

# Die liebliche Sonne der Nacht

## Zur Lichtmetaphorik bei Schelling und Novalis

### 1. Schelling

In der Lichtmetaphorik des Deutschen Idealismus wird das reine Licht als „absolute Produktivität“,<sup>1</sup> als unendliche Selbstsetzung des Absoluten, ja als „ewige, dem Absoluten selbst gleiche *Form*“<sup>2</sup> verstanden, und zwar in der doppelten Bedeutung von Licht als Quelle (reine Aktualität) *und* als Reflex (relative Identität). Diese Doppelbedeutung erlaubt es, das wahrnehmbare, entfaltete Licht der Wirklichkeit, wie es uns von den Objekten (farbig) zurückgeworfen wird und alle Formgebung erst ermöglicht, von dem *reinen* Licht, das selbst nur verströmt und - ohne sich zu verbrauchen - in sich unendlicher Vollzug ist, abzugrenzen und jenes in diesem enthalten zu denken. Das „absolute Licht“ ist „die *in* der realen Einheit begriffene unendliche Idee aller Differenz“, sagt Schelling in der *Philosophie der Kunst* (1804/5), das uns *als* Ideales aber nur erscheint, „indem es die andre Seite oder die reale zurückläßt“. In diesem Sinne ist das Licht, „das in die Natur scheinende Ideale, der erste Durchbruch des Idealismus“<sup>3</sup> - und eine solche Rede vom Licht eine Metapher, die sich jedoch weder begrifflich auflösen noch auch nur lediglich als bildliche oder uneigentliche Form

---

<sup>1</sup> Schelling 3, 285 (= Einleitung..., 1799). Zitiert wird nach der Ausgabe Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Werke*. Darmstadt 1976ff. (Nachdruck der Ausgabe von 1856ff.).

<sup>2</sup> Schelling 4, 405 (= *Fernere Darstellung...*, 1802).

<sup>3</sup> Schelling 5, 507 (= *Philosophie der Kunst*, 1804/5). In seinen *Berliner Vorlesungen* (1801/4) faßt August Wilhelm Schlegel, ähnlich wie Schelling zuvor, das Licht als „ein ewiges Selbsterkennen der Natur, die uns dadurch gleichsam schon in der Sinnenwelt den Wink zum Idealismus, zur Einsicht in ihre durchgängige Geistigkeit, giebt“. „Das Licht ist vermöge seiner Natur zuvörderst selbst hell, und dann erleuchtet es die übrigen Dinge. Eben so verhält es sich mit dem, was im menschlichen Gemüthe einzig den Namen des Lichtes verdienen kann: die Ideen“ (A.W. Schlegel: *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur* (1802). In: Ders., *Kritische Ausgabe der Vorlesungen I*. Hg. v. Ernst Behler. Paderborn u.a. 1989, S. 524).

der Rede auffassen läßt, sondern deren Funktion darin besteht, einen Rest *auszugrenzen*, der so einsichtig ist, daß er unser Bewußtsein - ohne es zu nötigen - über sich hinaushebt.<sup>4</sup>Mit der Metapher vom *reinen* Licht versuchen Schelling und Novalis auf unterschiedliche Weise ein Bedeutungsfeld zu erfassen, das durch den Widerspruch gekennzeichnet ist, daß es als Höchstes zwar gedacht und vorgestellt werden muß, zugleich aber dieses Denken und Vorstellen auch ständig hintertreibt. Am ehesten wäre diese Metapher daher wohl durch ihre Funktion zu erklären, die sie gegenüber einer anderen Metapher, nämlich der Spiegelmetapher für Erkenntnis, hat, die traditionell *die* Metapher für Reflexionsvorgänge ist. Und hier zeigt sich, daß mit der Metapher vom reinen Licht die Spiegelmetapher für Erkenntnis zwar durchbrochen und in ihrer Begrenzung aufgezeigt wird, doch ohne sie selbst restlos zu negieren oder gar in einer höherwertigen aufzulösen. Mit Hilfe einer Metaphorik über das reine Licht - so könnte man in Hinblick auf Schelling und Novalis formulieren - können wir sagen, was uns als Licht erscheint - und dieser *offenen Form* eines Zugriffs auf uns selbst verdanken wir, was es heißt, im *Licht zu stehen*. In diesem Spannungsfeld siedelt von vornherein das Sprechen und Vorstellen vom *reinen* Licht. Es selbst - „das Licht als wahrhaft absolute Auflösung der Differenz in die Identität“ - kann nicht gesehen werden; vor ihm versagt wie jede Metaphorik so auch jeder „Klang“ (als „das innewohnende oder endliche Licht der körperlichen Dinge“<sup>5</sup>). „Das Licht selbst ist *ursprünglich* Phänomen eines *negativen* Zustandes“, schreibt Schelling,

---

<sup>4</sup> Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang A.W. Schlegels Deutung der Metaphersprache im Kontext einer Sprachursprungstheorie: „Man beobachte einmal die Art, wie Kinder die Sprache erlernen, wie sie da in guter Zuversicht sich ins Unverständliche hinein begeben; wenn sie auf Verständlichkeit warten wollten, so würden sie niemals anfangen zu sprechen. Man kann aber bemerken, daß die Worte ganz magisch auf sie wirken, wie Formeln, mit denen man etwas herbey und wegbannen kann, daher die uneigentlichsten und fremdesten Redensarten, welche sie unmöglich in ihre Bestandtheile auflösen können, ihnen unmittelbar einleuchten und beruhigende Kraft mit sich führen. Deswegen kommt auch nichts darauf an, daß sie die Metapher eher erfahren als den eigentlichen Ausdruck, das Zusammengesetzte und Abgeleitete eher als das Einfache und Ursprüngliche, und dabei alles fragmentarisch und chaotisch“ (ebd. S. 525).

<sup>5</sup> Schelling 5, 508 (= Philosophie der Kunst, 1804/5).

der einen höheren positiven als Ursache voraussetzt. Es eröffnet *sich* dadurch eine neue Welt, wohin nur Schlüsse, nicht aber die Anschauung reicht; das Licht ist es, was unsere Anschauung absolut begrenzt, was *jenseits* des Lichts und der Lichtwelt liegt, ist für unsern Sinn ein verschlossenes Land in ewiger Dunkelheit begraben. Die chemische Aktion, wodurch die Sonne selbst wieder in Lichtzustand versetzt wird, ist für uns nur mittelbar erkennbar.<sup>6</sup>

Diese Gedankenfigur ist alt und überaus komplex an Tradition. Sie stammt aus platonischer Überlieferung, die den Dualismus von Licht und Finsternis als einen entfalteten denkt, als ein „Joch“ (Platon, *Der Staat* 507b ff.) von Sehendem und Gesehenem, das selbst hintergründig inmitten einer gleißenden Helligkeit (ἀληθεια) steht, die vom Licht des ἀγαθόν ausströmt. In der neuplatonischen Lichtmetaphysik,<sup>7</sup> die im Deutschen Idealismus besonders Schelling und Novalis begeistert aufnehmen,<sup>8</sup> wird das in-

---

<sup>6</sup> Schelling 1, 134 (= Erster Entwurf eines Systems..., 1799).

<sup>7</sup> Vgl. grundlegend: Werner Beierwaltes: *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik bei den Griechen*. München 1957. Ders.: *Plotins Metaphysik des Lichts*. In: *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Hrsg. von Clemens Zintzen. Darmstadt 1977, S. 75-117. Vgl. zu Schellings Lichtmetaphorik: Thomas Leinkauf: *Licht als unendlicher Selbstbezug und als Prinzip von Differenz*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 38 (1995), S. 150-177.

