waldenfels: Stachel, S. 62.

⁵¹⁵ Vgl. Zitate zu Fußnoten 482 und 489.

Fragwürdig ist diese Bewegung, sofern sie bloß eine *Umkehrung* bedeutet, in der alle Mängel sich in ihr spiegelbildliches Gegenteil verwandeln.⁵¹⁶

Wir haben es hier also mit zwei Fragwürdigkeiten zu tun. Die fragwürdige Logik der Aneignung wird nicht transparent gemacht im Hinblick auf ihre Doppelnatur, sondern ihr wird selbst durch eine fragwürdige Umkehrung begegnet, die die „Vernunft mit dem Bade“⁵¹⁷ ausschüttet und ein unkonturiertes Bild des Ganzen produziert.

Beide Formen mangelnder Transparenz der Aneignung entsprechen logisch gesehen der Umkehrung, die wir bei Novalis und Nietzsche als polemische Umkehrung bezeichnet hatten. Jedoch setzen beide Denker die spiegelbildliche, polemische Umkehrung nur ein, um sich in einem ersten Schritt vom gängigen Bild eines Gegenstandes zu distanzieren und die Verdinglichung aufzulösen. Das sich daraus ergebende Schweben bzw. Werden wird dann aber als anders geartete Theorie im positiven Sinne angelegt, als Deutung der Welt im ganzen, die sich nicht mehr einseitig einer Logik spiegelbildlicher Umkehrungen verschreibt, diese aber ebensowenig vollständig von sich ausschließt, um nicht in ihr befangen zu bleiben.

Nietzsche ist sich dieser Verflochtenheit voll bewusst und integriert sie in seine Werdenskonzeption als komplexe Gemeinsamkeit von Sein und Werden; er betont, dass wir im Bewusstsein als dessen Möglichkeitsbedingung fortwährend unzulängliche Verdinglichungen und künstliche Teilungen vornehmen und selbst dann noch „Anmenschlichung“⁵¹⁸ betreiben bzw. im „menschliche[n] Gegensatz“ befangen bleiben, wenn wir zum Zwecke unserer Erschließung der Wirklichkeit die künstlichen Trennungen umkehren und die vollkommene Ununterschiedenheit, Einheit und Unwandelbarkeit für die Wirklichkeit halten. Letzteres entspräche der Hypostasierung des Identitätsaspekts:

Ohne Nacheinander und ohne Nebeneinander giebt es für uns kein Werden, keine Vielheit — wir *könnten* nur behaupten, jenes continuum sei eins, ruhig, unwandelbar, kein Werden, ohne Zeit und Raum. Aber das ist eben nur der menschliche *Gegensatz*.⁵¹⁹

⁵¹⁶ Waldenfels: Stachel, S. 62 f.

⁵¹⁷ Waldenfels: Stachel, S. 62.

⁵¹⁸ KSA 3, S. 473, (FW 3, 112).

⁵¹⁹ KSA 9, S. 549, (N 1881, 11[281]).

10. Umkehrungsverhältnisse – Wahrheit, Schein, Gefühl

Wie schon Novalis vor ihm ersetzt Nietzsche den fälschlicherweise für wirklich gehaltenen, „menschliche[n] Gegensatz“ der klassischen Logik durch ein anderes Gegensatzverhältnis, in dem die immanente Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit zum Ausdruck kommen soll. Für diesen Perspektivwechsel ist die Unterscheidung von Wahrheit und Schein von besonderer Wichtigkeit, da Nietzsche konsequent davon ausgeht, dass es in Bezug auf die als wirklich angenommene Gegensätzlichkeit keine Wahrheit gibt – keine jedenfalls, die dem gängigen Wahrheitsbegriff der Korrespondenz entsprechen könnte.

Selbst noch das philosophische Konstatieren des Geschehenscharakter wird durch eine Fest-Stellung ermöglicht, die sich über ihr eigenes Wesen als Vergegenständlichung täuschen muss und sich erst in einem zweiten Schritt durchsichtig werden kann. Nietzsche erklärt daher an vielen Stellen Erkenntnis grundsätzlich für Täuschung und Schein. Die Rhetorik seiner Aphorismen folgt dabei durchgängig der polemischen Umkehrung und stellt das vormals Wahre zunächst auf den umgekehrten Nenner des Scheins und der Falschheit. In dieser Logik, die zunächst eine reine Alternativlogik ist, heißt es:

Die Welt, die *uns etwas angeht*, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist „im Flusse“, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn — es giebt keine „Wahrheit“.⁵²⁰

Andererseits beharrt Nietzsche auf der hier abgeblendeten „Erkenntniß, daß zu unsrer Existenz der Schein nöthig ist.“⁵²¹ Im fälschlichen Für-wahr-halten wird demgemäß nicht nur die einzige Wirklichkeit generiert, zu der wir Zugang haben, sondern es ereignet sich darin überhaupt die einzige Wirklichkeit, die es gibt – der

⁵²⁰ KSA 12, S. 114, (N 1885/86, 2[108]).

⁵²¹ KSA 7, S. 133, (N 1870, 6[12]).

absolute Fluss des Werdens. Das „Werden selbst muß die *Täuschung des Seienden* schaffen.“⁵²²

Damit ist die Täuschung jedoch nicht einfach gerechtfertigt. Um die Wirklichkeit von der Täuschung zu unterscheiden, muss vom Ergebnis der Täuschung abstrahiert werden auf den zugrundeliegenden Vorgang des Täuschens und Für-wahr-haltens selbst – woraus sich der Vollzugsaspekt ergibt, den wir bereits bei Novalis sehen konnten und der uns im Folgenden noch beschäftigen wird. Der Vollzug des Täuschens ist überhaupt nur möglich als Wille zu einer Deutung, die sich in ihrem Täuschungscharakter zumindest vorläufig nicht durchschaut.

In dieser unauflöslichen Verflechtung des Etwas-für-etwas-halten, das es nicht ist, entsteht die Produktion und gleichzeitige Verschiebung von Sinn, worin Nietzsche das Grundprinzip allen Bewusstseins annimmt. Zurechtmachung, Einverleibung und Interpretation sind die Begriffe, mit denen er dieses Verhältnis bezeichnet und aus denen er per Analogie das Werden als Grundprinzip allen Seins erschließt.

Dieses Grundprinzip ist in sich widersprüchlich. Das Für-wahr-halten als Prozess muss in der Fixierung des Geglaubten abgeblendet sein. Dies war bereits die Struktur von Nietzsches früher Zeitphilosophie: Gegenwart musste dem Fluss der Zeit abgerungen werden als jeweiliger Möglichkeitsraum eines ‚Jetzt‘, dessen Umfang immer nur geglaubt, niemals gewusst werden kann.

Die konstitutive Verknüpftheit von Wirklichkeit und Schein stellt alles Sein, also die Wirklichkeit im ganzen (in Nietzsches Sprache: das Werden) in eine Verfasstheit, die nur aus dem Widerspruch einsehbar ist. Bereits 1871 notiert sich Nietzsche hierzu:

Wenn das Ureine den Schein braucht, so ist sein Wesen der Widerspruch.⁵²³

Und kurz darauf:

Wenn der Widerspruch das wahrhafte Sein, die Lust der Schein ist, wenn das Werden zum Schein gehört – so heißt die Welt in ihrer Tiefe verstehen den Widerspruch verstehen.⁵²⁴

⁵²² KSA 12, S. 382, (N 1887, 9[89]). Vgl. auch folgende Stelle: „Was ist mir jetzt ‚Schein‘! [...] Wahrlich nicht eine todte Maske, die man einem unbekanntem X aufsetzen und auch wohl abnehmen könnte! Schein ist für mich das Wirkende und Lebende selber.“ KSA 3, S. 417, (FW 1, 54).

⁵²³ KSA 7, S. 198, (N 1870/71, 7[152]).

⁵²⁴ KSA 7, S. 204, (N 1870/71, 7[169]).

In die gleiche Zeit gehört auch Nietzsches Äußerung zum Platonismus:

Meine Philosophie umgedrehter Platonismus: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.⁵²⁵

In logischer Hinsicht bewahren Begriffe wie Fälschung, Täuschung, Schein etc. die Negativität des alternativlogischen Ausgangsgegensatzes von *wahr* und *falsch*. Wolfgang Müller-Lauter ist daher zuzustimmen, wenn er sagt:

Von Fälschung und Irrtum kann Nietzsche [...] nur sprechen, weil er hier noch den Begriff der Wahrheit im traditionellen Sinne als *adaequatio* heranzieht.⁵²⁶

Wo „Täuschung“ aber als Grundprinzip der Wirklichkeit in den Blick kommen soll, muss die Negativität des Begriffs aufgehoben werden, da es sich beim Grundprinzip der Wirklichkeit nicht mehr um die eine Hälfte eines klassisch-logischen Gegensatzes handeln kann. Vielmehr zeigt sich die Wirklichkeit als Verfasstheit jenseits von *wahr* und *falsch*. Nietzsche betont daher an einer wichtigen Stelle, dass nach der Einsicht in die Unmöglichkeit logisch-metaphysischer Wahrheit im Sinne der Korrespondenz nicht nur die wahre Welt geleugnet werden muss, sondern auch die scheinbare.

Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!⁵²⁷

Die Begriffe Falschheit, Täuschung, Schein etc. sind negative Begriffe, die gemäß der polemischen Umkehrung nicht das eigentliche Ziel von Nietzsches Konzeption darstellen.⁵²⁸ Sie kehren das vormals Wahre lediglich um und präsentieren es als

⁵²⁵ KSA 7, S. 199, (N 1870/71, 7[156]).

⁵²⁶ Müller-Lauter: Gegensätze, S. 100.

⁵²⁷ KSA 6, S. 81, (GD 4, 6).

⁵²⁸ Erwin Schlimgen zeigt die gleiche Doppelstruktur, die auch unserer Unterscheidung (*polemische Umkehrung* versus *positive Philosophie der Analogie*) zugrundeliegt, anhand der Frage nach Kausalität und Epiphänomenalität des Leib-Seele-Problems: „Will man innerhalb dieses Rahmens [des Leib-Seele-Problems, W.S.] Nietzsches Position festlegen, so stößt man auf erhebliche Schwierigkeiten, die sich

Fälschung. Damit folgen sie zunächst immer noch der Spiegel-Logik, die sie überwinden wollen, wenn auch notwendigerweise.⁵²⁹ Sie bilden den alternativlogischen ersten Schritt, der in einem zweiten, disjunktionslogischen dann selbst noch transformiert werden muss, um in eine positive Philosophie münden zu können.

Analog dazu durfte bei Novalis „Gegensatz“ nur vordergründig das Gegenteil von „Gegenstand“ sein. Der absolute Begriff von „Gegensatz“ musste jedoch aufgrund der Totalitätsforderung den „Gegenstand“ bereits mitkennzeichnen. Novalis hatte daher vom absoluten Gegensatz gefordert: „Wenn er [...] Alles ist, so muß er auch das Bestimmte seyn – insofern er das Nichtbestimmte ist.“⁵³⁰ Bestimmtes und Nichtbestimmtes ließen sich in absoluter Hinsicht nicht mehr gegeneinander ausspielen.

Ähnlich verfährt Novalis auch mit dem Begriff des Wahnsinns. Wie bei Nietzsche die Negativität des Scheins keinen Sinn mehr ergibt, wenn es keine Wahrheit mehr gibt, an der man den Schein verifizieren oder falsifizieren könnte, positiviert Novalis in einer experimentellen Perspektive den Wahnsinn, der aufhört, das negative Gegenstück der Normalität zu sein:

Gemeinschaftlicher Wahnsinn hört auf Wahnsinn zu seyn und wird
Magie. Wahnsinn nach Regeln und mit vollem Bewußtseyn.⁵³¹

Nietzsche betont, dass nach Abschaffung des klassischen Wahrheitsbegriffs beide Seiten der Opposition *wahr* und *falsch* in ihrem Absolutheitsanspruch wegfallen und nicht etwa der Schein bzw. die Unwahrheit übrigbleibt. Auch die Begriffe der Falschheit können streng genommen als Begriffe nicht mehr taugen, sondern die Gegensätzlichkeit der Weltwirklichkeit führt auf ein anderes Verhältnis, das sich unserem Bewusstsein gleichermaßen offenbart wie verschleiert. Die Dinge zeigen sich

einfach daraus erklären, daß man jeweils angeben muß, aus welcher Perspektive man argumentiert: aus der Innen- oder der Außenperspektive, ob man die *spekulative organische Innenperspektive* akzeptiert oder nur die *Außenperspektive* des erkennenden Subjekts für die eigentliche Erklärung des Leib-Seele-Problems bei Nietzsche gelten lassen will.“ Schlimgen, S. 171.

⁵²⁹ In diesem Punkt harmoniert unsere Deutung mit Arthur C. Dantos These, Nietzsche habe den Korrespondenz-Wahrheitsbegriff überwunden und sei ihm in seinen Vollzügen dennoch verhaftet geblieben. Danto, Arthur C.: Nietzsche als Philosoph. Aus dem Englischen von Burkhardt Wolf. München 1998, S. 102 f. Auch Bernhard Taureck bemüht diese Struktur mehrfach. Vgl. z.B. Taureck: Alternativen, S. 16.

⁵³⁰ NS II, S. 202

⁵³¹ NS II, S. 547.

uns – jedoch in einem Geheimniszustand, der aus der Verknüpfung mit unserem Erkenntnisorgan resultiert: Nietzsche notiert sich in diesem Zusammenhang: „Die Fliege, die nicht durch das Glas kann. [...] Der Mensch verhüllt uns die Dinge.“⁵³² Novalis spricht hier zuweilen auch von der „Chifferschrift“⁵³³ der Natur und – allen antiromantischen Tendenzen zum Trotz – verwendet auch Nietzsche nach der Abschaffung des dichotomischen Gegensatzes dieses Bild:

Es ist nicht Schein, nicht Täuschung, sondern eine Chiffreschrift, in der eine unbekannte Sache sich ausdrückt, — für uns ganz deutlich, für uns gemacht, unsere menschliche Stellung zu den Dingen. Damit sind uns die Dinge verborgen.⁵³⁴

Es ist die scheinbare Deutlichkeit, die uns zugleich den Zugang zur „Chiffreschrift“ verbirgt. In Husserls Phänomenologie wird diese scheinbare Deutlichkeit später „natürliche Einstellung“ genannt werden. Weil sie uns die Wirklichkeit verbirgt und der Mensch die Chiffren nicht entziffern kann, sagt Novalis in diesem Kontext: „Ein Alcahest scheint über die Sinne der Menschen ausgegossen zu seyn.“⁵³⁵ Dennoch drückt sich aller Negativität zum Trotz eine, wie Nietzsche sagt, „unbekannte Sache“ in dieser „Chiffreschrift“ aus, und auch wenn wir deren Bedeutung verfehlen, ereignet sich in diesem Verfehlen doch zugleich das ursprüngliche Prinzip, das Nietzsche und Novalis als einzige Wirklichkeit transparent machen wollen.

Wir haben es also auch hier wieder gerade nicht mit einer absoluten Differenz in alternativlogischem Sinne zu tun, sondern vielmehr handelt es sich um ein Geschehen von gleichzeitigem Ein- und Ausblenden der Wirklichkeit. Nietzsche sagt dementsprechend: „*Die Dinge*⁵³⁶ *rühren unsere Saiten an, wir aber machen die Melodie daraus.*“⁵³⁷ Die Melodie können wir natürlich nur machen, wenn uns „die Dinge“ auf

⁵³² KSA 9, S. 309, (N 1880, 6[432]).

⁵³³ z.B.: NS I, S. 79.

⁵³⁴ KSA 9, S. 308, (N 1880, 6[429]).

⁵³⁵ NS I, S. 79.

⁵³⁶ Dass Nietzsche in solchen Zusammenhängen gerne wieder den Begriff „Ding“ verwendet, lässt sich an vielen Stellen beobachten und entspricht keinem Rückfall in einen Ding an sich/Erscheinung-Dualismus. Nietzsche spricht von „Ding“ hier rein metaphorisch bzw. experimentalphilosophisch. Gemeint ist das Auf-uns-kommen anderer Interpretationszusammenhänge, das uns nach seinem Prinzip Dinge sehen lässt.

⁵³⁷ KSA 9, S. 311, (N 1880, 6[440]).

dem Wege des eigenen Seins bereits vorgängig anrühren und vermittelt sind – wenn auch unbestimmt und nicht propositional (z.B. als Gefühl).

Nietzsche experimentiert ebenso wie Novalis zur Bestimmung dieses Verhältnisses eine Zeitlang mit der Spiegelmetapher und kommt zu analogen Ergebnissen: „Der Ausgangspunkt [unserer Welterfassung, W.S.] ist die Täuschung des Spiegels, wir sind *lebendige Spiegelbilder*.“⁵³⁸ Die Spiegelung lässt sich nicht durchbrechen, jedoch lässt sich in ihrer Logik einsehen, dass es sich um eine solche handelt. Wir sehen also nicht nur die verkehrte Welt, sondern können uns auch den Spiegel erschließen. Hier jedoch liegt die Grenze der Erkenntnis – und zugleich die Möglichkeit für Erkenntnis überhaupt, denn Erkenntnis sieht den Spiegel in der selben Verkehrung wie die Dinge darin und ist eben darin Erkenntnis. Nur so existiert sie überhaupt als Erkenntnis. Sie ist darauf angewiesen, eine „umhüllende Atmosphäre“, eine „Sphäre“ zu haben; durchbrechen kann sie diese Sphäre jedoch *als* Erkenntnis nicht.

Wir sehen den Spiegel nicht anders als die darauf sich spiegelnde Welt. [...] Etwas Werdendes, eine Bewegung an sich ist uns vollends unbegreiflich. [...] Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir nichts als Dinge. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf nichts als den Spiegel.⁵³⁹

Novalis hatte dies so formuliert:

Das reine Ich ist überall und nirgends – Es läßt sich nie von sich selbst kriegen – Sucht das Subject es im Unbeschränkten, so ist es im Beschränkten et sic porro. [...] der Gegner wird immer da gesucht, wo er nicht ist – folglich kann er nie gefunden werden.⁵⁴⁰

Die Analogie zu Novalis wird allerdings erst dort vollständig, wo die Spiegelmetapher mit der unbestimmten Offenbarung des Seins im Gefühl verbunden wird. Nietzsche bestimmt im Kontext der Spiegelmetapher die Beziehung von Erkenntnis und Empfindung folgendermaßen:

Der Ausgangspunkt [unserer Welterfassung, W.S.] ist die Täuschung des Spiegels, wir sind *lebendige Spiegelbilder*. Was ist also Erkenntniß? Ihre Voraussetzung ist eine irrthümliche Beschränkung,

⁵³⁸ KSA 9, S. 311, (N 1880, 6[441]).

⁵³⁹ KSA 9, S. 309, (N 1880, 6[431]/[433]).

⁵⁴⁰ NS II, S. 131.

als ob es eine Maaßeinheit der *Empfindung* [Herv. W.S.] gebe; überall wo Spiegel und Tastorgane vorkommen, entsteht eine Sphäre. Denkt man sich diese Beschränktheit weg, so ist Erkenntniß auch weggedacht – ein Auffassen von ‚absoluten Relationen‘ ist Unsinn.⁵⁴¹

Novalis hatte die Reflexion als unzureichende „Maaßeinheit“ der „Empfindung“ analog beschrieben:

Was ist denn ein Gefühl?
Es läßt sich nur in der Reflexion betrachten – der Geist des Gefühls ist da heraus.⁵⁴²

Die Formulierung „als ob es eine Maaßeinheit der Empfindung gebe“ ist exemplarisch für Nietzsches Denken, denn hiermit betont er, wie an vielen anderen Stellen auch, dass der untergründige Konnex zwischen Mensch und Welt sich im Gefühl offenbart.⁵⁴³ Die Reflexion jedoch schafft eine „Maaßeinheit“ für dieses Gefühl und macht damit den Zugang zur ursprünglichen Basis der Empfindungen unmöglich – zugleich macht sie damit aber sich selbst und in ihrer Gefolgschaft Erkenntnis möglich. Das Verfehlen der Wirklichkeit des Affekts schafft die Erkenntnis.

Auch hier muss wieder betont werden, dass, wie bereits bei Novalis, nur dort etwas verdinglicht werden kann, wo etwas bereits vermittelt ist. Nietzsche verortet diese „Vermittlung“ im eigenen Sein des Menschen, von dem er wie selbstverständlich annimmt, dass es dem Menschen im Gefühl unbestimmt offenbart ist.⁵⁴⁴ Diese

⁵⁴¹ KSA 9, S. 311, (N 1880, 6[441]).

⁵⁴² NS II, S. 114

⁵⁴³ Hier seien noch zwei weitere Stellen angeführt, die diesen Status des Gefühls belegen: „Das Muster einer vollständigen *Fiction* ist die Logik. Hier wird ein Denken *erdichtet*, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird; *alle Affekte, alles Fühlen und Wollen* wird hinweg gedacht. [...] Dadurch daß wir jene *Fiction* als *Schema* anlegen, also das thatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat *filtriren*: bringen wir es zu einer *Zeichenschrift* und *Mittheilbarkeit* und *Merkbarkeit* der logischen Vorgänge. Also: das geistige Geschehen zu betrachten, *wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiktion entspräche*: dies ist der *Grundwille*.“ KSA 11, S. 505, (N 1885, 34[249]). (Kursivierung W.S.). Ebenso belegt auch folgende, bereits in anderem Zusammenhang zitierte Stelle diesen Zusammenhang: „Man darf nicht fragen: ‚*wer* interpretirt denn?‘ sondern das Interpretiren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‚*Sein*‘, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt.“ KSA 12, S. 140, (N 1885/86, 2[151]).

⁵⁴⁴ Nietzsche stellt im Gegensatz zu Novalis nicht die Frage: „Wie kommt aber das [A]bsolute [...] ins Endliche, wo es sodann nach seinem Gesetze mittelbares Ich wird?“ NS II, S. 126. Schon Hardenbergs Formulierung der Frage gibt im Grunde die Antwort, die dann hieße: Das Absolute kommt ins Endliche, *weil* es nach seinen Gesetzen selbst mittelbares Ich wird. Die Lösung der Frage ist dem Menschen in

Annahme wird möglich und sinnvoll aufgrund der Analogie von Mensch und Welt. Die Affekte sind daher nicht nur der Untergrund allen Bewusstseins, sondern der philosophische Begriff „Affekt“ wird zugleich zur experimentalphilosophischen Chiffre für die Verfasstheit des Willens zur Macht. Gilles Deleuze betont daher zurecht, „daß der Wille zur Macht sich als ein Vermögen, affiziert zu werden, äußert.“⁵⁴⁵ Die Reflexion verfehlt die Affektwirklichkeit, das Verhältnis von Kraft und Wider-Kraft und leistet lediglich eine zeichenhafte Darstellung der Affekte. Sie bleibt darin aber dennoch ihrem affekthaften Untergrund verbunden, da sie sich selbst einem Gefühl verdankt und im Hinblick auf das eigene Vollzugsmoment ebenso dem Werden zugerechnet werden muss und dem Wille zur Macht-Motiv folgt:

Die Gedanken sind Zeichen von einem Spiel und Kampf der Affekte:
sie hängen immer mit ihren verborgenen Wurzeln zusammen.⁵⁴⁶

Kehren wir zurück zu unserer Ausgangsfrage nach Nietzsches Abschaffung der Dichotomie von Wahrheit und Schein. Ist der geschilderte im Sinne einer Alternative verstandene Gegensatz von *wahr* und *falsch* durchbrochen, ergibt sich ein Kontinuum, das, wie wir bereits herausgearbeitet haben, von Novalis und Nietzsche nicht diffus gedacht wird, sondern das sich aus ursprünglichen Verflechtungen von Binnenstabilitäten ergibt. Bewusstsein gehört zwar in dieses Kontinuum, kann es sich jedoch aufgrund des Verfehlens der Affektwelt nur bedingt vergegenwärtigen. Die meiste Zeit bleibt der Reflexion der größte Teil des Ganzen verborgen, da menschliches Bewusstsein für Nietzsche, wie Jochen Kirchhoff sagt, „nur eine Art ‚Spitze des Eisbergs‘ darstellt“. Kirchhoff schreibt hierzu:

Ich habe [...] zum Ausdruck zu bringen versucht, daß der Intellekt im Verständnis Nietzsches nur eine Art ‚Spitze des Eisbergs‘ darstellt, die in das Bewußtsein hineinragende letzte und schmalste

seinem eigenen Sein bereits präreflexiv vermittelt: „[Der Mensch, W.S.] sieht auf einmal, daß das Problem realiter schon durch seine Existenz gelöst ist – und das Bewußtseyn der Gesetze seiner Existenz die Wissenschaft *kat exoxin* [κατ' ἐξοχήν, W.S.] sey, die er so lange schon suche.“ Ns II, S. 528.

⁵⁴⁵ Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. München 1976, S. 69.

⁵⁴⁶ KSA 12, S. 29, (N 1885/86, 1[75]).

Ausdrucksform von dunklen und unbewußten Willensströmungen,
Triebimpulsen.⁵⁴⁷

Der Ort des Menschen in diesem Kontinuum der Willensströmungen entspricht einer Faktizität, die sich dem Ganzen verdankt und dieses zugleich prolongiert. Jenseits des alternativlogischen Gegensatzes zeigt sich daher nicht universelle Einheit, sondern ursprüngliche Zusammengehörigkeit, in der der Mensch aufgrund seines spezifischen Ortes sowohl die Erfahrung von Vertrautheit als auch die Erfahrung von Fremdheit macht. Das Ganze ist ihm gleichermaßen fremd wie vertraut. Auch die eindeutigen Zuweisungen von Immanenz und Transzendenz versagen hier. In logischer Hinsicht muss die Verfasstheit des Kontinuums jenseits von Immanenz und Transzendenz bzw. sowohl als Immanenz als auch als Transzendenz verstanden werden. Novalis und Nietzsche beziehen aus diesem Verhältnis die Möglichkeitsbedingung für ein Denken der Analogie von Welt und Mensch bzw. einer Analogie des Ganzen zu seinen Teilen.

⁵⁴⁷ Kirchhoff, S. 22.

11. Die Verflechtung von Quantität und Qualität

Der dichotomische Gegensatz der klassischen Logik, den Nietzsche so vehement ablehnt, wäre in seinem Absolutheitsanspruch nicht wirklich eliminiert, wenn sich das Werden als die einzige Wirklichkeit, die es gibt, dem Bewusstsein vollständig entziehen würde.⁵⁴⁸ Wir werfen zwar unhintergebar einen anthropomorphen Blick auf die Welt – da wir uns aber selbst dem Werden verdanken, können wir es uns über unser eigenes Sein erschließen. Unser anthropomorpher Blick ist nicht mehr ausschließlich anthropomorph, wenn wir ihn im Sinne der Selbstfremdmachung ins Ganze zurückstellen und uns bewusst werden, dass er sich nicht auf reflexivem Wege in Erkenntnis überführen lässt. Zugleich erweist sich durch diese notwendige Rückstellung des Eigenen ins Ganze das Ganze selbst als durchzogen von Qualitäten des Eigenen – die Beziehung wird zur Analogie.

Wie Novalis bestimmt Nietzsche dieses Verhältnis durch eine Vielzahl von Gegensatzpaaren. Ein besonders aufschlussreiches ist das analog zu Werden und Sein entwickelte von Quantität und Qualität. Nietzsche versucht zunächst, den Willen zur Macht ausschließlich quantitativ zu bestimmen, gelangt dann aber über die Differenz verschiedener Quantitäten, verschiedener Machtquanten, zu einem differenzierteren Bild: Die spezifisch differentielle Beziehung der Kräfte zueinander lässt sich demnach nicht auf Kraft an sich reduzieren. Die Differenz bleibt erhalten, Wille zur Macht *ist* überhaupt diese Differenz. Wille und Kraft lassen sich nur in Wille zur Macht auflösen, jedoch nicht aufeinander reduzieren. Quantitäts-Differenzen, die sich als spezifische Qualitäten ins Spiel bringen, sind nicht eliminierbar, sondern erweisen sich als konstitutiv für das Gefüge im ganzen:

⁵⁴⁸ Ein universalisierter Perspektivismus überwindet zwar die Dichotomie, kann dies aber nur leisten, indem er die „Möglichkeit“ anderer Wahrheit bestehen lässt. Wäre die von Nietzsche abgelehnte absolute Differenz zu einer metaphysischen Sphäre wahr, so hätte diese Wahrheit jedoch keine Relevanz für den Menschen: „Wäre die Existenz einer solchen Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, dass die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre: noch gleichgültiger als dem Schiffer in Sturmesgefahr die Erkenntnis von der chemischen Analysis des Wassers sein muss.“ KSA 2, S. 29, (MA I, 1, 9). Vgl. hierzu auch Fußnote 402.

Sollten nicht alle *Quantitäten* Anzeichen von *Qualitäten* sein? Die größere Macht entspricht einem anderen Bewußtsein, Gefühl, Begehren, einem anderen Perspektivischen Blick; Wachstum selbst ist ein Verlangen, *mehr zu sein*; aus einem *quale* heraus erwächst das Verlangen nach einem Mehr von Quantum; in einer rein quantitativen Welt wäre alles todt, starr, unbewegt. – Die Reduktion aller Qualitäten auf Quantitäten ist Unsinn: was sich ergibt, ist daß eins und das andere beisammen steht, eine Analogie – ⁵⁴⁹

Die Analogie ist hier in ihrem vollen Umfang gerechtfertigt, solange sie sich nicht als Erkenntnis missversteht. Das Ganze wird aus der Verflechtung des Quantitativen und Qualitativen erschlossen, der Perspektivismus universalisiert, solange er aus dem Vollzug der disjunktionstheoretisch Getrennten („beisammen“ stehenden) bestimmt wird und nicht ausschließlich aus dem Ergebnis der Reduktion auf Qualität. Diese ist gewissermaßen nur die eine Hälfte des Vollzugs.

Die Gleichmachung und Täuschung als Grundprinzip der Interpretation ist daher doppelt zu sehen; ihre Stellung zum Ganzen bzw. im Ganzen erschließt sich nur einer Stereoskopie, einem Zugleich-Sehen⁵⁵⁰ der beteiligten Dimensionen. Das scheinbar Gleiche, als Ergebnis der Gleichmachung, verfehlt das Wirkliche, wo es sich nicht selbst wieder im Sinne einer Transparenz in den Vollzug des Ganzen zurückstellt, den es ohnehin nicht aufhalten kann. An der ökonomisch sich erhaltenden und stets intern sich verändernden Verflechtung von Quantität und Qualität teilzuhaben, entspricht vollständig dem Aufgehoben-sein in einer absoluten Gegenwart, wie Novalis sie beschrieben hatte. Auch diese war als ökonomisches Ganzes nicht steigerbar, jedoch war unser Selbstverständnis in Bezug auf die Einlösung des Analogie-Prinzips steigerbar im Sinne der unendlichen Annäherung. Ebenso ist auch bei Nietzsche der zentrale Gedanke der Machtsteigerung niemals Steigerung *des* Ganzen, sondern Steigerung *im* Ganzen. Die Ökonomie des Ganzen bleibt unberührt.

Am Verhältnis von Quantität und Qualität zeigen sich das Problem des Anthropomorphismus sowie seine Lösung im Hinblick auf die Analogie besonders gut.

⁵⁴⁹ KSA 12, S. 142, (N 1885/86, 2[157]).

⁵⁵⁰ Auch Novalis bezeichnet das Verfahren eines „zugleich Denkens, Handelns und Beobachtens“ als „Ideal des Philosophirens“. NS III, S. 373. Nietzsche formuliert im *Zarathustra*: „Es ist gut, eine Sache sofort doppelt auszudrücken und ihr einen rechten und einen linken Fuss zu geben. Auf Einem Bein kann die Wahrheit zwar stehen; mit zweien aber wird sie gehen und herumkommen.“ KSA 2, S. 548, (MA II, 2, 13). Vgl. auch das Kapitel „Nietzsche’s Simultaneity Thinking“. In: Dries, S. 188-195.