<sup>8</sup> Plotins Enneaden sind von Schelling und Novalis nach der Übersetzung bzw. Kommentierung Marcilio Ficinos gelesen worden, die zwischen 1515 (Basler Ausgabe) und 1615 in verschiedenen Druckausgaben erschienen ist. Schelling liest Plotin vermutlich seit 1804 (vgl. Brief an Windischmann v. April 1804), was sich insbesondere in der Lichtmetaphorik in: *Philosophie der Kunst* (1804/5) niederschlägt. Novalis hat Plotin zunächst indirekt 1798 aus der kritischen Darstellung Dieterich Tiedemanns (*D. Tiedemanns: Geist der spekulativen Philosophie*, Dritter Band, Marburg 1793) kennengelernt. Die erste Erwähnung der Tiedemann-Studie stammt vom Oktober 1798 und findet sich im: *Allgemeinen Brouillon* (III, 440; zitiert wird im Folgenden nach Novalis' Schriften. *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz. 5 Bände, Stuttgart 1960ff.). Vgl. auch III, 433 und IV, 269, Brief v. 10./11.12.1798 an Friedrich Schlegel, in dem Novalis von Plotins „ideali-scher Aehnlichkeit“ mit Fichte spricht. Anhand der Tiedemann-Studie konnte Novalis den *Ekstasebegriff* als „Innres Lichtphaenomen = intellectualer Anschauung“ (III, 440, Nr. 896) deuten

telligible Licht ( $\alpha\lambda\eta\delta\iota\nu\omicron\nu\ \phi\omega\varsigma$ , Plotin VI 9, 4, 20), das selbst unsichtbar ist, aber sichtbar macht, als *einig in sich selbst* und nur *von sich aus scheinend* der Intelligibilität des Geistes ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) zugeordnet. „Die Sicht des Geistes sieht nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst, da sie nicht nach außen geht. Sie ist das Eine Licht, als welches sie das Andere sieht, nicht durch ein Anderes. Licht also sieht anderes Licht; es selbst also sieht sich selbst“.<sup>9</sup> Dieses unsichtbar helle Licht (Gottes) läßt sich nicht aus dem Gegensatz zur Finsternis verstehen,<sup>10</sup> sondern in ihm selbst ist alle Finsternis vernichtet und überwunden: es ist „Licht aus Licht“ ( $\phi\omega\varsigma\ \epsilon\chi\ \phi\omega\tau\omicron\varsigma$ , Plotin IV, 3, 17, 13f.), Anschauendes *und* Angeschautes. Der erste Verstand, weil er Licht sieht, muß selbst Licht sein, sagt Plotin (V, 3, 8); er fließt gleichsam über - und dieses Überfließende bringt etwas anderes hervor (V, 1, 6), das im Abstieg vom Einen zum Vielen (der Materie) die Welt ausbildet. Dieses Hervorgehen des Einen, das in seiner absoluten Fülle nicht in sich beschlossen bleiben kann, vergleicht Plotin (wie Platon im Sonnenvergleichnis) mit der Lichtaussendung der Sonne. Der erste Verstand strömt gleichsam über, „ohne das hervortretende Licht nun von sich fortzubannen - denn dann würden wir noch ein weiteres Licht vor dem Licht benötigen -, sondern Er leuchtet hinab und verharret dabei immer über dem geistigen Bereich“ (V, 3, 12). In dieser Stufenleiter der Wesen, die immer mehr abnimmt, je weniger Licht bzw. Form die Materie durchdringt, hat der

---

und mit seinem Sophien-Erlebnis in Verbindung bringen: „In dieser Anschauung verliert die Seele alle andere Vorstellungen, ausser der des Angeschauten; diese füllt sie mit unaussprechlicher Seeligkeit, und versetzt sie in die überschwenglichste Ruhe, weil der Angeschaute durchaus unveränderlich, mithin in steter Ruhe ist. *Man erblickt nichts als das herrlichste Licht, weil in Gott nichts ist als Licht.* Dieser Zustand heißt Ekstase, Entzückung, auch Vereinfachung ( $\alpha\pi\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ ), weil alle Seelenkräfte in eins konzentriert und, gleich der Gottheit vollkommen Eins und einfach werden müssen“ (Tiedemann, S. 281). Vgl. zum Plotin-Einfluß auf Novalis die Studie von Hans-Joachim Mähl: Novalis und Plotin. Untersuchung zu einer neuen Edition und Interpretation des „Allgemeinen Brouillon“. In: Jahrbuch des Deutschen Hochstifts (1963), S. 139-250.

<sup>9</sup> Plotin, Enneade V, 3, 8, 20-22 (im folgenden zitiert nach der Übersetzung v. R. Harder, 1951 ff.).

<sup>10</sup> In der Heiligen Schrift wird daher die Überhelle dieses Lichts auch *unsichtbar* genannt (vgl. Kol. I, 15; Tim. I, 17; Hebr. II, 27, vgl. auch Joh. I, 1).

Mensch die ausgezeichnete Stellung inne, die Emanation wieder zurückverfolgen zu können. Sein Erkennen ist als *Noesis* eine geistige Schau, die den Aufstieg zur *unio mystica* so weit steigern kann, daß es zur ekstatischen Vereinigung mit dem Einen, der *Henosis*, kommen kann.

Diese Tradition durchzieht das Mittelalter in vielfältigen Variationen bei Pseudo-Dionysius, Scotus Erigena, Meister Eckhart, Thomas von Aquin und Bonaventura. Erst die Aufklärung - das *siècle des lumières* - verwandelt das natürliche Licht *im* Verstande, das Teil hat am Grund aller Lichtheit in Denken und Sein, zu einem Licht *des* Verstandes. „Éclaircissement“ ist der schon bei Leibniz oder „enlightenment“ der in der englischen Moralphilosophie belegte Ausdruck. Mit *Aufklärung* verbinden bereits in den 20er Jahren des 18. Jahrhunderts Bodmer, Breitinger und Gottsched die Vorstellung von einem Bewegungsbegriff,<sup>11</sup> d.h. von einem immer umfassender werdenden, die Akademien und Schulen sprengenden Prozeß der Erkenntnis. Für Christoph Martin Wieland, dem die Aufklärung nirgends „heller“ und „ausgebreiteter“ ist als in Deutschland,<sup>12</sup> sind die Wissenschaften für den menschlichen Verstand das, was das Licht für unsre Augen<sup>13</sup> ist. Diese Wirkung des Lichts, die man „von einem Jahr zehnt zum anderen immer deutlicher sieht“, soll in die „goldene[n] Zeit der Humanisierung, Aufklärung und Verschönerung des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens“<sup>14</sup> führen. Es ist kennzeichnend für die Lichtmetapher *Aufklärung*, daß sich ihr Bedeutungsfeld auf das *verströmende* Licht bezieht, das man *sieht*, nicht jedoch auf die Lichtquelle selbst. Nicht von ungefähr geht daher schon Descartes' physikalische Analyse des Lichts in seiner Abhandlung *Le Monde ou Traité de la Lumière* (1633) mit einer Weltentstehungshypothese einher, die vom ursprünglichen Chaos ausgeht und mit einer Theorie der Materieentwicklung arbeitet, statt mit einer Hy-

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu den Artikel: Aufklärung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. v. Otto Brunner u.a. Stuttgart 1972, Bd. 1, S. 243-343.

<sup>12</sup> Chr. M. Wieland: Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterland des (1793). AA 1. Abt., Bd. 15, S. 581.

<sup>13</sup> Ders.: Über die Rechte und Pflichten des Schriftstellers (1785), ebd. S. 66.

<sup>14</sup> E. K. Wieland: Kurze Darstellung der innerlichen Verfassung und äußerlichen Lage von Athen (1794). Werke (Hg. v. Hempel) Bd. 39, S. 47.

pothese über substantielle Formen. Wie in den Kosmogonien des 18. Jahrhunderts die Bildung der Ordnung aus dem Chaos dynamisch hergeleitet wird und immer umfassender werden soll („Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören“<sup>15</sup>), dringt in die Lichtmetaphorik der Bedeutungsaspekt vom sichtbarmachenden, technischen Charakter des Lichts. Auch die Unterscheidung zwischen *Aufklärung* und *Aufgeklärtheit*, die Kant wie Mendelssohn in ihren Aufsätzen *Was ist Aufklärung?* (1784) machen, also die Hervorhebung der reinen Vorgangsbezeichnung im Begriff der Aufklärung, trägt diesem Bedeutungswandel Rechnung.