Zunächst äußert Nietzsche auch hier wieder seine Bedenken bezüglich eines anthropomorphen Blickes:

Die Qualitäten sind unsere unübersteiglichen Schranken; wir können durch nichts verhindern, bloße Quantitäts-Differenzen als etwas von Quantität Grundverschiedenes zu empfinden, nämlich als Qualitäten, die nicht mehr auf einander reduzierbar sind.⁵⁵¹

Gilles Deleuze ist in vollem Umfang zuzustimmen, wenn er in seinem Nietzsche-Buch *Nietzsche und die Philosophie* im Hinblick auf diesen Textabschnitt und den darin attestierten Anthropomorphismus schreibt:

Was in diesem Text noch an Anthropomorphem steckt, muß durch jenes nietzschesche Prinzip seine Berichtigung erfahren, wonach dem All eine Subjektivität zukommt, die gerade nicht mehr anthropomorph, sondern kosmisch ist.⁵⁵²

Vollkommen zurecht spricht Deleuze von einer „Subjektivität“ des Alls. Nietzsche kritisiert ausschließlich die vergegenständlichende Logik einer Scheidung der Welt in Subjekt und Objekt, nicht aber das Subjekt als experimentalphilosophisches Integral des Ganzen. Jenseits aller Subjektphilosophie entwickelt Nietzsche die Verfasstheit des Ganzen ausdrücklich auch auf dem Nenner des Subjekts.

*Das Subjekt allein ist beweisbar: Hypothese, daß es nur Subjekte giebt – daß ‚Objekt‘ nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist. . . ein modus des Subjekts[.]*⁵⁵³

Subjektivität in diesem Sinne ist nicht an Menschsein gebunden. Auf der menschlichen Ebene ereignet sie sich jedoch als Faktizität unserer Ich-Perspektive. Wir können diese Erste-Person-Perspektive nie vollständig verlassen und konstruieren uns

⁵⁵¹ KSA 12, S. 238 (N 1886/87, 6[14]).

⁵⁵² Deleuze, S. 50. Deleuze schreibt ebenfalls völlig zutreffend zur Charakterisierung des Willen zur Macht: „‚Der Wille zur Macht‘ ist in der Tat nie von diesen und jenen bestimmten Kräften, ihren Quantitäten, ihren Qualitäten, ihren Richtungen zu trennen – und niemals den Determinationen übergeordnet, die er innerhalb eines Kräfteverhältnisses vollzieht: stets plastisch also und in Verwandlung begriffen.“ Deleuze, S. 57.

⁵⁵³ KSA 12, S. 396, (N 1887, 9[107]).

die Dritte-Person-Perspektive ausgehend von unserem Ich⁵⁵⁴, „unserem ältesten Glaubensartikel“⁵⁵⁵.

Der Begriff „Realität“ „Sein“ ist von unserem „*Subjekt*“-Gefühle entnommen. „*Subjekt*“: von uns aus interpretiert, so daß das Ich als *Subjekt* gilt, als Ursache alles Thuns, als *Thäter*.⁵⁵⁶

Jedoch gehört auch unsere Erste-Person-Perspektive ins Ganze und agiert dieses prinzipiell aus. Zugang zur spezifischen Qualität der Erste-Person-Perspektive haben wir nur in uns selbst. Daher liegt ausschließlich in der Beschäftigung mit dem eigenen Sein die Möglichkeit, sich in Analogie das Ganze zu erschließen. Hier kommt somit auch bei Nietzsche der „Weg nach Innen“ ins Spiel. Auch Nietzsche geht es dabei nicht um Innerlichkeit, sondern im Gegenteil um die Annäherung an die Wahrheit des eigenen Seins und in Analogie dazu um die Verfasstheit des Ganzen. Mit Nietzsches Worten ist das Ziel der Orientierung am eigenen Sein, „sich der Analogie des Menschen zu Ende zu bedienen“:

Der siegreiche Begriff „Kraft“, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als „Willen zur Macht“, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden die „Wirkung in die Ferne“ aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende) Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle „Erscheinungen“, alle „Gesetze“ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Zur Ableitung der Dritte-Person-Perspektive aus der Ersten Person schreibt Nietzsche außerdem: „Es liegt auf der Hand, daß jedes von uns verschiedene Wesen andere Qualitäten empfindet und folglich in einer anderen Welt, als wir leben, lebt. [...] Muß ich umgekehrt noch hinzufügen, daß Quantitäten ‚an sich‘ in der Erfahrung nicht vorkommen, daß unsere Welt der Erfahrung nur eine qualitative Welt ist, daß folglich Logik und angewandte Logik (wie Mathematik) zu den Kunstgriffen der ordnenden, überwältigenden, vereinfachenden, abkürzenden Macht gehört, die Leben heißt, also etwas Praktisches und Nützlichendes, nämlich Leben-Erhaltendes, aber ebendarum auch nicht im Entferntesten etwas ‚Wahres‘ ist?“ KSA 12, S. 238, (N 1886/87, 6[14]).

⁵⁵⁵ KSA 13, S. 257, (N 1888, 14[79]).

⁵⁵⁶ KSA 12, S. 391, (N 1887, 9[98]).

⁵⁵⁷ KSA 11, S. 563, (N 1885, 36[31]).

Kraft und innere Welt lassen sich nicht voneinander trennen. „Nicht zu trennen bedeutet keineswegs identisch“ betont Deleuze in diesem Zusammenhang. Er zieht ebenfalls die zuletzt zitierte Stelle heran, die er als einen „der wichtigsten Texte Nietzsches“ bezeichnet, „worin er zu erklären versucht, was er unter ‚Wille zur Macht‘ versteht“⁵⁵⁸. Deleuze bestimmt im Anschluss an diesen Text den Willen zur Macht folgendermaßen:

Der Wille zur Macht ist jenes Element, aus dem zugleich die Quantitäts-Differenz der in Beziehung gebrachten Kräfte als auch die Qualität entspringt, die innerhalb dieser Beziehung einer jeden Kraft zukommt.⁵⁵⁹

Aus disjunktionstheoretischer Sicht ist dieser Einschätzung voll zuzustimmen, da die im Willen zur Macht spielende Differenz sich für Nietzsche nicht nur als ursprünglich, sondern als konstitutiv erweist. Der Wille zur Macht lässt sich weder auf Kraft noch auf Wille, weder auf Quantität noch auf Qualität reduzieren, sondern gerade die Unvermittelbarkeit, das Schweben bzw. Werden dazwischen begründet die Welt im ganzen. Die Treffsicherheit der deleuzeschen Analyse ändert sich auch dann nicht, wenn man bedenkt, dass Deleuze für seine Interpretation noch von einem unrichtigen Textbestand ausgegangen ist, der statt „es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden“ im französischen „*vouloir interne*“, also „innerer Wille“ wiedergibt. Hierauf hat erst jüngst wieder Paolo D’Iorio hingewiesen. Jedoch sieht D’Iorio hiermit die deleuzesche Deutung des Willen zur Macht im ganzen hinfällig werden, was den Befund deutlich zu stark gewichtet. Besonders die Formulierung von Deleuze: Der Wille zur Macht „ist in einem Ergänzung *und* etwas inneres“ scheint ihm dabei am Sachverhalt vorbeizugehen:

What Nietzsche actually wrote does not support Deleuze’s claim that the will to power is “at the same time a complement of the force *and* something internal.” The entire Deleuzian interpretation of the concept of the will to power evaporates: it has lost its textual grounding and ceases to exist for scholarship.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Deleuze, S. 56.

⁵⁵⁹ Deleuze, S. 56.

⁵⁶⁰ D’Iorio Paolo: Nietzsche on New Paths. The HyperNietzsche Project and Open Scholarship on the Web. In: www.hypernietzsche.org/doc/files/new-paths.pdf. Vgl. zu diesem Transskriptionsfehler auch: Kirchhoff, S. 41.

Wo liegt denn nun aber der dramatische Unterschied zwischen der inneren Welt und dem inneren Willen? Entscheidend ist schließlich, dass Nietzsche den Willen zur Macht nicht auf Kraft an sich reduziert, sondern, dass etwas spezifisch qualitatives, etwas Inneres zur Kraft hinzutreten muss, um die konstitutive interne Spannung des Willen zur Macht zu begründen. In der inneren Welt lässt sich demnach eine Vorläuferschaft dessen ausmachen, was sich auf der menschlichen Ebene als Selbstverständnis eines Ich ausbildet und sich nicht auf eine Außenperspektive, beispielsweise eine materialistische, reduzieren lässt. Entscheidend ist daher die Zuweisung zum Innen und weniger die Wahl des Begriffs als Welt oder Wille. Auch in der bewusst zweistelligen Formel „Wille zur Macht“⁵⁶¹ lässt sich eine Innen-außen-Differenz ausmachen und die Systemstelle des Innen ist in dieser Unterscheidung durch „Wille“ besetzt und nicht durch „Macht“. Die falsche Verwendung bei Deleuze entstellt den Textabschnitt also durchaus nicht und die deleuzesche Deutung kann nach wie vor Anspruch auf eine konsistente Interpretation erheben.

Wir hatten oben betont, dass Novalis und Nietzsche die in der Analogie erschlossene Verflechtung nicht nur für ursprünglich, sondern auch für konstitutiv halten. Beide gehen zusätzlich davon aus, dass sich die analogische Beziehung nicht in eine Erkenntnis im Sinne des traditionellen Wahrheitsbegriffs übersetzen lässt. Dies ist jedoch kein Mangel, da sich das Absolute, wie Novalis sagt, selbst „durch ewigen Mangel realisiert.“⁵⁶² Das konstitutive Moment wird hier besonders deutlich. Gerade im Nicht-Zugang liegt auch für Nietzsche die Möglichkeitsbedingung zur Erschließung des Werdens. Erst der erschütterte Glaube an die Fiktion eines unveränderlichen, beharrlichen Seins eröffnet die Möglichkeit, in der eigenen Suchbewegung per Analogie die Agilität des Ganzen zu erschließen. Durch den Nicht-Zugang, der sich als gleichzeitiger Zugang und Nicht-Zugang erweist, ereignet sich das Ganze selbst noch im philosophischen Erschließen des Ganzen. Philosophie erweist sich auf diesem Wege selbst als eine Lebensbewegung und tritt dementsprechend erst dort in ihre eigene Wirklichkeit ein, wo sie sich selbstreflexiv transparent wird.

⁵⁶¹ Nietzsches Formel vom Willen zur Macht ist keine Einschränkung, keine Spezifizierung des Begriffs „Wille“ sondern eine disjunktionlogische Verbindung von Wille und Macht bzw. Kraft. Die Begriffe allein verfehlen die logische Konstruktion des Ausdrucks. Nietzsche sagt dementsprechend: „„Wille’ — eine falsche Verdinglichung.“ KSA 12, S. 26, (N 1885/86, 1[62]).

⁵⁶² NS II, S. 270.

Die Analogie eröffnet sich jedoch nur dort, wo die Negation des Nicht-Zugangs ihren Schrecken verliert und nur der eindeutige Zugang im Sinne des traditionellen Wahrheitsanspruch negiert wird. Wenn klar ist, dass keine Erkenntnis in absolutem Sinne möglich ist, verliert der Irrtum seinen eindeutig negativen Aspekt und wandelt sich in die Doppelfigur von gleichzeitigem Zugang und Nicht-Zugang zum Ganzen. Der Nicht-Zugang gewinnt einen anderen Sinn. Nancy brachte diesen Gedanken in folgende Wendung, die uns bereits bei Novalis den Weg gewiesen hatte:

Wenn der Ursprung in irreduzibler Weise plural ist, [...] dann gewinnt der Nicht-Zugang einen anderen Sinn. Seine Negativität ist nicht die eines Abgrunds [...].⁵⁶³

Für diese Positivierung muss die alleinige Gültigkeit des traditionellen Wahrheitsanspruchs abgewiesen werden. Dieser ist in Nietzsches Sicht dort entstanden, wo sich eine Lebensdeutung zur Logik vollständiger Dichotomien und absoluter Gegensätze verhärtet bzw. petrifiziert hat. Solche Wahrheit verlangt eine Beschreibung, die in jeder Hinsicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt, einen wahren Satz über eine Tatsache. Gemessen an diesem Begriff von Wahrheit wird für Nietzsche der Glaube an die Welt zum Schein. Wird dieser Wahrheitsbegriff jedoch nicht mehr in Anschlag gebracht, ändert sich auch die Bedeutung der negativen Begrifflichkeiten. Nietzsche geht dabei die beiden einzig möglichen Wege:

Weg I: Er bewertet den betrachteten Begriff, also z.B. „Schein“, im jeweiligen Kontext ausschließlich negativ und zeigt, inwiefern er keine sinnvolle Bestimmung mehr leistet. Wir hatten dies an zwei Stellen im Zusammenhang mit dem Begriff „Schein“ gesehen, den er ersetzt durch einen stereoskopischen Begriff wie z.B. die „Chiffreschrift“: „Es ist nicht Schein, nicht Täuschung, sondern eine Chiffreschrift, in der eine unbekannte Sache sich ausdrückt.“⁵⁶⁴ Nach dem gleichen Schema wird die negative Verwendung von „Täuschung“ oftmals abgelöst durch die wertneutrale Variante „Interpretation“.

Weg II: Er schafft den Begriff nicht ab, sondern verwendet ihn weiterhin, jedoch in disjunktionlogischer Hinsicht; dies heißt, dass der Begriff nicht mehr dichotomisch definiert ist, sondern in einer experimentellen Perspektive das Vollzugsprinzip des Ganzen bezeichnen soll. Auch hier ist der „Schein“ ein gutes Beispiel, so z.B., wenn

⁵⁶³ Nancy, S. 35.

⁵⁶⁴ KSA 9, S. 308, (N 1880, 6[429]).

Nietzsche im Zusammenhang des von ihm so benannten umgedrehten Platonismus das „Leben im Schein als Ziel“⁵⁶⁵ propagiert.

Dass er an anderer Stelle die Zielsphäre dadurch bestimmt, dass hier sowohl die „wahre Welt“ als auch „die scheinbare abgeschafft“⁵⁶⁶ sein muss (Möglichkeit a), widerspricht sich nicht mit einer positiven Variante des Scheins (Möglichkeit b) bzw. widerspricht sich nur sprachlogisch. Beide Möglichkeiten stehen eher in einem Verhältnis wie Derridas „Dekonstruktion“ zu Heideggers „Destruktion“.⁵⁶⁷ Entscheidend ist ausschließlich die Frage, ob einem Begriff noch zugetraut wird, das neu gefundene, gleichermaßen aber auch ursprüngliche Verflechtungsverhältnis zur Darstellung zu bringen, oder ob dies ein neuer Begriff leisten muss.

Auf interessante Weise verbunden sind beide Möglichkeiten beim Begriff des „Willens zur Macht“, der zwar einerseits als Gesamtausdruck neu ist, andererseits an Schopenhauers Wille-Begriff aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* anknüpft und diesen neu definiert.

⁵⁶⁵ KSA 7, S. 199, (N 1870/71, 7[156]).

⁵⁶⁶ KSA 6, S. 81, (GD 4, 6).

⁵⁶⁷ Bekanntlich sind die Begriffe „Dekonstruktion“ und „Destruktion“ selbst das beste Beispiel dessen, was sie bezeichnen sollen. „Dekonstruktion“ ist ein Neologismus Derridas, der Konstruktion und Destruktion auf nicht-dialektischem Wege verbindet; Destruktion dagegen ist ein zunächst gängiger Begriff, der von Heidegger gegenüber dem modernen Sprachgebrauch in neuer, gleichermaßen aber auch ursprünglicher Bedeutung verwendet wird. Destruktion bedeutet dementsprechend nicht Zerstörung sondern Abbau.

12. Analogie und Vollzug

In aller Klarheit (wenn auch sprachlich eigenwillig) schreibt Bernhard Taureck in seinem Buch *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*:

Die methodische Skepsis Nietzsches leitet auf eine ‚Werden‘ genannte Essenz. Die metaphysikkritische Destruktion des Absoluten leitet auf ein Absolutes, das das menschliche Leben vor dem als universelles Sich-selbst-nicht-Gleiches gedachten Wesen schützen soll. Ebenso führt sie den Absolutheitscharakter dieses Werdens [herbei].⁵⁶⁸

Auf dem Hintergrund dieser Bestimmung lassen sich nochmals aus anderer Perspektive Parallelen zur Philosophie Hardenbergs ziehen. Novalis hatte ebenso wie Nietzsche aus methodischer Skepsis die Verabschiedung eines einseitig und eindeutig hinter der Wirklichkeit liegenden Absoluten herbeigeführt.⁵⁶⁹ *Der Begriff des Absoluten als Schweben wird aus dem paradoxen gleichermaßen Eins-und-geteilt-sein-müssen per Analogie erschlossen.* Das Absolute ist dementsprechend nicht mehr eine Entität hinter der Welt, kein, wie Taureck sagt, „Sich-selbst-nicht-Gleiches“, sondern ist das Ganze der Welt, in der wir, wie Novalis in Anspielung auf das Neue Testament sagt, „leben, weben und sind“⁵⁷⁰. Damit ist aber, und hierin lag der entscheidende Gedanke, die Fremderfahrung des Absoluten nicht suspendiert, die vormalige Transzendenz nicht einfach in Immanenz verkehrt, da unser Bewusstsein, obschon ebenfalls dem Ganzen zugehörig, dieses Ganze nur reflexiv zur Darstellung bringen kann. Es verdankt sich zwar in seinem Vollzug dem Absoluten und kann sich daher seiner Zugehörigkeit auch im Vollzug versichern, dennoch verfehlt es das Ganze im petrifizierenden Selbstverständnis seiner rationalen Urteile. Notwendig ist dieses Verfehlen als

⁵⁶⁸ Taureck, S. 151.