Das Auge führt nun die Hierarchie der Sinne an, weil es selbst sehend geworden ist. Aus dem *lumen rationis* wird ein *lumen* der *ratio*, das die Wahrheit nicht mehr von sich aus *ist*, sondern sie aufzeigt und (technisch) verfügbar macht. Die unmittelbare Erleuchtung des Verstandes durch das göttliche Licht (*lumen divinum*) weicht der standpunktgebundenen Sicht auf die Dinge, die nur noch *beleuchtet* und - sich selbst überlassen - „vom Dunkel als dem ‚natürlichen‘ Zustand ausgeht“.<sup>16</sup> Anschauung und Vorstellung werden reflexiv so sehr gebrochen, daß das ekstatisch-mystische Sehen-ins-Licht sich dem Vorwurf des Schwärmertums aussetzt und zur Blindheit, zum Obskurantismus, zum Verlust des Lichts führt. „Sich außer sich in einen Zustand, ehe menschliche Vernunft war, setzen, um zu sehen, wie menschliche Vernunft werde? ist nicht Philosophie, sondern *Plotinische Dichtung*“,<sup>17</sup> sagt Herder. Das Sehen-*im*-Licht und damit seine Wirkung im *Vollzug* des Seh- bzw. Erkenntnisakts *erhell*t allein, wohingegen das transzendente Licht sich im Welt Dunkel (des Mittelalters, dem „Jahr-

---

<sup>15</sup> Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1775), A 114.

<sup>16</sup> H. Blumenberg: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: *Studium Generale* 10 (1957), S. 432 -447, hier: S. 446.

<sup>17</sup> Vgl. auch: Liebe und Selbstheit, wo Herder auf das aporetische Verhältnis von moderner Selbstbehauptung und mystischem Einheitsgefühl zu sprechen kommt: „Selbst wenn ich mich, wie es der Mysticismus will, in Gott verlöre, und ich verlöre mich in ihn, ohne weiteres Gefühl und Bewußtseyn *meiner*: so genöÙe Ich nicht mehr; die Gottheit hätte mich verschlungen und genöÙe statt meiner“ (J. G. Herder, *Sämtliche Werke*. Hg. v. B. Suphan, Berlin 1877ff., Bd. XV, S. 321).

hunderte der Barbarei und Verfinsterung“<sup>18</sup>) verliert. Das Licht ist „un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive“, sagt schon Descartes,<sup>19</sup> und der Aufklärer ist ein Akteur des Lichts, dem das *Licht selbst* - in seinem Rücken stehend - nur den Weg beleuchtet, den er geht. Das lichte Zentrum, die absolute Identität, kann vom reflexiv gewordenen Licht aus nur als ein Grenzphänomen erschlossen werden, ohne daß es als transzendentes von Angesicht zu Angesicht *geschaut* werden könnte. Es wird im Idealismus zu einem *Symbol* allgemeiner Produktivität,<sup>20</sup> zu dem Symbol eines realisierenden Vermögens *in uns*, das die Reflexionsstruktur zwar durchbricht, doch *ohne* an einem Emanationsprinzip teilzuhaben, das hintergründig die Aufhebung aller Reflexion betreibt. Mit der idealistischen Vorstellung vom Menschen als *Selbstschöpfer von allem* wandelt sich eben auch die Frage nach dem unendlichen Ursprung des Lichts zur Frage nach seiner unendlichen Fortpflanzung.

Noch Schelling greift die Kehrtwende einer bloßen Aufklärung, die nur im Lichte *steht*, es selbst aber nicht wahrnimmt, in seiner Konzeption eines (perspektivgebundenen) Selbstbewußtseins auf, das ihm „der lichte Punkt im ganzen System des Wissens [ist], der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet“.<sup>21</sup> Aufklärung ist in diesem Sinne zwar ein Prozeß kritischer Selbstbefreiung, der aber aus sich heraus nicht die Bedingungen seiner Möglichkeit reflektieren kann und daher so lange von „nur „*negative[m] Werth*“<sup>22</sup> ist, wie ihn der Idealismus einer höheren Aufklärung<sup>23</sup> nicht einer Revision unterzieht und ihn zur *ganzen* Philosophie macht. Die Spiegelmetapher für Erkenntnis muß überwunden werden, da sie nur in der

---

<sup>18</sup> Chr. M. Wieland: Über den Hang der Menschen an die Magie und Geisteserscheinungen (1781), AA 1. Abt., Bd. 15, S. 326.

<sup>19</sup> R. Descartes: La dioptrique I, Ausgabe Adam/Tannery 6, 84.

<sup>20</sup> Schelling 3, 131 (Anm. 2); Hervorh. v. Verf. (= Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie).

<sup>21</sup> Schelling 3, 357 (= System des transcendentalen Idealismus, 1800).

<sup>22</sup> Schelling 2, 14 (= Ideen zu einer Philosophie der Natur..., 1797).

<sup>23</sup> Friedrich Schlegel versucht dann 1828 in seiner Philosophie der Geschichte durch ein ähnliches Inversionsverständnis das negative Verfahren der (historischen) Aufklärung mit der christlichen Idee der Aufklärung als deren positive Grundlage zu rehabilitieren.

Sphäre des gebrochenen Lichts zutrifft<sup>24</sup> und so auch „nur auf dem Unendlichen zu *ruhen* vermag“,<sup>25</sup> statt sich in ihm zu vertiefen. Schelling macht sich schon früh diesen Gedanken zu eigen,<sup>26</sup> indem er die Kantische Diffe-

---

<sup>24</sup> Die Spiegelmetapher ist insofern auch unzureichend, den Status der „Objektconstitution“ bei Schelling zu beschreiben: „Die Spiegelmetapher [...] ist nicht ausreichend, denn spiegelfähig ist (nimmt man die Metapher in ihrer physikalischen Grundbedeutung ernst) immer nur die Außenseite bereits vorhandener Objekte der Natur, die *natura naturata*, nicht jedoch der innere Erzeugungsprozeß der Natur, die *natura naturans*. [...] Es ist so gerade die Spiegelmetapher für Erkenntnis, die uns den Zugang zum Produzierenden der Natur verstellt. Der Spiegel war traditionell die Metapher für Reflexionsvorgänge. Mittels Reflexion konstituieren wir die Natur aber als Nicht-Ich, als Erkenntnisgegenstand. Um das autonome Produzieren der Natur einsehen und erkennen zu können, mußte Schelling daher eine Überwindung der bloßen Reflexionsstruktur unseres Erkennens anstreben. [...] Diese Handlung, die sowohl das empirische Ich als auch die diesem entgegengesetzte Objektwelt zum Resultat hat, wird von Schelling auch als „*absolutes Ich*“ bezeichnet“ (Marie-Luise Heuser-Keßler: Kritisches Votum zu H. H. Holz, „Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit“. In: Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989. Hg. v. Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs. Stuttgart-Bad Canstatt 1993, Bd.1, S.132.)

<sup>25</sup> Schelling 3, 620 (= System des transcendentalen Idealismus).

<sup>26</sup> So besteht auch der Ansatz von Schellings Frühphilosophie, die kritische Philosophie Kants zu überbieten, darin, ein Desiderat in der Selbstbegründung der kritischen Methode einzuklagen, das Kant im Bewußtsein ihrer aporetischen Konstruktion zwar gesehen, aber nicht eigens hat einlösen können: den Standpunkt des Betrachters selbst zu hinterfragen, der jenseits des Bewußtseins existiert, das auf die Bedingungen seiner Möglichkeiten hin kritisiert wird. Die eigentümliche Schwäche Kants, die gleichzeitig den propädeutischen Nutzen seiner Kritiken ausmache, bestehe darin, am Ende die philosophische *Vernunft*, die seinem System überall zugrunde liegt, nicht selbst zu thematisieren. - Schelling hat die Position des bloßen Zuschauens in Kants oberstem Grundsatz, der *reinen Apperzeption* (oder dem *Ich denke*), als den Standpunkt kritischen Philosophierens zu kennzeichnen versucht, den das regressiv-analytische Verfahren der transcendentalen Reflexion immer hinter sich lassen müsse, wenn sie die Vernunft auf den Bereich möglicher Erfahrungen restringiere. Dem Verfahren des Kritizismus sei bei der Erkenntnissicherung ein Mangel an Selbsterkenntnis eigen tümlich, der daraus resultiere, daß es „den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß“, verlöre und ihn nur noch „*theoretisch* (d.h. in der Welt selbst)“ (1, 400 = Abhandlungen zur Erläuterung...) wiederfinden könne. Zwischen dem operationalen Teil der dialektischen Selbstkritik

renz von *immanentem* und *transzendtem* Vernunftgebrauch aufgreift und als Ausdruck einer Entzweiung deutet, die auf „eine Region des Bewußtseins“ rückverweist, „wo diese Trennung *noch nicht* ist und innere und äußere Welt ineinander begriffen sind“. <sup>27</sup>Auf dieser ungeschiedenen Welt, die allein in der Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung existiert, ruht aller Wechsel des Bewußtseins und mit ihm das Licht der Reflexion. „Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes“, sagt Schelling, denn: „Wir erwachen durch *Reflexion*, d.h. durch *abgenöthigte* Rückkehr zu uns selbst“. <sup>28</sup>Das ursprüngliche Draußensein unserer Existenz <sup>29</sup>(aus der wir erst erwachend zu uns kommen) ist das