⁵⁶⁹ „Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebene Absolute lässt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen.“ NS II, S. 269 f.

⁵⁷⁰ NS II, S. 391.

Möglichkeitsbedingung von Bewusstsein – einsehbar und in unendlicher Annäherung aufhebbar wird es aber dem verstehenden Transparent-machen der Philosophie.

In der Verabschiedung eines sich dem Gegensatz von Immanenz und Transzendenz fügenden Absoluten eröffnete sich zugleich die Möglichkeit, das zu erkennen, was er das „uns gegebene Absolute“ nennt. Diese ‚Erkenntnis‘ bleibt jedoch positional daran geknüpft, Wissen vom Nicht-Wissen zu sein. Die Suche nach dem vollständig einlösbaren Absoluten führt in eine per se unabschließbare Denkbewegung, die Novalis daher als ein „Handeln“ bzw. „Machen“ bezeichnet. Im Vollzug dieser Denkbewegung zeichnet sich zwar die Unmöglichkeit einer Erreichung des Absoluten ab – zugleich wird der denkende Vollzug aber selbst zu einer erfassbaren Wirklichkeit im Sinne einer Lebensbewegung. Dieser Wirklichkeit, die in der Agilität des Vollzugs entsteht, korrespondiert das neu gefundene, „nur negativ“ zu erkennende „Absolute“. (Wie im entsprechenden Kapitel bereits angemerkt wurde, ist auch die Hardenbergsche Rede von zwei Absoluta aufzulösen als paradoxe Koinzidenz bzw. umgekehrte Einheit zweier Aspekte des *einzig* Absoluten, das es geben kann.)

Wir „finden“ dieses Absolute ausschließlich in einem Prozess, der sich regulativ an der Suche nach einem erreichbaren Absoluten orientiert – eine Konstellation, die Novalis und Nietzsche als unhintergebar ansehen, da sie hierin das Grundprinzip menschlicher Aneignung verorten.

Das neu gefundene Absolute bindet auch Novalis schon an die Praxis, woraus man mit einigem Recht schließen kann, dass sich hier ein pragmatischer Wahrheitsbegriff ankündigt. Wie bei Nietzsche bleibt dieser jedoch notwendig mit dem Korrespondenz-Wahrheitsbegriff als Basis des Überstiegs verknüpft. Beide Denker entscheiden hier nicht im Sinne einer Alternative, sondern betonen die konstitutive Zusammengehörigkeit beider Wahrheitsaspekte. Der alte Wahrheitsbegriff wird demgemäß zwar überwunden, jedoch bleibt er für diese Überwindung selbst die Möglichkeitsbedingung und wird daher nur in seinem Status als allein gültiger überwunden.⁵⁷¹ Die Suche nach einem Absoluten erster Ordnung bleibt in regulativer Hinsicht erhalten.⁵⁷²

⁵⁷¹ Ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört auch der Begriff des Nihilismus, der hier jedoch nicht umfassend betrachtet werden kann. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist in erster Linie, dass der Nihilismus in Nietzsches Konzeption aus dem alten Wahrheitsbegriff resultiert, wenn dieser die eigene Rationalität in aller Konsequenz zu Ende denkt. Nietzsche überwindet diesen Nihilismus, jedoch

Das „uns gegebene Absolute“ wird, ganz wie Taureck dies für Nietzsche beschreibt, aus der Skepsis erschlossen. Dies leistet ein Analogieschluss, dessen Zulässigkeit beide Denker im Grunde zunächst für fragwürdig halten, wird doch gerade ein Anthropomorphismus in Anschlag gebracht, den beide, ihrer skeptischen Grundhaltung verpflichtet, grundsätzlich vermeiden wollen. Nietzsches Skepsis findet ihren Niederschlag in der Konzeption eines Perspektivismus, jenseits dessen für den Menschen nichts festes, keine stabile Wirklichkeit erkennbar ist. Im Gegenteil: Gerade im fälschlichen Sehen eines Seins im Sinne von Stabilität, im Interpretieren also, bringt sich der Wille zur Macht zur Geltung. Nietzsche sagt deshalb ganz generell: „Zum Verständniß der Logik::: *der Wille zur Gleichheit ist der Wille zur Macht.*“⁵⁷³

Dass sich im perspektivischen Wesen des Willens zur Gleichheit, also im Willen zu einer Täuschung, die sich als solche nicht durchschaut, immer der Wille zur Macht ausspricht, lässt sich hier klar ablesen. Dennoch fragt sich Nietzsche, ob auch der Umkehrschluss gilt und Wille zur Macht auch immer einem Sehen von Gleichheit entspricht. Nur wenn dies gilt, kann der Perspektivismus des Willens zur Gleichheit auch über den Menschen hinaus als Prinzip des Ganzen in Anschlag gebracht werden. Die Frage lautet daher: Ist der Wille zur Macht grundsätzlich perspektivisch? Nietzsche bezeichnet diese Frage in einer Nachlass-Stelle einmal als „Grundfrage“:

überwindet er ihn in disjunktionlogischer Hinsicht, was bedeutet, dass die Überwindung daran gebunden bleibt, den Nihilismus wachzuhalten, auszuhalten und nicht mehr zu negieren.

⁵⁷² Wenn dies zutrifft, wovon wir mit Müller-Lauter, Danto, Taureck (die Liste ließe sich fortsetzen) ausgehen, lässt sich Judith Normans an Walter Kaufmann geschulte These von der strukturellen Differenz zwischen Nietzsche und der Frühromantik nicht aufrechterhalten. Norman bemüht sich zu zeigen, dass Nietzsche im Gegensatz zu den Frühromantikern die Orientierung an metaphysischer Wahrheit vollständig überwunden habe. Im Gegensatz zum erkenntnissuchenden Jünger in Novalis' *Die Lehrlinge zu Sais* beziehe Nietzsche folgende Position: „Nietzsche [...] does not particularly care about the goddess; the epistemological striptease has lost its charm for him, and he has more refined interests. [...] he is interested in the precise nature of our increasingly refined attitude (or will) to truth, and how it finally overcomes itself and becomes a will to artistic appearance.“ Norman, S. 514 f. Norman irrt in der Annahme, Nietzsche habe die Orientierung am Korrespondenz-Wahrheitsbegriff vollständig abgeschafft. Ebenso stellt sie die Stellung der romantischen Kunst nur sehr verkürzt dar: „for the romantics [...] art develops as an expression of and compensation for the inaccessibility of truth [...]“ Norman, S. 515. Novalis jedoch betont wie Nietzsche, dass gerade im Nicht-Zugang zu absoluter Wahrheit die Möglichkeit liegt, die verschiedenen Formen des Vollzugs, insbesondere auch den künstlerischen Prozess, selbst als Wirklichkeit im Sinne eines Lebenszusammenhangs zu begreifen. Eine solche Position will deutlich mehr, als den Nicht-Zugang lediglich „darzustellen“ und zu „kompensieren“.

⁵⁷³ KSA 12, S. 106, (N 1885/86, 2[90]).

Grundfrage: ob das *Perspektivische* zum **Wesen** gehört? Und nicht nur eine Betrachtungs-form, eine Relation zwischen verschiedenen Wesen ist? Stehen die verschiedenen Kräfte in Relation, so daß diese Relation gebunden ist an Wahrnehmungs-Optik? Diese wäre möglich, *wenn alles Sein essentiell etwas Wahrnehmendes wäre.*⁵⁷⁴

Die hier im Konjunktiv formulierte Antwort auf die Grundfrage lautet, dass der Wille zur Macht sehr wohl perspektivisch ist und der Analogieschluss zur Anwendung kommen soll. Alles Sein ist dementsprechend „etwas Wahrnehmendes“, jedoch darf die Wahrnehmungsfunktion nicht auf bewusstes Wahrnehmen beschränkt werden, sondern muss in einer Art Fremdmachung des Begriffs auch die nicht-menschliche Welt erfassen. So kann Nietzsche beispielsweise kurz darauf formulieren:

Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als *Vergleichen* hat als Voraussetzung ein „*Gleichsetzen*“, noch früher ein „*Gleichmachen*“. Das Gleichmachen ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in die Amoebe ist.⁵⁷⁵

Die hier voll entwickelte und angewandte Analogie zur außermenschlichen Natur entsteht folgendermaßen: Aus der Skepsis folgt zunächst das Eingeständnis der Unmöglichkeit von Erkenntnis und somit die Einsicht in die (durch die Gleichmachung produzierte) Fiktion absoluter Gegensätze der klassischen Logik, bzw. in die Täuschung einer Scheidung der Welt. Die notwendige Täuschung muss nun aber selbst noch in ihrer Unfähigkeit, das Ganze zu erfassen, eine Funktion des Ganzen sein, da sich sonst gerade wieder eine absolute, in den Dualismus führende Differenz zwischen Mensch und Welt ergeben würde.

Der Nicht-Zugang wird aufgrund dieses Gedankens positiviert, jedoch nicht in einer Weise, dass er die Unmöglichkeit von Erkenntnis, auf der er selbst beruht, rückgängig machen würde.⁵⁷⁶ Die Positivierung der Analogie wird von Novalis und Nietzsche anders gedacht. Das per Analogieschluss Gefundene kann nicht mehr dem

⁵⁷⁴ KSA 12, S. 188, (N 1886/87, 5[12]).

⁵⁷⁵ KSA 12, S. 209.

⁵⁷⁶ Gemessen am Anspruch vollständig reflexiv einlösbarer Erkenntnis bleibt die Erkenntnis logisch zirkulär. Erwin Schlimgen beschreibt dies im Hinblick auf die Selbstreflexivität des Bewusstseins: „Was Bewußtsein seinem Begriff nach ist, ist in einem Bewußtsein dann auch nach dessen *Möglichkeiten* begriffen – und insofern auch *zirkulär*.“ Schlimgen, S. 133.

gleichen Typ von Wahrheit entsprechen, deren Unmöglichkeit es sich verdankt. Es muss sich um ein anderes Wahrheits-Verhältnis handeln, da die Dichotomie aus vollständiger Erkenntnis und vollständiger Nicht-Erkennnis vermieden werden muss. Wenn der eigene Zugang zur Wirklichkeit sich als Mangel realisiert, muss sich das Absolute selbst als Mangel realisieren.⁵⁷⁷ Hieraus schließen jedoch beide Denker, dass sich deswegen dennoch nicht die spezifische Differenz der beiden Ebenen nivellieren lässt, weswegen diese Konstellation bei beiden in die Analogie und nicht in eine Identität mündet. Es bleibt eine letztlich unvermittelbare Differenz, die als Fremderfahrung den Menschen fortwährend daran gemahnt, dass die Systemstelle der Transzendenz nicht einfach suspendiert werden kann zugunsten einer allumfassenden Immanenz. Somit tritt eine Strukturanalogie auf den Plan, die in der Aufgabe steht, beiden Aspekten einen Ort geben zu müssen: Der Möglichkeit sowie der Unmöglichkeit eines Zugangs zum Ganzen. Novalis drückt dies in einem kurzen Satz aus, der an Prägnanz nicht zu übertreffen ist: „Wir fühlen uns als Theil und sind eben darum das Ganze.“⁵⁷⁸

Wie bereits bei Bild und Darstellung ist auch beim „Theil“ der Doppelaspekt zu beachten: Negativ bedeutet „Theil“, dass wir uns *nur* als Teil fühlen und nicht als das Ganze. Würden wir uns bereits als das Ganze fühlen, könnte uns nichts mehr im Status von Fremdheit und Andersheit begegnen (es gäbe z.B. auch keine Beziehung des „Du“). Zur Faktizität des Menschen gehört also das Gefühl, nicht das Ganze zu sein.

In positiver Hinsicht bedeutet das Gefühl, Teil des Ganzen zu sein, dass wir unwiderruflich ins Ganze gehören, dass wir teilhaben am Ganzen und nicht aus dem Absoluten herausfallen können.

Ein entscheidender Aspekt des Novalis-Satzes liegt zusätzlich in der spezifisch kausalen Verknüpfung von Gefühl und Ganzem. Nicht *obwohl*, sondern *weil* wir uns nur als Teil fühlen, sind wir das Ganze. Gerade im Nicht-Zugang bzw. beschränkten Zugang zum Absoluten, der sich im Gefühl ambivalent mitteilt, liegt für Novalis nicht die Limitierung, sondern das Sein des Menschen überhaupt. Bollnow hatte daher zurecht betont: „Der ‚romantische‘ Zustand einer geheimnisvollen Durchdringung von innen und außen [...] ist bei tieferer Betrachtung die durchgehende Bestimmung allen

⁵⁷⁷ Vgl. Zitat zu Fußnote 107.

⁵⁷⁸ Vgl. NS II, S. 138.

Seins.“⁵⁷⁹ Dieser Befund ist vollständig übertragbar auf den gerade betrachteten Gegensatz Teil-Ganzes.

Jenseits des herkömmlichen Begriffs von Wahrheit und Erkenntnis wird von beiden Denkern per Analogie aus dem in der Skepsis aufscheinenden Nicht-Zugang bzw. beschränkten Zugang auf die Konstitution des Ganzen geschlossen. Dabei spielt die „Verganzung“⁵⁸⁰ des Menschen in all seiner Gebrochenheit die entscheidende Rolle. Bei Nietzsche tauchte nun im Zusammenhang mit dieser Analogie das Problem auf (seine „Grundfrage“), ob die Verlegung des Perspektivismus ins Ganze zulässig ist, da aus der Konstitution menschlichen Bewusstseins anthropomorph aufs Ganze geschlossen wird. Er löst das Problem insofern, als sich die Analogie immer zweierlei Momenten verdankt: einerseits einem negativen, das sowohl abschließende Erkenntnis als auch einfache Identität des in der Analogie Verklammerten verhindert, andererseits aber auch einem positiven, das absolute Differenz verhindert. Der Perspektivismus wird so auch auf das Ganze anwendbar, jedoch selbst wieder nur innerhalb einer Perspektive. Der sich ergebende Perspektivismus des Ganzen bedingt zwar Bewusstsein, ist deswegen aber dennoch nur die unbewusste, unendlich verzweigte Vorstufe des menschlichen Bewusstseins und kann erst dort sinnvoll als reflexives Bewusstsein beschrieben werden, wo es um den Menschen als Teil des Ganzen geht. Jochen Kirchhoff hatte die Beziehung des Bewusstseins zum Ganzen daher treffend als „Spitze des Eisbergs“ beschrieben.

Das Prinzip des Ganzen ist daher selbst ein Gleichmachen, ein Täuschen über die unfixierbare Bewegtheit des Gefüges, jedoch kann der Begriff „Täuschen“, wie wir bereits im Zusammenhang mit „Fälschung“ und „Schein“ gesehen hatten, hier nur als experimentelle Perspektive dienen. Wie bei Novalis erschließen Bewusstseinsbegriffe in absoluter Verwendung bestimmte Aspekte des Absoluten und sind lediglich Zeichen, die im Anspruch verwendet werden, das Ganze zu erschließen. Daher gilt für sie im Besonderen, was für den Bezeichnungsvorgang generell gilt:

Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für

⁵⁷⁹ Bollnow, S. 201.

⁵⁸⁰ NS II, S. 270.

dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein.⁵⁸¹

Die Analogie, den Perspektivismus auf beiden Seiten anzunehmen, beim Menschen und im Werden, ist selbst noch dem Perspektivismus unterworfen.⁵⁸² Anders als bei der Erkenntnis im klassischen Sinne geht es Novalis und Nietzsche daher ‚nur‘ um einen verstehenden Zugang zum Ganzen, der *weder* in der Konstellation und dem Anspruch der Erkenntnis befangen bleibt, *noch* durch die Unmöglichkeit von Erkenntnis die Bezüge zum Ganzen kappt. Solches Verstehen⁵⁸³ ist nur prozessual einzulösen. Der Vollzug dieses prozessualen Verstehens ist bei beiden Denkern doppelt legitimiert, in kritischer und in kreativer Hinsicht:

⁵⁸¹ KSA 5, S. 365, (GM 3, 12).

⁵⁸² Nietzsche sagt daher an einer wichtigen Stelle: „Es ist wahr, es könnte eine metaphysische Welt geben; die absolute Möglichkeit davon ist kaum zu bekämpfen. Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden; während doch die Frage übrig bleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn doch abgeschnitten hätte. Diess ist ein rein wissenschaftliches Problem und nicht sehr geeignet, den Menschen Sorgen zu machen; aber Alles, was ihnen bisher metaphysische Annahmen werthvoll, schreckenvoll, lustvoll gemacht, was sie erzeugt hat, ist Leidenschaft, Irrthum und Selbstbetrug; die allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis, nicht die allerbesten, haben daran glauben lehren. Wenn man diese Methoden, als das Fundament aller vorhandenen Religionen und Metaphysiken, aufgedeckt hat, hat man sie widerlegt. Dann bleibt immer noch jene Möglichkeit übrig; aber mit ihr kann man gar Nichts anfangen, geschweige denn, dass man Glück, Heil und Leben von den Spinnenfäden einer solchen Möglichkeit abhängen lassen dürfte. — Denn man könnte von der metaphysischen Welt gar Nichts aussagen, als ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein; es wäre ein Ding mit negativen Eigenschaften. — Wäre die Existenz einer solchen Welt noch so gut bewiesen, so stünde doch fest, dass die gleichgültigste aller Erkenntnisse eben ihre Erkenntnis wäre: noch gleichgültiger als dem Schiffer in Sturmesgefahr die Erkenntnis von der chemischen Analysis des Wassers sein muss.“ KSA 2, S. 29, (MA I, 1, 9). Ebenfalls in diesen Kontext gehört die berühmte Stelle aus *Jenseits von Gut und Böse*: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist — und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? — nun, um so besser.“ KSA 5, S. 37, (JGB 1, 22).

⁵⁸³ Das Wahrheitsgeschehen des Verstehens als Nietzsches neuer ‚Wahrheitsbegriff‘ lässt sich nicht reduzieren auf den Aspekt der Machtsteigerung. Vgl. hierzu Bernhard Taurecks Abweisung der Theorie, Nietzsches neuer Wahrheitsbegriff liege in der Machtsteigerung: „Wenn Nietzsche also [in Bezug auf die Machtsteigerung, W.S.] von einem Wahrheitskriterium spricht, so darf die *Ironie* nicht überhört werden, die sich dabei ausspricht. Es ist gerade ein Zeichen von Unfreiheit und Schwäche und Ungebildetheit, das eigene Stärkegefühl zur Wahrheit zu erklären, wenn man der methodologischen Einsicht Nietzsches folgt.“ Taureck, S. 272.

a) Kritischer Aspekt: Der gleichzeitige Zugang und Nicht-Zugang lässt sich an philosophischen Begriffen nur exemplifizieren durch den Vollzug einer Abfolge von Strukturebenen. Ein Missverhältnis von Anspruch und Wirklichkeit trägt das Denken von einer logischen Ebene zur nächsten. Friedrich Strack hat dies beispielhaft gezeigt an Novalis' Entwicklung des Begriffs „Selbstgefühl“, der aus der unmöglich gewordenen Bestimmung der Philosophie als „Selbstbetrachtung“ erwächst. Jede philosophische Theorie ist sich selbst zunächst der ‚blinde Fleck‘, sie muss Position beziehen, selbst wenn sie im nächsten Schritt dieses Position-Beziehen einer theoretischen Perspektive wieder kritisiert und destruiert und damit in den Stand einer neuen theoretischen Perspektive eintritt.

b) Kreativer Aspekt: Was der Mensch ist, ist er Novalis und Nietzsche zufolge aufgrund seines aneignenden Wesens. Kern dieser Aneignung ist das Gleichmachen bzw. das Etwas-gleiches-sehen-wollen. Nietzsche hält daher das Gleichmachen nicht für eine Erfindung der Logik, sondern für ein Urmotiv, das in der klassischen Logik lediglich seine rigideste Ausprägung erfährt.

Vor der Logik, welche überall mit Gleichungen arbeitet, muß das Gleichmachen, das Assimiliren gewaltet haben: und es waltet noch fort, und das logische Denken ist ein fortwährendes Mittel selber für die Assimilation, für das Sehen-*wollen* identischer Fälle.⁵⁸⁴

Die petrifizierende Täuschung, es gebe Gleiches, ist dabei kein bloßes Epiphänomen, sondern generiert überhaupt erst die Verklammerung des Ganzen als Wille zur Macht bzw. Werden. Auch das Sein des Menschen erschließt sich dementsprechend als Kreativität der lebensnotwendigen Perspektiven in ihrem wechselseitigen Bezug. Der Vollzug der Täuschung erschließt sich auf diesem Hintergrund als integrales Moment des Ganzen. Leben und Täuschung gehören zusammen.

Das Leben ist kein Argument. – Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben

⁵⁸⁴ KSA 11, S. 645, (N 1885, 40[34]).

ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein.⁵⁸⁵

Wie bereits erwähnt lässt sich aus dieser Universalisierung der Täuschung nicht schließen, dass das Ganze in idealistischer Hinsicht immer schon als Bewusstsein zu denken ist. Wenn der Irrtum „unter den Bedingungen des Lebens“ ist, so geht es Nietzsche hierbei um etwas, das sich unter den Bedingungen reflexiven Bewusstseins als Täuschung und Irrtum zur Geltung bringt, in Wirklichkeit aber ein Täuschen ist, das dem Bewusstsein vorausläuft und sich im Bewusstsein lediglich fortsetzt. Erst aus der für uns notwendigen Ich-Perspektive erscheint diese Grundfunktion des Lebens als Irrtum und Täuschung des Bewusstseins.

Anders gesagt entsteht die Welt außerhalb des Menschen (Tiere, Pflanzen, Steine etc.) für Nietzsche nicht aus der Verflechtung von Willen zur Macht und der Täuschung des freien Willens im Bewusstsein – sehr wohl aber aus einer Verflechtung von Willen zur Macht und einem unbewussten, gleichursprünglichen Pendant der Täuschung. Der Wille zur Macht selbst ist nichts anderes als diese ursprüngliche Verflechtung. Von der bewusstseinsimmanenten Täuschung muss also abstrahiert werden, um den zugrundeliegenden Vorgang des Täuschens selbst zu erhalten, der auch der Perspektive eines Denkens ohne Menschen standhält.⁵⁸⁶

Daß der *Werth der Welt* in unserer Interpretation liegt (— daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche —) [...] — dies geht durch meine Schriften.⁵⁸⁷

Die intellektuellen Konstanten von Schein und Wahrheit kommen daher als späte Ausformungen des Willens zur Macht in den Blick. In ihnen verwirklicht sich ein

⁵⁸⁵ KSA 3, S. 477 f. (FW 3, 121).

⁵⁸⁶ Diesem Umstand entspricht innerhalb der zeitgenössischen Debatte der Philosophie des Geistes, dass eine panpsychistische Position nicht zwangsläufig mit einem Idealismus verbunden sein muss. Novalis und Nietzsche denken die außermenschliche Welt als analog zu den Formen des Bewusstseins, nicht aber selbst als bewusst. Eher wären sie daher innerhalb der Philosophie des Geistes einer panprotoexperientialistischen Position anzunähern. Auch eine solche Position setzt jedoch immer noch die Materialität des Gehirns voraus, die Nietzsche konsequenterweise auch noch destruiert: „Es ist nicht die Welt eine Gehirnqualität, sondern das Gehirn selbst ist ein Theil dieser Empfindungen und Vorstellungen. Nicht das Gehirn denkt, sondern wir denken das Gehirn: das selbst an sich durchaus keine Realität hat.“ KSA 7, S. 598, (N 1873, 27[37]).

⁵⁸⁷ KSA 12, S. 114, (N 1885/86, 2[108]).

Prinzip, das jedoch nicht in ihnen aufgeht. Schein und Wahrheit verweisen daher nur auf eine ursprüngliche Beziehung, sind selbst aber als Pole nicht ausreichend, die Gesamtheit der Wirklichkeit zu bezeichnen.

Wir haben im Bisherigen mehrfach gesehen, dass Novalis und Nietzsche eine alternativlogisch verstandene absolute Differenz von menschlichem Bewusstsein und Ganzem bzw. Absolutem ablehnen. Nietzsches vom Willen zur Macht in Gang gehaltenes Werden kann ebenso wie Hardenbergs Schweben nicht erkannt, jedoch erfahren werden, so z.B. im Gefühl bzw. Affekt. Es zeigt sich gleichermaßen als Erfahrung von Fremdheit wie Vertrautheit und entspricht daher gerade nicht mehr einer metaphysischen Wahrheit hinter der Welt, da man von dieser „gar Nichts aussagen“ könnte „als ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein“.⁵⁸⁸ Der schwierige Zusammenhang von gleichzeitiger Vertrautheit und Fremdheit kann der Reflexion dort transparent werden, wo sie sich öffnet für einen Vollzugssinn, der sich, wie bereits erwähnt, in der Philosophie als kritischer Zirkel und im Leben als kreativer Zirkel realisiert.

Für beide Aspekte soll im Folgenden ein Beispiel aus Nietzsches Philosophie gezeigt werden. Der kritische Zirkel lässt sich sehr gut sehen an einer Stelle aus Nietzsches früher Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*:

Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.⁵⁸⁹

Nietzsche beantwortet die Frage „Was ist eine Wort?“ durch die affirmative Verwendung des Begriffs „Nervenreiz“, in dem er noch keinen Irrtum ausmacht. Erst das Weiterschließen auf eine „Ursache ausser uns“ ist seiner Ansicht nach unzulässig. Das schließt, absolut verstanden, einen Materialismus ein, den Nietzsche im Grunde jedoch nicht im Auge hat (vgl. Fußnote 586 zu Nietzsches Umgang mit dem Gehirn). Er nutzt nur die Positionalität einer ersten Perspektive als notwendig heuristisches Moment des kritischen Zirkels. Im nächsten Schritt kann er daher den Stand dieser Perspektive selbst wieder auflösen und auch den Glauben an einen Nervenreiz noch als Teil dieses Interpretationsgeschehens entlarven:

⁵⁸⁸ KSA 2, S. 29, (MA I, 1, 9).

⁵⁸⁹ KSA 1, S. 878, (WL 1).

Man kann sich einen Menschen denken, der ganz taub ist und nie eine Empfindung des Tones und der Musik gehabt hat: wie dieser etwa die Chladnischen Klangfiguren im Sande anstaunt, ihre Ursachen im Erzittern der Saite findet und nun darauf schwören wird, jetzt müsse er wissen, was die Menschen den Ton nennen, so geht es uns allen mit der Sprache. Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen. Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das räthselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus.⁵⁹⁰

War der Nervenreiz eben noch die Wirklichkeit hinter unserem Sprechen, so hat sich jetzt die Analyse um eine Strukturebene verschoben und auch der Begriff des Nervenreizes wird noch destruiert. Die Systemstelle des Nervenreizes wird jetzt durch das „rätselhafte X“ besetzt. Nietzsche verwendet den kritischen Zirkel daher ganz ähnlich wie Novalis an vielen Stellen.⁵⁹¹ Eine erste Perspektive wird in kritischer Absicht genutzt, um in einem zweiten Schritt selbst wieder zum Gegenstand der Kritik zu werden. Nur in der Denkbewegung einer solchen Prozessualität ist für Novalis und Nietzsche Philosophie noch möglich. Sie wird hierin selbst zu einem Lebenszusammenhang, zur „*lebendige[n]* Reflexion“, deren Ziel es ist, sich „im Moment des Übergehens von einem Gliede zum andern schwebend zu erhalten“⁵⁹². Indem das Denken die Gesetze des Lebens in sich aufnimmt und durchsichtig werden lässt, nähert es sich dem universellen Zusammenhang des Absoluten performativ an.

Gegenstand der Betrachtung und damit Ziel jeden kritischen Zirkels ist die Lebensbewegung selbst. Sie verwirklicht sich als Vollzugssinn im Sinne eines kreativen Zirkels. Nicht das vergegenständlichte Urteil als Ergebnis der Interpretation, sondern das Interpretieren im ganzen, als Prozess verstanden, zeigt sich dabei als zugehörig zum Absoluten. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang oft vom Gleichmachen als dem einzig Wirklichen (Vgl. z.B. S. 254). Dementsprechend ist nicht das Gleichgemachte das Wirkliche, sondern das Gleichmachen selbst. Da letzteres aber nur in Verflechtung mit dem Gleichgemachten existiert, da dieses das Ergebnis von jenem ist und das Gleichmachen nicht ohne ein Gleichgemachtes, ohne eine vorübergehende Stabilität sich erfüllen könnte, muss der Vollzug zweistellig gedacht werden. Dies konvergiert mit

⁵⁹⁰ KSA I, S. 879, (WL 1).

⁵⁹¹ Vgl. S. 57.

⁵⁹² NS II, S. 525.

den Bestimmungen des Willens zur Macht als ursprüngliche Verflechtung von Quantität und Qualität.⁵⁹³ Erst in der unaufhebbaren Zweistelligkeit wird die Realisationsform des Ganzen einsehbar. Zur Bestimmung der Wirklichkeit aus dem Vollzug des Interpretierens bzw. Gleichmachens seien folgende zwei Nietzsche-Stellen angeführt:

Die „Dingheit“ ist erst von uns geschaffen. Die Frage ist, ob es nicht noch viele Arten geben könnte, eine solche *scheinbare* Welt zu schaffen — und ob nicht dieses Schaffen, Logisieren, Zurechtmachen, Fälschen die bestgarantierte *Realität* selbst ist: kurz, ob nicht das, was „Dinge setzt“, allein real ist.⁵⁹⁴

In *Also sprach Zarathustra* schreibt Nietzsche:

Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern, - so lehre ich's dich – Wille zur Macht!
Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet – der Wille zur Macht!⁵⁹⁵

Nicht das Interpretament als solches trifft die Wirklichkeit, aber der Vollzugssinn, in dem es allein seinen vorübergehenden Bestand hat. Novalis und Nietzsche denken diese Konstellation aufgrund ihrer inneren Gebrochenheit und notwendigen Widersprüchlichkeit als Wahrheitsgeschehen, dem sich das Ganze immer zugleich erschließt als auch verbirgt. *Vertrauen* und *Misstrauen* machen eine solche Hermeneutik immer gleichermaßen aus und es entspricht einem Klischee, in Nietzsche nur das Misstrauen, in Novalis nur das Vertrauen verwirklicht zu sehen. Auch Hardenbergs Begriff von metaphysischer Wahrheit beruht auf dem Interpretationsprinzip menschlicher Aneignung und ist demgemäß konstitutiv mit der skeptischen Diagnose der Scheingebundenheit aller Wahrheit verknüpft. („Schein ist die Urform der Wahrheit“⁵⁹⁶)

Umgekehrt gilt für Nietzsche: Ohne ein Moment des Vertrauens in den Menschen hätten die spätphilosophischen Konzepte des *Willens zur Macht*, des *Übermenschen* und

⁵⁹³ Nietzsche schreibt: „Aus einem *quale* heraus erwächst das Verlangen nach einem Mehr von Quantum; in einer rein quantitativen Welt wäre alles todt, starr, unbewegt. — Die Reduktion aller Qualitäten auf Quantitäten ist Unsinn: was sich ergibt, ist daß eins und das andere beisammen steht, eine Analogie —“ KSA 12, S. 142 f., (N 1885/86, 2[157]).

⁵⁹⁴ KSA 12, S. 396, (N 1887, 9[106]).

⁵⁹⁵ KSA 4, S. 149, (Za II, Von der Selbst-Ueberwindung).