---

der Vernunft und der Bedingung der philosophischen Reflexion selbst, zwischen den Explikationsmitteln der Kritik und ihren impliziten Voraussetzungen, klafft ein Widerspruch, der die Kantische Vernunftkritik zu Recht dem Vorwurf aussetze, es handle sich bei ihr um eine bloß *negative* Philosophie, die sich selbst nicht trägt. Paradoxaerweise aber - so Schellings Inversion des Problems - sei gerade dieser „*negative[n]* Werth“ (2, 14 = Ideen zu einer Philosophie der Natur...) der Kantischen Reflexionsphilosophie selbst dem „glücklichen Gedanken“ geschuldet, daß der „Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen“ (1, 400 = Abhandlungen zur Erläuterung...) sei. Er sei in der Position des transzendentalen Subjekts der archimedische Punkt, der die negative Philosophie Kants über sich hinauszuheben legitimiere, um wieder zur „wahren[n] Philosophie, die Reflexion überhaupt als bloßes Mittel betrachtet“, zurückzukehren. Die positive Funktion in der radikalen Entfremdung durch die trennende Reflexion bestehe gerade darin, daß „Philosophie [...] jene ursprüngliche Trennung voraussetzen [*muß*], denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis, zu philosophiren“ (2, 14 = Ideen zu einer Philosophie der Natur...); ihre negative Funktion aber müsse in das Streben, „wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und *nothwendig* vereinigt war“ (ebd.), aufgehen. Erst dann sei die mit der Kantischen Kritik eingeleitete Revolution eine *ganze* (1, 400 = Abhandlungen zur Erläuterung...).

<sup>27</sup> Schelling 3, 429 (= System des transzendentalen Idealismus, 1800).

<sup>28</sup> Schelling 1, 325; Hervorh. v. Verf. (= Vom Ich als Princip der Philosophie, 1795).

<sup>29</sup> „Schelling ist mit dieser Option für ein ursprüngliches Draußen-Sein, aus dem wir erst erwachend zu uns kommen, der erste, der, wie später M. Heidegger und G. Ryle, die cartesische Gefängnistheorie des Bewußtseins, die sich in Kants Immanenzverpflichtung der Vernunft noch fortsetzt, grundsätzlich sprengt. [...] Dieser prärationale Sinn von Sein, dieser ekstatische Existenz,begriff“ rechnet mit irgendetwas, das vor aller Begrifflichkeit existiert, und daher nicht begrifflich, sondern

Jenseits einer Erfahrungswelt, das die vernichtende Wirkung der Reflexion verbirgt, um nicht gewahr zu werden, daß sie selbst eine abkünftige Form des Unwandelbaren in uns ist, „wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist“.<sup>30</sup>

Im Zuge dieser Reflexionskritik, die immer auch die Kritik an der ontologischen Metaphysik mitenthält, ist der Rückgriff auf die platonisch bzw. christlich beeinflusste Metaphorik von Licht und Dunkelheit gebrochen. Für Schelling wie für die Romantiker Schlegel und Novalis leidet die mystische Lichtbegeisterung, die im Dunkel nur Schweigen ( $\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ ) und Mangel an Erkenntnis ( $\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ) sieht,<sup>31</sup> wie die Aufklärung daran, die Wurzel unseres Daseins aus dem Blick zu verlieren. Für sie ist viel mehr das, was sich *im* Licht verbirgt und erst durch eine Einbildungskraft *gesehen* werden kann, die nicht an die Gegenwart und Berührung äußerer Reize gebunden ist, der Sinn für (wahren) Mystizismus. Kennzeichen romantischer Poesie ist es, dem aufgeklärten Blick auf die Dinge seine eigene Vorläufigkeit<sup>32</sup> immer wieder dadurch zu erkennen zu geben, daß sie, wie Friedrich Schlegel sich im berühmten 116. Athenäums-Fragment ausdrückt, „zwischen dem Dargestellten und dem Darstellenden, frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweb[t], die Reflexion immer wieder potenzier[t] und wie in einer endlosen Reihe von Spiegeln immer wieder vervielfach[t]“.<sup>33</sup> Sie ist auch Reflexion, aber eine, deren vernichtende Wirkung durch eine oszillierende Gegenbewegung stillgestellt ist. Sie beseitigt nicht die Gegensätze, wohl

---

begriffsfrei, rein empirisch beglaubigt werden muß. Die Art dieser reinen Empirie ist hier die Ekstase der Vernunft in ihrem pronominalen Bezug auf irgendetwas“ (Wolfram Högge: Prädikation der Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“. Frankfurt am Main 1989, S. 124,122).

<sup>30</sup> Schelling 7, 248 (= Kritische Fragmente, 1807).

<sup>31</sup> So bei Pseudo Dionysios Areopagita in: De mystica theologia, MPG 3, S. 997 - 1064.

<sup>32</sup> Der Anfang aller Philosophie - so Friedrich Schlegel - sei zwar Skepsis, doch diese selbst sei „*ein durchaus negativer Zustand*“ (12, 4, Transzendentalphilosophie 1800/01), der nach positiver Aufstufung verlange (zitiert wird im folgenden nach der Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hg.v. Ernst Behler u.a. Paderborn u.a. 1967).

<sup>33</sup> Friedrich Schlegel 2, 182f. (= Nr. 116).

aber bringt sie sie so in die Schwebel, daß sie in ihrer Widersprüchlichkeit aufgehoben sind. „Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit“, <sup>34</sup> sagt Schelling, da es uns allein die unvordenkliche „Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit“<sup>35</sup> reflektiert. Diese absolute Identität selbst aber ist das „ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt“. <sup>36</sup>Es ist die unvordenkliche Einheit von Denken und Sein, nach der ein systematisches Philosophieren in dem Bewußtsein fragen muß, damit gerade die Grenzen des Systems zu sprengen.

Während für Schelling allein die poetische Reflexion noch einen positiven Bezug zum Absoluten offenhält, radikalisieren Friedrich Schlegel und Novalis dieses Verständnis von poetischer Reflexion zu einem ständigen Wechsel von „Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“, <sup>37</sup>der ohne einen positiv auszumachenden Bezug auf ein identisch bleibendes Absolutum auskommt, und vor dessen Hintergrund das Denken sich in jedem Moment desorganisieren muß: Die Reflexion sucht etwas in dieser Bewegung, was sie unwiderruflich verloren hat, und erst da durch findet sie es - in sich selbst. Den Traum der Aufklärung, im Prozeß der Erkenntnis einmal einer auf ihre Formbestimmungen hin völlig transparent gewordenen Wirklichkeit - der *Aufgeklärtheit* - gegenüberzustehen, hintertreibt die poetische Reflexion als prinzipiell *offene* Form der Reflexion, indem sie diesen Prozeß in einen „schwebenden Wechsel“ auflöst, der in einem „ewigen Suchen und nie ganz finden können“<sup>38</sup> besteht. Von dieser Position aus kritisiert Friedrich Schlegel an dem „falschen“ und „höchst verderblichen Mystizismus“ der Tradition, daß in ihm „aus bloß negativer Ansicht nur die ewige Einheit Gottes und stete Einerleiheit seines Wesens in dumpfer Wiederholung aufgefaßt wird“. <sup>39</sup>Im Schatten der Aufklärung findet die romantische Poesie ihr Licht. Und in diesem Sinne - so auch August Wil-

---

<sup>34</sup> Schelling 3, 620 (= System des transcendentalen Idealismus).

<sup>35</sup> Schelling 3, 619 (= System des transcendentalen Idealismus ).

<sup>36</sup> Schelling 3, 600 (= System des transcendentalen Idealismus).

<sup>37</sup> Friedrich Schlegel 2, 151 (= Nr. 37).

<sup>38</sup> Friedrich Schlegel 3, 100 (= Lessings Gedanken und Meinungen, 1804).