⁵⁹⁶ NS II, S. 181.

der *ewigen Wiederkehr* keinen Sinn und keine Aufgabe. Ist die Doppelnatur von Immanenz und Transzendenz bei Nietzsche erst eingesehen, lässt sich beispielsweise der Übermensch verstehen als Mensch, der sein Menschsein weder im gelingenden Lebensvollzug belassen will wie es ist, noch sein Menschsein aufgeben möchte zugunsten eines Jenseits, einer Welt hinter der Welt. Vielmehr zeigt sich der Übermensch als ein im Vollzug stehender, Sich-transzendierender, der im Gegensatz zur Orientierung am Ausschlussprinzip einseitiger Transzendenz Mensch bleiben muss und sich bewusst in die Dynamik fortwährender Metamorphosen stellt. Die Heterogenität des Ganzen soll *an* ihm und *in* ihm Gestalt werden, was nichts anderes ist als eine Radikalisierung des Fremdmachungsprinzips, das auch Novalis schon vom Menschen gefordert hatte.

Die sinnhafte Bestimmung des Menschen ist von einer Körper und Geist gleichermaßen umfassenden, universellen Tätigkeit gar nicht abzulösen. Diese Tätigkeit gründet nicht mehr im Subjekt, sondern umgekehrt verdanken sich Subjekt und Objekt diesem Schweben bzw. Werden des Ganzen.

Auch Aktiv und Passiv erhalten in dieser universalisierten Tätigkeit einen anderen, Novalis sagt, ihren ursprünglichen Sinn, indem Tätigkeit als Eröffnung eines Möglichkeitsraumes gesehen wird, in dem nicht nur gehandelt wird (aktiver Aspekt), sondern im Handeln den Dingen der Raum gegeben wird, sich jenseits aller Verdinglichung zu zeigen und zu ereignen (passiver Aspekt). Solche phänomenhaft verstandenen Dinge sind zwar gemäß Nietzsche immer noch „Zurechtmachungen“ und als solche Irrtum und Täuschung. „Subjekt“ dieser Täuschung ist aber nicht mehr der Mensch als vielmehr der Vorgang des Täuschens selbst, der sich nach Überwindung der alternativlogischen Dichotomie von Schein und Wahrheit als das einzige Ganze erweist, das es jenseits der Illusion von beharrlichem Sein „gibt“. Aus der Täuschung allein führt dementsprechend kein Weg in die Wahrheit der Wirklichkeit, wohl aber aus dem Täuschen selbst, insofern sich im Vollzug des Täuschens die Vollzugsform des Ganzen realisiert.

Auch bei Novalis versteht sich die Denkbewegung eines im Bewusstsein stattfindenden Schwebens der philosophischen Konzeption nach als Reaktion auf die aus der Skepsis erschlossene Verflechtung von Immanenz und Transzendenz. Im Mangel bzw. in der (von der Warte metaphysischer Erkenntnis aus) als Täuschung entlarvten Ur-Teilung der Reflexion realisiert sich zugleich das Absolute selbst, wengleich es niemals auf diese Realisation reduziert werden darf – übrigens auch beim

scheinbar reinen Immanenz-Denker Nietzsche nicht: „Daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche [...] — dies geht durch meine Schriften.“⁵⁹⁷

Novalis geht wie Nietzsche aus vom notwendig fiktiven und trennenden Wesen des Bewusstseins und beurteilt die Trennung in folgender Bestimmung: „[D]iese Trennung ist Täuschung [...]. Diese Selbsttäuschung verknüpft das Wesen des Ich – oder ist absolut.“⁵⁹⁸ Manfred Frank betont in diesem Zusammenhang zu Recht, dass die Reflexion trotz ihres verdinglichenden und trennenden Wesens bei Novalis nicht aus dem Absoluten herausfällt, sondern dass er „den Gedanken des ‚Urseyns‘ dem der Binnen-Artikuliertheit des Absoluten nicht schroff entgegenstellt.“⁵⁹⁹ Das entscheidende Bindeglied zwischen dem Absoluten und dem Relativen sieht Frank bei Novalis im Verhältnis von existentialem Sein und prädikativem Sein, das sich in der Copula verwirklicht: Novalis, so Frank, scheint „das ‚ist‘ des Urteils nun irgendwie für einen abgeleiteten Zustand des absoluten Seins zu halten[.]“⁶⁰⁰

[D]er Vollzug des prädikativen ‚ist‘ ist etwas Absolutes; die dadurch zuwege gebrachte prädikative Verknüpfung ist nur etwas Relatives. [...] Insofern nun auch das ‚ist‘ selbst (als Flexionsform des Urseins) im Urteil auftritt, ist es selbst urteilsimmanent.⁶⁰¹

Folgt man dieser Interpretation, dann teilt sich das Absolute im Vollzug mit, bleibt im fixierten Urteil jedoch verborgen. Bereits das Wechselverhältnis von Gefühl und Reflexion, Hardenbergs früherer Gegensatz, ist in diesem Sinne verstehbar. Das Gefühl steht im unmittelbaren Vollzug des Lebens als Schweben. Die Reflexion verfehlt dieses Schweben und kann es nur als bereits Vergangenes vergegenwärtigen. Der „Geist des Gefühls“ flieht vor dieser Vergegenwärtigung der Aneignung. Zugleich ist der Reflexion aber vermittelt, *dass* sie den Geist des Gefühls verfehlt, woraus schon sichtbar ist, dass es sich nicht um ein vollständiges Verfehlen im Sinne einer absoluten Differenz handeln kann, da sich sonst kein Gefühl aus der Reflexion rückerschließen

⁵⁹⁷ KSA 12, S. 114, (N 1885/86, 2[108]).

⁵⁹⁸ NS II, S. 134 f.

⁵⁹⁹ Frank: Unendliche Annäherung, S. 829. Frank komplettiert damit seine frühe Novalis-Deutung, die in erster Linie von der sogenannten ‚Deduktion der Philosophie‘ zu Beginn der *Fichte-Studien* ausgeht und ausschließlich den Transzendenz-Aspekt herausarbeitet.

⁶⁰⁰ Frank: Selbstgefühl, S. 252.

⁶⁰¹ Frank: Unendliche Annäherung, S. 833.

ließe. Das Gefühl behält einen unerreichbaren Überschuss an Gehalt, den die Reflexion nicht vollständig einlösen kann. Da sie sich zugleich aber diesem Nicht-Erreichen verdankt, trägt sie im eigenen Vollzug den universellen Zusammenhang von allem mit allem weiter und erweist sich selbst als zugehörig zum Ganzen.

13. *Der Weg nach innen bei Nietzsche*

Für Novalis wurde der Weg nach innen so außerordentlich bedeutsam, weil sich für den Menschen durch die Einsicht in die Analogie die Möglichkeit eröffnet, „in sich selbst, als absoluten Mittelpunkt dieser getrennten Welten das absolute Vereinigungsglied aufzusuchen.“ Novalis schrieb weiter: „[Der Mensch, W.S.] sieht auf einmal, daß das Problem realiter schon durch seine Existenz gelöst ist – und das Bewußtseyn der Gesetze seiner Existenz die Wissenschaft *kat exoxin* [κατ' ἐξοχήν, W.S.] sey, die er so lange schon suche.“⁶⁰² Der Weg nach innen wird also nicht nur im Hinblick auf ‚mich‘ wichtig, sondern weil er das Problem scheinbar getrennter Welten löst. Es geht dabei also immer auch um das Ganze, da spezifische Qualitäten (z.B. wie sich etwas anfühlt) nur aus der Ich-Perspektive bzw. als Ich-Perspektive und damit nur vom eigenen Sein her erfahrbar sind, dem Ganzen aber ebenso zugehören müssen.

Weiter ist nicht nur die Erste-Person Perspektive für die Beschäftigung mit dem eigenen Sein bedeutsam, sondern auch die Dritte-Person-Perspektive. Wir erfahren uns selbst nicht nur aus der Innenperspektive beispielsweise eines Gefühls, sondern sehen uns zugleich auch von außen, so z.B., wenn wir unseren Körper betrachten. Die unhintergehbare Verflechtung beider Perspektiven erschließt sich in ihrem wechselseitig konstitutiven Wesen nur in der Beschäftigung mit dem eigenen Sein – hier sind beide Aspekte notwendig miteinander verbunden. Die Ich-Perspektive eines anderen Menschen dagegen bleibt mir verborgen und es wäre Unsinn daraus zu schließen, dass dieser über keine verfügt, nur weil ich selbst über keinen Zugang zu seiner Ich-Perspektive verfüge. Die Welt außerhalb von mir erschließt sich mir nur ausgehend von meinem eigenen Ich-Bewusstsein und nicht aus der Ich-Perspektive des anderen.

Auch aus diesem Grund hält Nietzsche wie Novalis vor ihm die Beschäftigung mit dem eigenen Sein (und der sich hier zeigenden ursprünglichen Verflechtung) für die einzige Möglichkeit, sich einem vollständigeren Bild der Wirklichkeit anzunähern. Aus der Urerfahrung des Selbst, in der sich Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive gegenseitig bedingen, erschließt er per Analogie das Prinzip des Werdens und des Willens zur Macht. Die Wirklichkeit selbst muss dementsprechend „*etwas*

⁶⁰² NS II, S. 528.

Wahrnehmendes“⁶⁰³, selbst perspektivisch sein. Besonders Friedrich Kaulbach hat darauf hingewiesen, dass jede Perspektive zweistellig ist und sich immer als Wechselspiel von Stand und Perspektive ereignet.⁶⁰⁴ Ebenso ist jede Interpretation zweistellig, weil sie immer Interpretation von *etwas* ist. Der innere Antrieb des Willens zur Macht ist ebenfalls zweistellig verfasst, da er aus der Konstitution des perspektivischen und interpretierenden Selbst erschlossen wird. In ihm verbindet Nietzsche die spezifische Qualität der Ich-Perspektive mit dem Kraft-Aspekt der Quantität. „Aus einem *quale* heraus erwächst das Verlangen nach einem Mehr von Quantum.“⁶⁰⁵

Im Kapitel zu Qualität und Quantität konnten wir sehen, dass Nietzsche keinen der beiden Aspekte auf den jeweils anderen reduziert und auch keine einfache Identität von Qualität und Quantität annimmt. Nur weil beide Ebenen nicht identisch waren, konnte überhaupt aus einem *quale* der Wille nach einem mehr von Quantum erwachsen und so das Bewegungsprinzip des Ganzen auf den Weg gebracht werden. Die Welt außerhalb menschlichen Bewusstseins, von deren Existenz Nietzsche (einer realistischen Intuition folgend) ausgeht, verdankt sich dem gleichen Interpretationsprinzip, das auch in uns selbst am Werke ist. Die spezifische Ich-Perspektive der Welt außer uns ist jedoch nicht erfahrbar, sondern nur unsere eigene, weswegen der Weg zunächst nach innen gehen muss und nicht nach außen.

⁶⁰³ KSA 12, S. 188, (N 1886/87, 5[12]). Dies ergibt sich allein schon aus der Zugehörigkeit menschlicher Perspektivität zum Ganzen. Nietzsche geht aber ausdrücklich über diesen Gedanken hinaus und verortet die Erste-Person-Perspektive in allen organischen Lebensformen: „*Das Ich-Geistige selber* ist mit der Zelle schon gegeben.“ KSA 11, S. 157, (N 1884, 26[36]). Das Ich-Geistige wiederum steht in Analogie zum Geistigen überhaupt, das Nietzsche, seinem monistisch-adualistischen Willen zur Macht-Gedanken entsprechend, als die einzige Wirklichkeit anspricht, die es gibt. Konsequenterweise muss daher auch der Bereich des Anorganischen diesem Gedanken einfügbar sein. Interessanterweise entwickelt Nietzsche zur Bezeichnung des Anorganischen den Geist-Begriff als fruchtbare Perspektive und spielt diesen gegen den Begriff des Irrtums aus: „Wo es keinen Irrthum giebt, dies Reich steht höher: das Unorganische als die individualitäts-lose Geistigkeit. Das organische Geschöpf hat seinen Seh-Winkel vom Egoismus, um erhalten zu bleiben.“ KSA 11, S. 157, (N 1884, 26[37]).

⁶⁰⁴ Vgl. Kaulbach, S. 210 ff.

⁶⁰⁵ KSA 12, S 142, (N 1885/86, 2[157]).

Der Mensch kennt die Welt in dem Grade, als er sich kennt: d.h. ihre Tiefe entschleiert sich ihm in dem Grade, als er über sich und seine Komplicirtheit erstaunt.⁶⁰⁶

Und damit vorwärts auf der Bahn der Weisheit, guten Schrittes, guten Vertrauens! Wie du auch bist, so diene dir selber als Quell der Erfahrung! Wirf das Missvergnügen über dein Wesen ab, verzeihe dir dein eignes Ich, denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen du zur Erkenntniss steigen kannst.⁶⁰⁷

Auch hier könnte man wieder einen Widerspruch entdecken zwischen Nietzsches Formulierung „verzeihe dir dein eignes Ich“ und seiner sonstigen Grundhaltung, die darin liegt, den Glauben an das Ich radikal zu destabilisieren. Dieser Widerspruch besteht jedoch nur scheinbar. Sind die vom Ich ausgehenden metaphysischen Trennungen durchschaut, wird sich das Ich selbst durchsichtig auf die Faktizität und Notwendigkeit einer Ich-Perspektive. An diesem Ich lässt sich keine Subjektphilosophie mehr aufhängen, aber es lässt sich jenseits metaphysischer Erkenntnis per Analogie das interpretierende Wesen des Ganzen erschließen. Erwin Schlimgen ist daher zuzustimmen, wenn er betont:

Die Natur, so wird man Nietzsche verstehen müssen, ist (im Prinzip) *Geist* und der Geist ist (im Prinzip) *natürlicher* Provenienz.⁶⁰⁸

Dass dies so ist und sich dennoch davon kein idealistischer Gewissheitsanspruch mehr ableiten lässt, ist einer der Kernpunkte im Denken von Novalis und Nietzsche. Fassen wir zusammen: Zwei Aspekte sind im Zusammenhang mit dem Weg nach innen sowohl bei Novalis als auch bei Nietzsche ausschlaggebend:

a) Die spezifische Affekt-Qualität der Welterfahrung hat ihr Sein in sich selbst und lässt sich nicht auf eine Dritte-Person-Perspektive reduzieren. Nur in uns selbst begegnen wir beiden Perspektiven, der Erste-Person-Perspektive sowie der Dritte-Person-Perspektive. ‚Erkenntnisse‘, die bewusst von der Verflechtung beider im Ich absehen und sich scheinbar ‚nur der Außenwelt‘ zuwenden, sind uneingestandener Anthropomorphismus, da unsere Dritte-Person-Perspektive untrennbar mit unserer Erste-Person-Perspektive zusammenhängt und von dieser abgeleitet wird. Novalis und Nietzsche erteilen einer solchen verdinglichten Außenwelt eine grundsätzliche Absage.

⁶⁰⁶ KSA 7, S. 458, (N 1872/73, 19[118]).

⁶⁰⁷ KSA 2, S. 235 f., (MA I, 5, 292).

⁶⁰⁸ Schlimgen, S. 167.

Dabei geht es nicht um eine Reduktion der Außenwelt auf die eigene Perspektive im Sinne eines Produktionsidealismus, sondern darum, dass sich die Welt außerhalb von uns ebenfalls durch Perspektivität auszeichnet, auch wenn sich diese Perspektivität unserem erkennenden Zugriff entzieht. Nur von jedem einzelnen aus lässt sich die Konstitution des Ganzen sinnvoll per Analogie erschließen, da wir nur hier der Innenperspektive spezifischer Qualitäten begegnen. Zusätzlich muss jedoch gelten:

b) Will man keinem philosophisch problematischen Dualismus das Wort reden, muss auch unsere Ich-Perspektive Teil des Absoluten bzw. Ganzen sein. Novalis und Nietzsche teilen diese Voraussetzung des Analogie-Denkens. Bei Novalis konnten wir dies an verschiedenen Stellen verfolgen.⁶⁰⁹ Nietzsche schreibt diesbezüglich:

Wir gehören zum Charakter der Welt, das ist kein Zweifel! Wir haben keinen Zugang zu ihr als durch uns: es muß alles Hohe und Niedrige an uns als nothwendig ihrem Wesen zugehörig verstanden werden!⁶¹⁰

Jochen Kirchhoff hat darauf hingewiesen, dass Nietzsche diese Grundhaltung bereits durch Schopenhauer vermittelt war. Kirchhoff zitiert hierfür einen Absatz aus *Die Welt als Wille und Vorstellung*, der aufgrund seiner Bedeutung für den Zusammenhang eines Weges nach innen auch in unserer Untersuchung in vollem Umfang zitiert werden soll:

Diesem allem zufolge wird man auf dem Wege der objektiven Erkenntnis, mithin von der Vorstellung ausgehend, nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung, hinausgelangen, wird also bei der Außenseite der Dinge stehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst, sein mögen. So weit stimme ich mit Kant überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, daß wir nicht bloß das erkennende Subjekt sind, sondern andererseits auch selbst zu den zu erkennenden Wesen gehören, selbst das Ding an sich sind; daß mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir von Außen nicht dringen können, uns ein Weg von Innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. – Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtseins kommen, nämlich dadurch, daß es selbst

⁶⁰⁹ Vgl. z.B. das Zitat zu Fußnote 27.

⁶¹⁰ KSA 12, S. 33, (N 1885/86, 1[89]).

sich seiner bewußt wird: es objektiv erkennen wollen, heißt etwas Widersprechendes verlangen.⁶¹¹

Schopenhauers Bestimmung basiert noch ganz auf der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung, die Nietzsche in die immanente Differenz des Perspektivischen auflöst. Nicht mehr ein *an-sich* eröffnet sich im Weg nach innen bei Nietzsche, sondern der umfassende Zusammenhang des Werdens, dem der Mensch qua Wille zur Macht aufruhet. Diese Beziehung wird jedoch gegenüber der Transzendenz eines Dings an sich nun nicht einfach in die Zugänglichkeit einer Immanenz überführt, sondern Fremdheit und Vertrautheit bedingen die Erfahrung des Werdens gleichermaßen. Dieses Verhältnis kommt so auch schon bei Schopenhauer zum Ausdruck, da der Zugang, den Schopenhauer zum „Ding an sich“ eröffnet, nicht die Möglichkeit enthält, dieses „objektiv erkennen“ zu können.

Die Differenz zwischen dem metaphysischen Ansatz Schopenhauers und Nietzsches immanenter Transzendenz ist daher für den Zusammenhang des Weges nach innen zunächst nicht relevant: hier steht die gebrochene Vermittlung des Absoluten im Vordergrund und nicht der Status des Absoluten selbst. Auch Nietzsches Begriffe „Werden“ und „Wille zur Macht“, so sehr sie sich auch einem *an-sich* verweigern, verdanken sich konstitutiven Vermittlungsschwierigkeiten in der Erfassung des Absoluten.

Bryan Magee ist sicher Recht zu geben, wenn er im Hinblick auf den in diesem Abschnitt von Schopenhauer eröffneten Zugang zum Ding an sich betont, dass es sich bereits bei Schopenhauer nicht um Erkennbarkeit im strengen Sinne handelt.⁶¹² Schopenhauer geht es vielmehr um einen unbestimmten Zugang, ähnlich wie Novalis ihn im Gefühl verortet. An die Reflexion lässt sich die „unmittelbare“ Offenbarung des Ganzen zwar weitergeben, jedoch nicht verlustfrei bzw. ohne quantitative und qualitative Veränderung, was diejenige Differentialität produziert, aus der Nietzsche das Werdensmoment gewinnt: Im Werden zu sein, weil der Wille zur Macht sich *durch* Bewusstsein und *als* Bewusstsein selbst erhalten will und damit eine unendliche Tätigkeit perpetuiert. Diese Konstitution ist in ihrer Grundstruktur nur in der Beschäftigung mit dem eigenen Sein einsehbar.

⁶¹¹ Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig 1892, Bd. 2, S. 226 f.

⁶¹² Vgl. Magee, Bryan: The Philosophy of Schopenhauer. Oxford 1997, S. 440 ff.

Der Weg nach innen erschließt so auch bei Nietzsche nicht nur das eigene Innen, sondern unterläuft vor allem die starre Trennung von innen und außen. Es zeigt sich die Zusammengehörigkeit von Selbst und Welt. Die Verfasstheit des Ganzen als Wille zur Macht wird auf diesem Wege aus dem Innen erschlossen. So kann Nietzsche sagen: „Die Welt von innen gesehen, [...] sie wäre eben ‚Wille zur Macht‘ und nichts ausserdem.“⁶¹³

⁶¹³ KSA 5, S. 55, (JGB 2, 36).

IV Schlussbetrachtung

1. Resümee

Novalis und Nietzsche haben sich in unserer Untersuchung als Vertreter eines Denkens erwiesen, das bei der Skepsis seinen Ausgang nimmt und zur niederschmetternden Erkenntnis gelangt, dass der Philosophie alle Erkenntnis des Absoluten, alle Wahrheit der Wirklichkeit entzogen ist. – Jedoch bleiben beide nicht stehen bei diesem negativen Befund, sondern richten ihre Aufmerksamkeit darauf, dass der Erkenntnissuchende in diesem Entzug eine unleugbare Erfahrung von Fremdheit und Andersheit macht. Für beide Denker wird dies zu einer Erfahrung, die allem Entzogene zum Trotz, den Menschen etwas angeht; sie bohrt sich der gleichfalls rätselhaften Vertrautheit des Selbst wie ein Stachel ins Fleisch.⁶¹⁴

Der uns so fremd angehende, schmerzvolle Entzug der Wirklichkeit⁶¹⁵ ist daher, mit Nietzsche gesprochen, nicht „*ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein*“ im Sinne einer absoluten Differenz, da uns, wie Nietzsche an dieser Stelle weiter schreibt, die Wirklichkeit sonst so viel interessieren dürfte, wie den „Schiffer in Sturmesgefahr die Erkenntnis von der chemischen Analysis des Wassers“, sprich: überhaupt nicht. Eine absolute Differenz in alternativlogischem Sinne (Nietzsche würde sagen: in metaphysischem Sinne) wäre nicht einmal als Entzug erfahrbar. Bei der Erfahrung des Entzugs von Wahrheit und Wirklichkeit geht es also um die Fremderfahrung von etwas, das grundsätzlich imstande ist, uns zu erreichen. Dies ist plausibel, da wir, will man sich denkerisch dem Rahmen eines philosophischen Monismus verpflichtet wissen, sogar noch mit den spezifischen Qualitäten unserer Ich-Perspektive dem Ganzen angehören muss. Der Entzug der Wirklichkeit kann sich für

⁶¹⁴ Bernhard Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang vom „Stachel des Fremden“.

⁶¹⁵ Ansgar Maria Hoff beschreibt diesen Umstand folgendermaßen: „Weil Wahrheit als ein ihr Entzogenes, Anderes erscheint, nimmt Philosophie wahr, daß sie selbst anders ist, als sie dachte. Dieses Anderssein aber stärkt das Denken des Anderen allgemein. Das Andere [...] ist einer Philosophie, die sich selbst als ein Anderes erfährt, nicht länger suspekt.“ Hoff, Ansgar Maria: *Das Poetische der Philosophie*. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Diss. Bonn 2000, S. 333.

uns überhaupt nur als Fremdheit anfühlen,⁶¹⁶ weil wir der Wirklichkeit in diesem Entzug zugleich begegnen, weil wir ihr angehören und allem Menschsein bei aller Fremdheit zugleich auch eine Vertrautheit mit dem Sein zugrundeliegt – eine Vertrautheit, die immer auch schon ein vages Vernehmen des eigenen Seins und damit ein Urverständnis der Bruchlinie zwischen Eigenem und Anderem in sich birgt.

In Folge dieser Grunderfahrungen kommt die sich entziehende Wirklichkeit als etwas in den Blick, das nicht einseitig als Transzendenz gefasst werden kann gegenüber der Immanenz eines interpretatorischen Selbst- und Weltverständnisses. Ebenso wenig aber lässt sich die Differenz von Immanenz und Transzendenz einnivellieren und als einfache Identität behandeln. Sie wird daher von Novalis und Nietzsche als ursprüngliche Verflechtung von Eigenem und Anderem bestimmt. Diese Verflechtung beschreiben beide in Formulierungen, die einer disjunktiven Logik bzw. einem die Paradoxie bewusst einschließenden Umgang mit bestehenden orthodoxlogischen Beschreibungskategorien folgen (z.B.: „Das [A]bsolute [...] ist eins und geteilt zugleich“⁶¹⁷).

Zwei Aspekte, die eng miteinander zusammenhängen, rücken in diesem Kontext besonders in den Mittelpunkt unseres Interesses: Die Analogie von Absolutem und Relativem und der Vollzugsgedanke. Die Analogie basiert auf der Bemühung, die Differenz zwischen dem Absoluten und dem Relativen weder einzunivellieren noch als metaphysische Differenz zu hypostasieren. Der Vollzug realisiert dieses Verhältnis sukzessive über die Abfolge sich widersprechender und dennoch sich ergänzender Strukturebenen. In der Agilität sowohl kreativer als auch kritischer Vollzüge wird so auf dem Wege der unendlichen Annäherung die absolute Wirklichkeit erfahrbar. Auch wenn sich das fixierte Ergebnis des Vollzugs als Täuschung entlarvt, so zeigt sich doch im Vorgang des „Täuschens“ ein Prinzip der Wirklichkeit selbst.

Auf ähnliche Weise entlarvt sich die starre Trennung zwischen einer Erste-Person-Ontologie und einer Dritte-Person-Ontologie als Täuschung, da beide Dimensionen allererst aus einer ursprünglichen Verflechtung von Eigenem und Anderem hervorgehen. Philosophische Wahrheit, die von interpretatorischen Vollzügen absehen möchte und sich ausschließlich an der scheinbaren Objektivität einer Dritte-Person-Ontologie orientiert, kann allein nicht mehr taugen (sie folgt in Novalis' Einschätzung

⁶¹⁶ In Nietzsches Sprache: Gefährlich kann die Erfahrung des absoluten Werdensflusses nur werden, ...

⁶¹⁷ NS II, S. 126.

einem „Petrificirenden und Petrificirten Verstand“⁶¹⁸); ebensowenig aber kann sie einfach abgeschafft werden. Sie birgt jedoch die Möglichkeit, in einem ersten Schritt die Täuschung einer verkehrten Welt wieder umzukehren, um in einem zweiten Schritt bzw. in der Selbstanwendung die Gebrochenheit der Umkehrungslogik selbst zu thematisieren und in eine Logik zweiten Grades zu überführen.

Weiter verbindet die beiden Denker, dass bei ihnen auf dem Wege der Integration einer Erste-Person-Perspektive die Präferenz eines Weges nach innen ins Spiel kommt – eines Innen, das sich letztlich jedoch als hierarchielose Gemeinsamkeit von innen und außen offenbart. Der philosophischen Perspektive, die sich aus solchem Denken ergibt, zeigt sich das Ganze der Wirklichkeit als nicht-hierarchisches Zusammenspiel von Eigenem und Anderem, innen und außen, Sein und Werden etc. Die Einlösung dieses ursprünglichen „Einklangs“ wird dem Erkenntnissuchenden zur Aufgabe einer unendlichen Annäherung. Das sich aus dem disjunktiven Gegensatz ergebende Schweben bzw. Werden behält nicht zuletzt durch diese Aufgabenstellung gegenüber dem Selbstverständnis menschlichen Bewusstseins ein hierarchisches, Nietzsche sagt ein „souveränes“ Moment.

⁶¹⁸ NS IV, S. 333.

2. *Ausblick*

Wenn man voraussetzen darf, dass gute Philosophie jenseits ihrer philosophiehistorischen Lokalisierung für alle Zeiten etwas zu sagen hat, stellt sich die Frage, welche Bedeutung die bei Novalis und Nietzsche begegnende disjunktionologische Matrix für uns heute haben kann.

Blickt man unter dieser Perspektive auf die Rezeption differenzphilosophischer Theoreme, so zeigt sich, dass zunächst allerlei Miss- bzw. Vulgärverständnisse aus Sicht der Disjunktionlogik aufklärbar werden. Analog zu unserer Feststellung, dass man Nietzsches Pointe verpasst, wenn man ihn ausschließlich auf die polemischen Umkehrungen metaphysischen Denkens reduziert, lassen sich solche, in bloßer Umkehrung des Bisherigen befangenen Verständnisse mit Hilfe des bei Novalis und Nietzsche entwickelten Instrumentariums aufdecken.

Beispielsweise grassiert vielerorts ein Verständnis von Postmoderne und Dekonstruktion, das meint, jede Form von Verflüssigung und Destabilisierung sei per se schon dekonstruktiv und von anti-essentialistischer bzw. anti-metaphysischer Warte aus gerechtfertigt. Die Logik selbst kommt hier in ihrer eigenen Abschaffung zur Anwendung und räumt das Feld zugunsten ihrer eigenen Alternative, einem Relativismus der Beliebigkeit, von dem aus Kritik nun beinahe unrechtfertigbar erscheint.

Ich möchte abschließend noch kurz auf drei konkrete Beispiele eingehen: Architektur, Geschlechterverhältnis, und Debatte, deren Dekonstruktivität nur innerhalb eines disjunktionologisch gefassten Verhältnisses konstruktiv-vertiefend zum Tragen kommt.

Architektur

Kurzschlussige Resultate eines im Alternativdenken befangenen Postmodernismus finden sich häufig im Bereich der sogenannten „dekonstruktiven Architektur“, deren Credo sich schnell als bloße Verflüssigung ideologisch aufgeladener Formensprache entlarvt. Dass sich die eigene Formensprache solcher Architektur ebenfalls wieder

durch Konstruktionen zur Geltung bringen muss, wird hierbei übersehen und in der ästhetischen Gestaltung des Gesamtentwurfs nicht berücksichtigt. Ergebnis sind seelenlos dahinfließende Monumentalbauten, wie sie in Deutschland derzeit besonders als „Museen“ der großen Automobilhersteller zu Hauf aus dem Boden spriesen. Die eigenartige Bruchlinie zwischen Konstruktion und Destruktion wird hier gerade nicht mehr gewahrt, sondern der einseitigen, scheinbar dekonstruktiven Mode universeller Verflüssigung geopfert. Ein Schweben zwischen Konstruktion und Destruktion, wie Novalis es vielleicht im Auge gehabt hätte, wird durch die einseitige Auflösung aller sichtbaren Stabilitäten unmöglich gemacht – vielmehr bläht sich die Logik bloßer Umkehrung des Gewöhnlichen ins Monumentale und produziert damit Räume, die das einzelne Individuum nur noch schwer als Ort des Menschen einnehmen kann.

Geschlechterverhältnis

Ein weiterer Bereich ist die Geschlechterdebatte der letzten vierzig Jahre. Hier lässt sich in der feministischen Literatur eine Trennlinie ausmachen zwischen Texten, die die Befreiung der Frau von überkommenen Rollenklischees als endgültiges Ablegen jeder Form von Geschlechterspezifik im Rollenverhalten entwerfen und denjenigen, die die Emanzipation als Vorstufe zu einer umfassenden Neubestimmung geschlechterspezifischer Rollen verstehen. Erstere lehnen zumeist jede Form von Geschlechterspezifik auf mentaler Ebene ab und akzeptieren nur noch die unleugbaren körperlichen Unterschiede. Damit produzieren sie jedoch, ohne es zu wollen, eine Körper-Geist-Trennung, da die Körperebene geschlechterspezifische Differenzen aufweist, die auf mentaler Ebene kein Pendant mehr haben dürfen. Das Ergebnis einer solchen Denkweise ist die Verwechslung von Gleichberechtigung mit Gleichartigkeit. Nichtreduktive Formen des Feminismus dagegen sind durchaus disjunktionstheoretisch gedacht und versuchen, biologischen Differenzen jenseits aller Klischees auch auf mentaler Ebene Raum zu geben. Ziel einer solchen Emanzipationsbewegung ist dann nicht mehr die bloße Abschaffung von Rollen, sondern die Suche nach einer auch der Leibwirklichkeit Rechnung tragenden Neugestaltung von Geschlechterrollen.