<sup>39</sup> Friedrich Schlegel 8, 536 (= Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mysticismus, 1819), vgl. auch 2, 240 (= Nr. 398).

helm Schlegel - beruht gerade „auf dem Dunkel, worein sich die Wurzel unsers Daseyns verliert, auf dem unauflöslichen Geheimniß [...] der Zauber des Lebens, dieß ist die Seele aller Poesie. Die Aufklärung nun, welche gar keine Ehrerbietung vor dem Dunkel hat, ist folglich die entschiedenste Gegnerin jener und thut ihr allen möglichen Abbruch“.<sup>40</sup>

Das Licht, und zwar das gerichtete im Unterschied zur (ungerichteten) Dunkelheit, ist freilich die absolute Grenze aller Reflexion, aber auch *nur* der Reflexion. Erst der Rückgriff auf den Anfang *aller* Reflexion, wo aus dem „Zuwenden der Reflexion“, wie Novalis sagt,<sup>41</sup> der Gegenstand entsteht, kann das Denken vom „Kerker der objektiven Welt“<sup>42</sup> befreien und es in das durchsichtige Licht des All-Einen tauchen. Dieses Licht ist „*ursprünglich* - nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern *ursprünglich* - im *ersten Entstehen* - anzuschauen“.<sup>43</sup> Und nur im Sinne dieser unvermittelten Erfahrung des Sich-selbst-Transzendierens am Anfang aller Reflexion, wo alle Subjekt-Objekt-Differenz getilgt ist, folgert Schelling, gebe es eine absolute Grenze des Anschauens der Intelligenz; diese Grenze sei für uns das Licht.

Denn obgleich es unsere Anschauungssphäre fast ins Unermeßliche erweitert, so kann doch die Grenze des Lichts nicht die Grenze des Universums seyn, und es ist nicht bloße Hypothese, daß jenseits der Lichtwelt mit einem uns unbekanntem Lichte eine Welt strahlt, welche nicht mehr in die Sphäre unsrer Anschauung fällt.<sup>44</sup>

Dieses reine Licht, dem gegenüber das reflektierte Licht der Erkenntnis sich immer verstellt (und insofern aus der Sphäre der Reflexion nur durch Abstraktion von dieser erschlossen werden kann), ist das absolut Produzierende, das wir nur schauen, indem wir es selbst vollziehen. Im Hinblick auf diesen (subjektivitätstheoretischen) Erfahrungsinhalt *bricht* auch Schelling

---

<sup>40</sup> A.W. Schlegel: Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur (1802). In: Ders., Kritische Ausgabe der Vorlesungen I, ebd., S. 525.

<sup>41</sup> Novalis II, 200 (= Nr. 283).

<sup>42</sup> Schelling 1, 321 (= Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus).

<sup>43</sup> Schelling 1, 448 (= Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus).

<sup>44</sup> Schelling 3, 494 (= System des transcendentalen Idealismus).

mit der aus der plotinschen Tradition stammenden Vorstellung von der *unio mystica* als Anschauung eines absoluten *Objekts*. Das *reine* Licht ist nicht das ganz Andere unserer Reflexion - von quasi übermenschlicher Bedeutung und Ausstrahlung -, sondern das realisierende Vermögen *in uns*, das uns sehend macht, indem es auch die Reflexion durchherrscht. Und in diesem Sinne reformuliert Schelling die plotinsche Formel vom „Licht aus Licht“ (φῶς ἐκ φωτός): „Das Licht ist [...] das *Werden*, die *Produktivität* selbst, die im Licht sich fortpflanzt [!], gleichsam das unmittelbare Symbol der allgemeinen Produktivität“.<sup>45</sup>

Schellings Spekulation über einen Zustand ekstatischer Selbstnegation kommt ohne die Idee einer Selbstverwerfung (*annihilatio*) alles irdischen Daseins aus. Seine Spinoza-Kritik demonstriert, daß dem „Vernichte dich selbst durch absolute Causalität“ der schwärmerische Irrtum zugrunde liegt, die intellektuelle Anschauung lediglich in sich zu objektivieren. Seine Licht-Metaphorik macht deutlich, daß die „plötzliche[n] Aufhellung und Erleuchtung des Bewußtseyns“ Ausdruck einer Ewigkeit ist, die wir *in uns selbst* haben. Die „reine absolute Ewigkeit ist *in uns*. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unserer Anschauung verloren“,<sup>46</sup> formuliert Schelling apodiktisch in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Spinoza. Die neuplatonisch-mystische Idee, im Zustand ekstatischer Entrückung vom Abgrund der Gottheit verschlungen zu werden, unterzieht Schelling einer Revision.<sup>47</sup> Das Licht bedeutet für ihn „unmittel-

---

<sup>45</sup> Schelling 3, 131 (= Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799).

<sup>46</sup> Schelling 1, 319 (= Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus, 1795).

<sup>47</sup> Das reine Licht als das ganz andere unserer Reflexion vorzustellen, um daran die Forderung zu knüpfen: „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst“ (Schelling, ebd. 1, 317), hieße, dem „Princip aller Schwärmerei“ zu verfallen, nämlich der Täuschung, unter der „Form der Unwandelbarkeit“ das Ewige *außer uns* anschauen zu können - und doch nur überall „*sich* selbst zu denken“ (ebd. 1, 319). „Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an den Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit [...] kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich

bares“ Symbol für Transzendenz. Es ist nicht wie unser Bewußtsein an das gebunden, was es vorfindet, sondern steht für das „innere[n] Princip der geistigen Thätigkeit“,<sup>48</sup> das als Bedingung aller Objektconstitution nie in ihr aufgeht. So, wie idealistische Philosophie eine „freie Geistesthat“ zu sein hat, deren „erster Schritt [...] nicht ein Wissen, sondern [...] ein Aufgeben allen Wissens“ ist, ist der Durchbruch zum immateriellen, entkörperlichten Licht *inmitten* des Subjekt-Objekt-Verhältnisses zu suchen, und das heißt: an das *Transparentwerden der Sinnenwelt* gebunden.

Noch im *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 ist der Entfremdungszusammenhang der Spiegelwelt von dem Vorbehalt eines absoluten Ichs her entwickelt, das an seinen Objektivationen nicht fehl schlägen, sondern sie voll und ganz als Selbstanschauungen verwirklichen möchte: „Es will nicht das Produkt, sondern in dem Produkt sich selbst anschauen“, und dies heißt: indem es „*sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird*“.<sup>49</sup> Gerade das Scheitern an einer besinnungslosen Natur bedeutet in diesem Prozeß nicht das Ende eines leeren Blendwerks, sondern den Anfang eines Scheins, in welchem „die Vorstellungen zugleich sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden“.<sup>50</sup> Das bloß *hinnehmende* Sehen soll selbst sehend, also produktiv werden. Im Unterschied zu Jacobis Reflexionskritik, in der die der Vernunft eingeschriebene Selbstnegation des Denkens unverrückbar bleibt und nur ein *salto mortale* von ihr befreit, ist Schelling davon überzeugt, daß man in dem Zirkel ewig nur „sich selbst darstellender Vorstellungen“ einen Standpunkt beziehen kann, von dem aus der an sich blinde Kreis der Re-

---

selbst als im absoluten Objekt *untergegangen* anschaute, schaute er doch noch *sich selbst* an, er konnte sich selbst nicht als *vernichtet* denken, ohne sich zugleich als existierend zu denken“ (ebd.).

<sup>48</sup> Schelling 3, 378 (= System des transzendentalen Idealismus). „Die absolute Identität, insofern sie als Licht ist, ist nicht Kraft, sondern Thätigkeit. - Denn als Licht ist sie nicht Grund von Realität, sondern *selbst* Realität“ (Schelling 4, 174 = Darstellung meines Systems der Philosophie, 1801).

<sup>49</sup> Schelling 1, 397 (= Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, 1796/7).

<sup>50</sup> Schelling 3, 348 (= System des transzendentalen Idealismus).

flexion als eine Formation durchsichtig wird, die über sich hinausweist. Um 1800 - zur Zeit der sich ausbildenden Identitätsphilosophie - ist Schellings Antwort, „daß allein durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft“ das „Reflektiertwerden des absolut Unbewußten und Nicht-Objektiven“ möglich ist und daher die Kunst als „Offenbarung“ des Absoluten zu verstehen sei - ein „Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte“. <sup>51</sup> Der Schlußstein des *Systems des transzendentalen Idealismus* entstammt nicht mehr der Philosophie - sondern ist die Kunst. Allein in der Kunst kann das reine Licht, das immer nur verströmt, gegenständlich angeschaut werden. <sup>52</sup> Und die intellektuelle Anschauung, die gerade kein setzendes Bewußtsein hervorbringt, wird objektiv und intersubjektiv mitteilbar in der ästhetischen Anschauung. Gerade die Selbstaufhebung des Endlichen in der Kunst, d.h. ihr besonderes Vermögen, in der Lage zu sein, „einen unendlichen Gegensatz in einem endlichen Produkt aufzuheben“, <sup>53</sup> dokumentiert die *positive* Bedeutung der an sich negativen Grenzziehung des menschlichen Wissens. Sie führt aus dem Kerker der objektiven Welt hin aus, ohne diese Welt gänzlich zu negieren, indem sie die Hoffnung nährt, daß der Zwiespalt von Ich und Welt von einem Absoluten ins Werk gesetzt ist, das diesen Zwiespalt auch endgültig zu vermitteln weiß. Nur weil an der Kunst eine Endlichkeit gedacht wird, die selbst unendlich ist, kann auch das Absolute, das sich in der Selbstaufhebung alles Endlichen bewahrheiten soll, als ein Absolutes *ontologischer* und nicht bloß funktionaler Dignität bezeichnet werden.

Die Kunst wird damit zur Instanz der anschaulichen Vermittlung des absoluten Lichts aufgewertet, indem sie bezeugt, daß das reflektierte Licht

---

<sup>51</sup> Schelling 3, 618 (= System des transzendentalen Idealismus).

<sup>52</sup> „Und hier löst sich auch das Problem, was die Kunst für das Identitätssystem erbringt. Die Kunst, und sie allein, erwirkt, daß das Problem der Erfassung des Absoluten adäquat aufgeklärt werden kann. In der reinen intellektuellen Anschauung wird die letzte Einheit nur unmittelbar gewußt und bleibt daher unbestimmt und ist nicht mitteilbar. Im Kunstwerk aber ist sie gegenständlich anschaulich, und solchermaßen wird sie selbst thematisierbar“ (Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen 1985, S. 32).

<sup>53</sup> Schelling 3, 626 (= System des transzendentalen Idealismus).

ein, wenn auch nur negativer Modus des reinen Lichts ist. Sie ist keine Einigung im Sinne einer kontemplativen Selbstaufgabe, sondern vermittelt eine Einigung, die sie durch die Differenz hindurchscheinen läßt. Mit dieser epiphanischen Funktion des Kunstwerks bleibt der Widerspruch gerade erhalten: „Es kann keine vollkommene Anschauung des Unendlichen geben, als wo das Symbol, in welchem es angeschaut wird, in seiner Endlichkeit die Unendlichkeit heuchelt“.<sup>54</sup> Gerade dieser Widerstand der Kunst - den die Tragödie als ihre höchste Form eigens noch einmal thematisiert - stützt die Hingabe an die Welt und schafft Weltvertrauen. Die anagogischen Funktion von Schönheit und Kunst, wie sie Plotin im *Glanz* (VI, 7, 22, 25f.) erkennt, ist für Schelling nur Ausdruck einer schwärmerischen Sehnsucht, sich in die Arme der Unendlichkeit werfen zu wollen. Das ekstatisch mystische Sehen-in-das-Licht, das bei Plotin eine „Einigung“ darstellt, die mit der Aporie belastet ist, daß man von ihr nur „als einem Unterschiedenen Kunde geben“<sup>55</sup> kann, ist bei Schelling in der Kunstbetrachtung gebannt und in seiner Unbestimmtheit festgehalten und mitteilbar gemacht. Die Anmaßung alles Unbedingten, sich nur in der Aufopferung alles Endlichen und Sinnlichen bewahrheiten zu können, ist damit unbunden. Nicht der Sehende wird in der Vereinigung mit dem Einen im Sinne der mystischen Selbstaufgabe *verwandelt*, sondern er ist durch die Kunst, d.h. durch die „Verwandlung des *reinen Subjekts* in ein *Selbst-Object*“ zum ersten Mal *Er Selbst*. Nicht in der Versenkung in Gott, son-

---

<sup>54</sup> Schelling 5, 462 (= Philosophie der Kunst).

<sup>55</sup> Plotin, *Enneaden IX*, 49 ff. Vollständig lautet die Textstelle: „Weshalb denn auch die Schau so schwer zu beschreiben ist; denn wie kann einer von Jenem als einem Unterschiedenen Kunde geben, da er es, während er es schaute, nicht als ein Verschiedenes, sondern als mit ihm Eines gesehen hat?“ Hier, wie auch an der *Enneade V*, 3, 8, kann man deutlich erkennen, welche reflexionstheoretische Aporie Schelling anders löst: „Das Leben aber im Geiste und seine Verwirklichung ist das ursprüngliche Licht, das ursprünglich und für sich selber leuchtet und sich selbst gegenüber erstrahlender Glanz ist, leuchtend und zu gleich erleuchtet, das wahrhaft Geistige, denkend sowohl wie gedacht, von sich selber gesehen und nicht eines andern bedürftend, welches es sähe, wo es doch von sich selber die Kraft nimmt, so zu sehen; und so ist es selber das Gesehene; kenntlich wird es auch für uns durch eben diese Kraft, so daß auch bei uns seine Erkenntnis durch es selber zustande kommt (denn woher könnten wir sonst von ihm sprechen?)“.

dern in der Kunstanschauung findet die Transzendenzbewegung statt, die es erlaubt, den Grund der Negativität zu durchbrechen und das Wesen der Dinge *lebendig* zu ergreifen. Nicht vom Geist her, wie bei Hegel, sondern von der Seele als Prinzip des Lebens ist daher die Kunst bei Schelling zu deuten und ihre Überordnung über die Philosophie zu erklären.<sup>56</sup> Hier liegt die genaue Umkehrung zu Plotin, der das Eine nur in der Abstraktion von allem anderen denkt.<sup>57</sup> Schelling reformuliert: „Im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne Sonne wäre. Die Seele ist also im Menschen [...] das, wodurch er sich über alle Selbstheit erhebt, wodurch er der Aufopferung seiner selbst [...] und [...] eben damit der Kunst, fähig wird“.<sup>58</sup>

In der Kunstbetrachtung schließt sich augenblickshaft das gebrochene Weltverhältnis des Menschen und taucht es in ein Licht, das allem Endlichen eine Durchsichtigkeit gibt, als wäre es selbst unendlich. Alle Negativität der Vernunftkenntnis ist in der ästhetischen Anschauung beiseite, indem sie das Absolute als das reflexiv Undarstellbare selbst wie der darstellt. So ist sie dem Philosophen das „Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt [...], was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“. Wollte man diesem Augenblick Dauer verleihen und die „unsichtbare Scheidewand“ aufheben, die die wirkliche von der idealischen Welt trennt, müßte man sie nach Schelling als eine „Phantasiewelt“<sup>59</sup> vorstellen, die gleichsam Erfindung eines Dichters wäre. Es wäre ein Wirklichkeitsverhältnis, das von dem Ordnungsgefüge einer *vernünftigen* Mythologie durchherrscht wäre - eine Welt von Licht und Klang und voller Farbe, wo nichts das Licht mehr trüben könnte und die Körper „ganz Erde und ganz Sonne“<sup>60</sup> sind. Es ist das Licht der

---

<sup>56</sup> Vgl. Walter Schulz: *Metaphysik des Schwebens*. Ebd., S. 266.

<sup>57</sup> Vgl. Plotin, *Enneaden* V, 3, 9: „Die Seele also, scheint es, und der Seele Göttlichstes muß ins Auge fassen, wer den Geist erkennen will, und was er ist...“.

<sup>58</sup> Schelling, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur*. Hg. v. L. Sziborsky, Hamburg 1983, S. 25.

<sup>59</sup> Schelling 3, 628 (= *System des transcendentalen Idealismus*).

<sup>60</sup> Schelling 5, 155 (= *Philosophie der Kunst*). Vgl. insgesamt zur Bedeutung des Lichts in der Kunst 5, 152-158.