Debatte als schrittweise Vertiefung des Sachzusammenhangs

Als Beispiel einer direkten Anwendung des disjunktionologischen Gedankens sei abschließend noch kurz auf das Rhetorik-Projekt *Jugend debattiert* verwiesen, das in deutschen Schulen seit 2003 als Bundeswettbewerb unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten durchgeführt wird. Idee des Wettbewerbskonzeptes war, eine an der philosophischen Hermeneutik orientierte Gesprächskultur zu verbinden mit den eristischen Anforderungen des Debattierens. Die teilnehmenden Schüler werden in einer eigens hierfür konzipierten Unterrichtsreihe theoretisch und praktisch eingewiesen in ein Rhetorikverständnis, das deutlich über das herkömmliche bzw. sophistische oder instrumentelle Verständnis von Rhetorik hinausweist. Es geht in *Jugend debattiert*-Debatten daher nicht ausschließlich darum, die eigene Position so effektiv wie möglich gegen andere durchzusetzen, sondern in erster Linie um die gemeinsame schrittweise Vertiefung eines Problemzusammenhangs. Bewertet wird konsequenterweise auch nicht nur die Qualität der Einzelreden, sondern vor allem das dem Sachzusammenhang dienende Zusammenspiel der Debattanten. Die Leistung des Einzelnen hängt also sowohl davon ab, wie intelligent und erfolgreich er seine eigene Position vertritt als auch davon, ob es ihm gelingt, die Gegenseite zu aktivieren, um möglichst viele Argumente zu hören und zu verarbeiten. Weder das starre Beharren auf der eigenen Position ist also gefordert, noch eine einigende Vermittlung der ursprünglich differenten Positionen, da es in beiden Fällen nicht gelingt, den Sachzusammenhang zu vertiefen. Erst das gelingende Zusammenspiel von Kooperation und Konkurrenz schafft die Basis für ein gemeinschaftliches Ringen um die Sache. Interessant ist zu beobachten, dass viele Schülerinnen und Schüler im Wettbewerb die Erfahrung machen, dass ein friedliches Zusammenspiel verschieden denkender Menschen keiner Vermittlung im Sinne eines gemeinsamen Nenners bedarf, sondern eher umgekehrt die zwanghafte Bemühung um Vermittlung ein gewaltsames Moment entwickelt, da sie die ursprüngliche Heterogenität der Individuen untergräbt und gerade den vermittelnden Bezug zum anderen *als* anderen untergräbt. Das Projekt fördert damit ein disjunktionologisch verstandenes Zusammenspiel von Rede und Gegenrede zwischen freien Individuen. Bernhard Waldenfels bringt ein solches Verhältnis in die folgenden Worte:

Wenn wir im Anklang an Kleists Essay *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* eine „Verfertigung der Gedanken in der Wechselrede“ ins Auge fassen, so verweist dies auf etwas, das zwischen uns geschieht, und zwar über eine Schwelle hinweg, die mit jeder Äußerung überquert, aber nicht überwunden wird. [...] Zwischen Eigenem und Fremdem gibt es sowenig eine Synthese wie zwischen Wachen und Schlafen, zwischen Leben und Tod, zwischen Jugend und Alter.⁶¹⁹

Architektur, Geschlechterverhältnis und Rhetorik sind nur drei von vielen Bereichen, in denen häufig ein Alternativschema zur Anwendung kommt, das nur zwischen + und – wechselt, ohne zu einer Position zu gelangen, wie sie Novalis in der Formulierung „Auf beyden Seiten ist + und –“⁶²⁰ beschreibt. Die postmoderne Philosophie mag manchen Anlass zu solchen Missverständnissen gegeben haben und auch in unserer Untersuchung hat sich gezeigt, dass die dekonstruktive Deutungslinie leicht Gefahr läuft, das disjunktionlogische Verhältnis vorzeitig einer universalisierten und damit diffus bleibenden Differentialität zu opfern; dennoch legitimiert beispielsweise Derridas *différance* bei genauerer Betrachtung ihrer antidialektischen Grundstruktur kein solches Denken. Vielleicht wäre manches Missverständnis durch eine disjunktionlogische Formulierung ihrer Grundlagen vermeidbar gewesen. Aber vielleicht sind es eben gerade die Missverständnisse, die langfristig eine Näherung an einen dem westlichen Denken doch sehr fremden Gedanken erst ermöglichen. Ganz im Sinne des Satzes, den Novalis an seinen Freund Schlegel am 3. Mai 1797 schreibt:

Manches kann man nicht direkte fassen und da thut man gut, wenn man sich stellt, als gieng man nach einer andern Seite, so kommt man ihm unvermuthet nah.⁶²¹

⁶¹⁹ Waldenfels, Bernhard: *Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft*. Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft Basel 2007. Veröffentlicht auf: www.information-philosophie.de.

⁶²⁰ NS III, S. 302.

⁶²¹ NS IV, S. 225 f.

Verzeichnis der Siglen

Nietzsche:

KSA	Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 2. Aufl. 1988.
FW	Die fröhliche Wissenschaft.
GM	Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.
HL	Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.
JGB	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.
MA I, II	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.
N	Nachlass
PHG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne.
Za I-III	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.

Literaturverzeichnis

Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin, New York 1984.

Abel, Günter: Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes. In: Nietzsche-Studien 30, 2001, S. 1-43.

Arntzen, Helmut: Zur Lage der Nation. Bemerkungen zur Sprache, Literatur, Kultur, Politik und zu den Medien in Deutschland. Veröffentlicht auf der Internetseite www.helmut-arntzen.de. Nummer 8, 2004, (ohne Paginierung).

Behler, Ernst: Nietzsche und die frühromantische Schule. In: Nietzsche-Studien 7, 1978, S. 59-87.

Beiser, Frederick C.: German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801, Cambridge, Massachusetts 2002.

Beiser, Frederick C.: The Romantic Imperative – The Concept of Early German Romanticism. Cambridge, Massachusetts 2003.

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. In: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band I.

Bollnow, Otto Friedrich: Der ›Weg nach innen‹ bei Novalis. In: Festschrift für Eduard Spranger. Leipzig 1942, S. 119 ff. Wieder in: Bollnow, Otto Friedrich: Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter. 2. Auflage Stuttgart 1953, S. 178-206.

Bowie, Andrew: Aesthetics and subjectivity. From Kant to Nietzsche. Manchester 1991.

- Daiber, Jürgen: Experimentalphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment. Göttingen 2001.
- Danto, Arthur Coleman.: Nietzsche als Philosoph. Aus dem Englischen von Burkhardt Wolf. München 1998.
- Del Caro, Adrian: Notes Concerning Nietzsche and Novalis. In: Germanic Notes 12, 1998, Nr. 2, S. 22-24.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. München 1976.
- D'Iorio Paolo: Nietzsche on New Paths. The HyperNietzsche Project and Open Scholarship on the Web. In: www.hypernietzsche.org/doc/files/new-paths.pdf.
- Dick, Manfred: Die Entwicklung des Gedankens der Poesie in den Fragmenten des Novalis. Bonn 1967.
- Dier, Oliver: Die Verwandlung der Wiederkunft. In: Nietzsche-Studien 30, 2001, S. 133-174.
- Dries, Manuel: The Paradigm of Becoming. A Genealogy of Nihilism and Becoming from Antiquity to Nietzsche. University of Cambridge Diss. 2006.
- Eikels, Kai van: Zwei Monologe. Die Poetik der sprechenden Sprache bei Heidegger und Novalis. In: Das Denken der Sprache und die Performanz des Literarischen um 1800. Hrsg. von Stephan Jaeger und Stefan Willer. Würzburg 2000 (Stiftung für Romantikforschung, Bd. 10), S. 229-244.
- Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. v. Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. Abt. I, Bd. 2.

- Figal, Günter: Philosophische Zeitkritik im Selbstverständnis der Modernität. Rousseaus Erster Discours und Nietzsches zweite Unzeitgemäße Betrachtung. In: Figal, G./ Siefert R.-P. (Hg.): Selbstverständnisse der Moderne. Formationen der Philosophie, Politik, Theologie und Ökonomie, Stuttgart 1991, S. 100-132.
- Figal, Günter: Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. Stuttgart 1996.
- Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 1999.
- Frank, Manfred, Die Philosophie des sogenannten „Magischen Idealismus“. In: Euphorion 63, 1969, S. 88-116. Wieder in: Frank, Manfred: Auswege aus dem deutschen Idealismus. Frankfurt am Main 2007, S. 27-66.
- Frank, Manfred/Kurz, Gerhard: Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka. In: Anton, Herbert/Gajek, Bernhard/Pfaff, Peter (Hg.): Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel. Heidelberg 1977.
- Frank, Manfred: Intellektuale Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin, Novalis. In: Behler, Ernst und Hörisch, Jochen (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik. Paderborn 1988, S. 96-126.
- Frank, Manfred: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt am Main 1997.
- Frank, Manfred: Von der Grundsatz-Kritik zur freien Erfindung. Die ästhetische Wendung in den »Fichte-Studien« und ihr konstellatorisches Umfeld. In: Athenäum 8, 1998, S. 75-95.
- Frank, Manfred: Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung. Frankfurt am Main 2002.

- Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960.
- Gerhardt, Volker: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1988.
- Gerhardt, Volker: Nietzsche. München 1992.
- Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin, New York 1996.
- Haering, Theodor: Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954.
- Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich. Berlin, Wien 2003.
- Haym, Rudolf: Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Berlin 1870.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 7. Auflage, Tübingen 1953.
- Henrich, Dieter: Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. 1967.
- Hunger, Herbert: Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Wien 1959, um den Bildteil gekürzte Ausgabe nach der 6. erweiterten und ergänzten Auflage, Hamburg 1974.
- Husserl, Edmund: Husserliana XV. Den Haag, Dordrecht 1950.
- Hoff, Ansgar Maria: Das Poetische der Philosophie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Diss. Bonn 2000.
- Holtei, Karl v. (Hg.): Briefe an Ludwig Tieck. Breslau 1864.

Hörisch, Jochen: Die fröhliche Wissenschaft der Poesie. Der Universalitätsanspruch in der Dichtung der frühromantischen Poetologie. Frankfurt am Main 1976.

Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn. Breslau 1789.

Jentsch, Carl: Nietzsche und Novalis. In: Die Grenzboten 57, 1898, S. 111-112.

Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden. Hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1956-64.

Kaulbach, Friedrich: Die Philosophie des Perspektivismus. Tübingen 1990.

Kirchhoff, Jochen: Zum Problem der Erkenntnis bei Nietzsche. In: Nietzsche Studien 6, 1977, S. 16-44.

Koch, Oliver: Novalis und Jacobi. Vom Gefühl des Entzugs und Entzug des Gefühls. In: Jaeschke, W. & Sandkaulen, B (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg 2004, S. 279-297.

Krell, David Farrell: Infectious Nietzsche. Bloomington, Indiana 1996.

Kümmel, Friedrich: Einleitung zur Herausgabe der Vorlesungen von Josef König: Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. In: König, Josef: Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung. Freiburg 1994.

Kümmel, Friedrich: Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur. Studien zur Logik der Disjunktion. Unveröffentlichtes Manuskript.

Kümmel, Friedrich: Der Homo-mensura-Satz und das Problem einer Erkenntnis ohne Allgemeines. Unveröffentlichtes Manuskript.

Kümmel, Friedrich: Besprechungsaufsatz zu Ki-Sun Kim: Mythos und Tragödie. Anamnetische Betrachtungen zu Nietzsches Geburt der Tragödie. Würzburg 1999. Veröffentlicht auf Friedrich Kümmels Internetseite: www.friedrich-kuemmel.de.

Kuzniar, Alice A.: Delayed Endings. Nonclosure in Novalis and Hölderlin. Chapel Hill 1987.

Liedtke, Ralf: Hardenbergs Chemo-Technik. Romantisches Naturdenken im Geiste von Alchemie und Hermetik. In: Geheimnisvolle Zeichen, Alchemie, Magie, Mystik und Natur bei Novalis, Hrsg. von der Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloss Oberwiederstedt, Berlin, Leipzig 1998, S. 119-132.

Liedtke, Ralf: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation. Paderborn 2003.

Loheide, Bernward: Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs. Amsterdam – Atlanta 2000.

Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Dritte Auflage, Hamburg 1978.

Maas, Wilhelm: „Tagesweg“ und „Nachtweg“. Geistige Grundströmungen aus der Sicht Valentin Tombergs. In: Novalis, Zeitschrift für spirituelles Denken, 4/2003.

Magee, Bryan: The Philosophy of Schopenhauer. Oxford 1997.

Mahoney, Dennis, F.: Friedrich von Hardenberg (Novalis). Stuttgart 2001.

Mathy, Dietrich: Nichts ist dem Geist unerreichbarer als das Unendliche – Novalis: Paradoxie als Erkenntnis. In: Das Paradoxe. Literatur zwischen Logik und Rhetorik. Festschrift für Ralph-Rainer Wuthenow zum 70. Geburtstag. Hrsg. V. Carolina Rohmann, Gerold Schipper-Hönicke. Würzburg 1999, S. 26-34.

Menninghaus, Winfried: Unendliche Verdopplung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt am Main 1987.

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. Berlin, New York 1971.

Nancy, Jean-Luc: singular plural sein. Aus dem Französischen von Ulrich Müller-Schöll. Berlin 2004.

Neubauer, John: Intellektuelle, intellektuale und ästhetische Anschauung. In: DVJS 46, 1972, S. 294-319.

Nietzsche Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 2. Aufl. 1988. (zit. KSA).

Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Zweite Abteilung, Vierter Band. Berlin, New York 1995.

Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta. München 1966.

Norman, Judith: Nietzsche and Early Romanticism. In: Journal of the history of Ideas 63, 3, 2002, S. 501-519.

Novalis: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs. Herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, unter Mitarbeit von Hans-Joachim Mähl, Heinz Ritter und Gerhard Schulz. Stuttgart 1960 ff. (zit. NS).

Novalis: Werke. 4 Teile in 2 Bden. Hrsg. von H. Friedemann. Berlin 1908.

Pearson, Keith Ansell: Incorporation and Individuation. On Nietzsche's use of phenomenology for life. In: Journal of the British Society of Phenomenology 38, 1, 2007, S. 61-89.

Roder, Florian: Menschwerdung des Menschen. Der magische Idealismus im Werk des Novalis. Stuttgart, Berlin 1997.

Rühling, Frank: Die Deduktion der Philosophie nach Fichte und Friedrich von Hardenberg. In: Fichte Studien 12, 1997, S. 91-110.

Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewußtseins. Berlin, New York 1999.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig 1892.

Searle, John: Geist. Aus dem Amerikanischen von Sibylle Salewski. Frankfurt am Main 2006.

Stockinger, Ludwig: Das „Selbst“ und das „selbst“. Zur Deutung von *Kenne Dich selbst* im Lichte der neu aufgefundenen Handschrift. In: Rommel, Gabriele (Hg.): Novalis – Das Werk und seine Editoren. Ausstellungskatalog der Forschungsstätte für Frühromantik und Novalis-Museum Schloss Oberwiederstedt. Oberwiederstedt 2001, S. 87-101.

Strack, Friedrich: Novalis und Fichte. Zur bewußtseinstheoretischen und moralphilosophischen Rezeption Friedrich von Hardenbergs. In: Novalis und die Wissenschaften. Hrsg. von Herbert Uerlings. Tübingen 1997 (Schriften der Internationalen Novalis-Gesellschaft, Bd. 2), S. 193-211.

Striedter, Jurij: Die Fragmente des Novalis als Präfigurationen seiner Dichtung. München 1985.

Summerer, Stefan: Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Zur Fichte-Rezeption bei Friedrich Schlegel und Novalis. Bonn 1974.

Taureck, Bernhard: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus. Hamburg 1991.

Uerlings, Herbert: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991.

Uerlings, Herbert : Einbildungskraft und Poesie bei Novalis. In: Novalis. Poesie und Poetik, Hrsg. von Herbert Uerlings, Tübingen 2004, S. 21-62.

Volkman-Schluck, Karl Heinz: Novalis' magischer Idealismus. In: Die deutsche Romantik, Poetik, Formen und Motive. Hg. v. Hans Steffen, Göttingen 1967.

Waldenfels, Bernhard: Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main 1990.

Waldenfels, Bernhard: Die Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4. Frankfurt am Main 1999.

Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychologie, Phänomenotechnik. Frankfurt am Main 2002. Veröffentlicht auf: www.information-philosophie.de.

Waldenfels, Bernhard: Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft. Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft Basel 2007. Veröffentlicht auf: www.information-philosophie.de.

Wuthenow, Ralph-Rainer: Nietzsche als Leser. Drei Essays. Frankfurt am Main 1992.

Zupančič, Alenka: The Shortest Shadow. Nietzsches Philosophy of the two. Cambridge, Mass., London 2003.