Nacht, das diese Versöhnung inmitten des Streits leisten soll. Und von diesem romantischen Licht spricht Schelling auch in seiner Totenklage um Caroline:

Wenn in der Nacht ein Licht aufginge, daß *ein* nächtlicher Tag und *eine* tagende Nacht alle umfinge, da wäre erst aller Wünsche letztes Ziel. Ist's darum, daß die mondhelle Nacht so wunderbar süß das Innere berührt und Ahnungen eines nahen Geisterlebens die Brust durchschauern?<sup>61</sup>

## 2. Novalis

„Die Außenwelt wird durchsichtig“,<sup>62</sup> heißt es in Novalis' *Lehrlingen zu Sais* (1798) zu dem (poetischen) Zwielficht, das eigentlich die Sphäre des gebrochenen Lichts, in der wir uns nur *verspiegeln* (d.h. uns als das nicht-seiend vorstellen, was wir sind), zurücknimmt in eine Innerlichkeit, aus der heraus „ich [beginne...] außer mir [zu] sehe[n], was in mir ist“. <sup>63</sup>Im *Heinrich von Ofterdingen* (1800) ist dieses Zwielficht der Nacht vorhergesagt im Licht des Mondes, der „selbst wie ein Traum der Sonne [...] über der in sich gekehrten Traumwelt“<sup>64</sup>liegt. Und in den *Hymnen an die Nacht* (1800), dem zentralen Text zur Lichtmetaphorik der deutschen Romantik, ist der (hymnische) Aufstieg zu „des Lebens innerste[r] Seele“ zunächst ein Abstieg in die Innerlichkeit („Abwärts wende ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen geheimnisvollen Nacht“). Die *Vermischten Bemerkungen* (1797/98) beschreiben diese Initiation in der Metaphorik des gewandelten Blicks: „Der erste Schritt wird Blick nach innen - absondernde Beschreibung unsres Selbst“ - „der 2te Schritt wirksamer Blick nach außen [...] seyn“. <sup>65</sup>Erst die Loslösung von allem thetischen Bewußtsein - die Ab-

---

<sup>61</sup> Schelling 4, 166 (= Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt).

<sup>62</sup> Novalis I, 97.

<sup>63</sup> Novalis II, 372 (= Nr. 601).

<sup>64</sup> Novalis I, 252.

<sup>65</sup> Novalis II, 422 (= Nr. 26). Im Allgemeinen Brouillon findet sich parallel dazu die Stelle: „Jede Hineinsteigung - Blick ins Innre - ist zugleich Aufsteigung, Himmelfahrt - Blick nach dem *Wahrhaft Äußern*“ (III, 434, Nr. 851).

wendung von der Außenwelt als der Schattenwelt, wie das 16. Fragment formuliert - eröffnet eine Wechselwirkung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis, die - statt alles Sehen aufzuheben und es in die gleißende Helle des All-Einen zu tauchen - *wirksam* den Blick nach außen lenkt. Nicht die bloße Introversion, sondern die gänzliche Inversion der Schatten- in eine Lichtwelt ist Novalis' Ziel. „Selbstentäußerung ist die Quelle aller Erniedrigung, so wie im Gegentheil der Grund aller ächten Erhebung“.<sup>66</sup> Das reine Licht, die Signatur des Unbedingten, ist für Novalis ganz und gar in der Welt der Dinge und ihrer Beziehungen untereinander auffindbar: „Der Baum kann mir zur blühenden Flamme - der Mensch zur sprechenden - das Thier zur wandelnden Flamme werden“.<sup>67</sup> Daß „Licht aus Licht“ ist, wie die Plotinsche Formel lautet, entbirgt sich hier nicht einem Objektivwerden ursprünglicher Indifferenz, sondern einem „Lichtpunkt des Schwebens [...] zwischen Extremen, die nothwendig zu vereinigen *und* nothwendig zu trennen sind“.<sup>68</sup> Indifferenz wird hier durch einen freien *Wechsel* erzeugt, deren eine Seite nur die formbestimmende Reflexion ist, deren andere aber ihre Zurücknahme. Die Instanz, die diese Mischung aus Wissen und aus Nichtwissen ins Werk setzt und den permanenten Wechsel von „Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“<sup>69</sup> unterhält, ist für Novalis wie für Friedrich Schlegel die Einbildungskraft<sup>70</sup> als ein U-

---

<sup>66</sup> Novalis II, 422 (= Nr. 26). Vgl. auch die: Fichte -Studien, II, 150 = Nr. 98: „Ent steht drückt in seinem Doppelsinn die höchste filosofische Wahrheit aus - die Entäußerung des Ich, um sich zu vollenden - So wird es klar, wie es durch seine Entstehung, entsteht. Es findet *sich, außer* sich. Diese Fündung wird zur Ein-Innenfindung in der Wirklichkeit - in der theoretisch bestimmten Wirklichkeit, welche die Einzige für das Ich ist./ Die Theorie führt uns nur auf ein theoretisches Ich - das praktisch seyn muß um theoretisch zu seyn“.

<sup>67</sup> Novalis II, 651 (= Nr. 486).

<sup>68</sup> Novalis II, 266 (= Nr. 555) Hervorh. v. Verf.

<sup>69</sup> Friedrich Schlegel 2, 151 (= Nr. 37).

<sup>70</sup> Lore Hühn macht in ihrer Studie: Das Schweben der Einbildungskraft. Zu r frühromantischen Überbietung Fichtes. (In: Deutsche Vierteljahrsschrift 4 (1996), S. 569 - 599) geltend, daß dem frühromantischen Wirklichkeitsentwurf „ein Umbruch innerhalb des Paradigmas der Einbildungskraft zugrunde[liegt], den richtungweisend für die ganze Phase der Frühromantik in erster Linie Novalis voll zogen hat“ (S. 587). „Während Fichte die Prämisse einer grundsätzlich widersprüchlich verfaßten Ver-

niversalvermögen, das nicht allein - wie bei Kant - zwischen Entgegengesetztem vermittelt, sondern - ursprünglich schöpferisch - Entgegensetzungen *schafft*.<sup>71</sup> „Wahrhaft *frey* ist nur die Einbildungskraft, da sie *frey* zu beiden Richtungen ist. [...] Aus diesem Lichtpunct des Schwebens strömt alle Realität aus - in ihm ist alles enthalten - Obj[ect] und Subject sind durch ihn, wie er d[urch] sie“.<sup>72</sup>

---

nunftstruktur [...] völlig unangetastet beläßt [...], geht Novalis umgekehrt von einem solchen Schweben der Einbildungskraft aus, in dem die Extreme immer schon in gegenseitiger Wechselbestimmung sich selbst - und damit aneinander - entäußert sind“ (S. 590). Vgl. auch Friedrich Strack: Im Schatten der Neugier. Christliche Tradition und kritische Philosophie im Werke Friedrich von Hardenbergs. Tübingen 1982, S. 132f.: „Die Einbildungskraft ‚schwebt‘ nicht allein zwischen Entgegengesetzten, sondern sie schafft Entgegensetzungen, sie ist ursprünglich schöpferisch, was sie weder bei Hemsterhuis, noch bei Kant, noch bei Fichte war. [...] Hardenbergs ‚ordo inversus‘ als Ideal eines harmonischen Wechsels von Idealismus und Realismus setzt somit eine fundamentale Verschiebung im Zusammenspiel der Gemütsvermögen voraus und erfordert eine gänzliche Neufassung der tradierten, wie selbstverständlich gebrauchten Termini Fichtes und Kants.“

<sup>71</sup> Novalis erkennt in Kants Philosophie die Leistung, ein Bewußtsein davon geschaffen zu haben, daß es auch noch eine *außersinnliche*, mithin die Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntnis überschreitende Erkenntnis gibt. „Begriff von Sinn. Nach Kant bezieht sich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft auf die Formen der äußern Sinnlichkeit - Welche Wissenschaft bezieht sich denn auf die Formen der innern Sinnlichkeit? Giebt es noch eine *außersinnliche* Erkenntniß? Ist noch ein anderer Weg offen, aus sich selbst herauszugehen und zu andern Weisen zu gelangen, oder von ihnen afficirt zu werden?“ (II, 390 = Nr. 46). Novalis exzentrische Deutung von Kants kopernikanischer Wende in der Philosophie anerkennt gerade die Freisetzung der Einbildungskraft als entscheidende Leistung der kritischen Transzendentalphilosophie: „D[ie] Phil[osophie] macht alles *los* - relativirt das Universum - Sie hebt wie das Copernikanische System die *festen* Punkte auf - und macht aus dem Ruhenden ein Schwebendes“ (Novalis III, 378 = Nr. 622).

<sup>72</sup> Novalis II, 266 (= Nr. 555). Die *Flamme* ist Symbol für die Vermittlungsinstanz, mit der Novalis in seinen Fichte-Studien die paradoxe Funktion der Einbildungskraft, nämlich sowohl vernichtend als auch erzeugend zu sein, beschreibt: „Der Act des sich selbst Überspringens ist überall der höchste - der Ursprung - die *Genesis des Lebens*. So ist die Flamme nichts als ein solcher Act“ (II, 556 = Nr. 134); vgl. auch: „Die Flamme verbindet das Getrennte und trennt das Verbundene. [...] Das allg[emeine] Scheidungsmittel ist auch das allg[emeine] Verbindungsmittel“ (III, 85, Physicalische Fragmente).

Für dieses Verständnis von poetischer Reflexion ist festzuhalten, daß sie im Unterschied zu Schelling nicht mehr in Relation zu einem Absoluten gedeutet wird, das sich in ihr manifestiert, mithin nicht mehr als Objektivierung einer intellektuellen Anschauung. Im Gegenteil: Gerade das „freywillige Entsagen des Absoluten“ ist der Grund der Möglichkeit dieser „unendliche[n] freye[n] Thätigkeit“ der poetischen Reflexion (der „Lichtpunct des Schwebens“) und diese sodann: „das Einzige mögliche Absolute, das uns gegeben werden kann“. <sup>73</sup> Das Absolute, das sich für Schelling am Ende seines Systems in der Kunst *offenbart* und dadurch gerade in seiner unverfügbaren Verbindlichkeit offenkundig wird, wird bei Novalis nur als „*regulative Idee*“ <sup>74</sup> noch festgehalten, wird also zu einer Fiktion unseres Bewußtseins, die für sich genommen keine Rückschlüsse mehr zuläßt, ob es das Absolute gibt oder nicht. <sup>75</sup> „Wir *suchen* überall das Unbedingte, und

---

<sup>73</sup> Novalis II, 269f. (= Nr. 566).

<sup>74</sup> Novalis II, 254 (= Nr. 472).

<sup>75</sup> Daß der Status des Absoluten zu einer *regulativen Idee* bzw. einem *absoluten Postulat* transformiert werden müsse, liegt für Novalis gerade in der völligen Unzulänglichkeit eines selbstreflexiven Wissens begründet, das Absolute zu denken bzw. handelnd zu erreichen. Die entscheidende Stelle bei Novalis lautet: „Durch das freywillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendlich freye Thätigkeit in uns - das Einzige mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebne Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen. Dies ließe sich ein absolutes Postulat nennen“ (II, 269f., Nr. 566). Hinsichtlich des Fichteschen Ansatzes betont Novalis schon früh, nämlich in seinen Fichte-Studien (1795), daß sein Ausgangspunkt nicht mehr das Absolute sei, sondern der „Mittelpunkt“ (II, 113), d.h. der Punkt des „Brechens“ (II, 108), wo das Streben des Ich sich mit dem Gegenstreben des Nicht-Ich kreuzt. „Fichte ist den analytischen Gang nach einem synthetischen Princip gegangen. Ich gehe den synthetischen und analytischen Weg zugleich - Ich betrachte jeden vor- und rückwärts“ (II, 126). Der Bruch mit Fichtes transzendentalphilosophischem Ansatz wird insbesondere darin deutlich, daß es Novalis in dem Versuch, den analytischen und synthetischen Weg *zugleich* zu gehen, um eine *Wechselwirkung* zwischen Ich und Nicht-Ich gehen muß (um eine Wechselwirkung von „Seele und Körper“ (II, 272 = Nr. 568)), die nicht mehr der Fichteschen Aneignungslogik, d.h. der Überführung alles Nicht-Ich ins Ich, gehorcht, sondern als Ausgriff auf das *Ganze* hin angelegt ist, dessen Prinzip sodann „schlechterdings Nichts Gegebenes, sondern ein Frey Gemachtes, ein *Erdichtetes*,

*finden* immer nur Dinge“,<sup>76</sup> sagt Novalis zu dem bruchstückhaften Charakter unserer Erkenntnis, deren *prinzipiell* offene, alle Systematik durchbrechende Form sodann im romantischen Fragment und in der romantischen Ironie reflektiert wird.

Entscheidend an dieser Transformation ist, daß damit die (nicht reflexive) Selbstversicherung eines „uns gegebenen“<sup>77</sup> Absoluten oder „Urseyns“<sup>78</sup> ins Spiel kommt und schon unter den Bedingungen reflexiver Selbstversicherung stattfinden kann und sich hier aus einem „Gesehn“<sup>79</sup> zwischen den Polen der Reflexion ergibt, das sich in der Form des (reinen) *Gefühls* mitteilt. Für Novalis ist das reine Gefühl der Nachfolgebegriff der Fichteschen intellektuellen Anschauung.<sup>80</sup> An ihm macht er deutlich, wie die Vorstellung eines Absoluten (als eines *negativen Geists*<sup>81</sup>) sich gerade unter den Bedingungen des Verlusts des Absoluten

---

*Erdachtes*, seyn [muß], um ein allgemeines metaphysisches System zu begründen“ (II, 273 = Nr. 568). Vgl. in diesem Zusammenhang Jurij Striedter: Die Fragmente des Novalis als „Präfigurationen“ seiner Dichtung. München 1985, insbes. S. 49ff.

<sup>76</sup> Novalis II, 412 (= Nr. 1).

<sup>77</sup> Novalis II, 270 (= Nr. 566).

<sup>78</sup> Novalis II, 142 (= Nr. 63).

<sup>79</sup> Novalis II, 116 (= Nr. 19).

<sup>80</sup> Wie Schelling analysiert auch Novalis in seinen Fichte-Studien vom Standpunkt eines bloß postulierten Absoluten aus an Fichte: Wissenschaftslehre eine Regreß-Struktur, die an dem Primat der praktischen Philosophie vielmehr das Scheitern einer (ontologischen) Grundlegung, statt dessen Vollzug exemplifiziert: Sie sei an sich kein Streben nach dem Denken eines Grundes, sondern ihr liege nur „ein Streben nach dem Denken eines Grundes zum Grunde“ (II, 269, Nr. 566), da „jeder Zustand, jede Thatandlung [...] eine andre voraus[setzt]“ (II, 254, Nr. 472). Fichtes Wissenschaftslehre sei daher letztlich nur ein „Denkerzeugungsproceß“ (III, 477, Nr. 1147) oder eine „Aufforderung zur Selbstthätigkeit“ (II, 271, Nr. 567), bei der das prävenierende Bewußtsein des Wissenschaftslehrers schon vorausgesetzt sei. Dagegen stellt Novalis seine Konzeption einer *intellectualen* Anschauung, die im reinen Gefühl „das uns gegebne Absolute [...] nur negativ erkennen“ (II, 270) läßt: „Das Gefühl giebt nun der Reflexion zu seinem Contingente den Stoff der intellectualen Anschauung. So wie das Gefühl der Reflexion in Aufstellung seiner ersten Formen behülflich seyn mußte, so muß die Reflexion, um *etwas* für sie zu bearbeiten mögliches zu haben mitwirken - und so entsteht die intellectuale Anschauung. Diese wird nun der Stoff der Philosophie in der Reflexion“ (II, 116, Nr. 19).

<sup>81</sup> Novalis II, 273 (= Nr. 568).

aufbaut. Im Gefühl offenbart sich inmitten des Gegensatzes das lichtende Prinzip, aber - als *Verlusterfahrung*, als innere Nachtwelt, die zwar noch von der Wehmut um den Verlust der äußeren Tageswelt begleitet ist,<sup>82</sup> aber schon das ganz andere der Reflexion ahnen läßt. Die Nacht ist hier nicht einfach mehr der Gegensatz zum Tag, sondern der entgegenkommende Tag der Nacht, welcher sich im Sehen noch verbirgt, im Gefühl für das Sein selbst aber ankündigt. Gerade die „Wahrheit, daß alles durch Reflexion Dargestellte nach den Regeln der Reflexion dargestellt ist und von diesen abstrahiert werden muß um das Entgegengesetzte zu entdecken“,<sup>83</sup> wird in der Form des Gefühls präsent gehalten. Es ist ein Vorwissen davon, daß die poetische Wirklichkeit sich lediglich einer Neuformierung der profanen Wirklichkeit verdankt und diese Neuformierung ohne Rückhalt eines instantan gegebenen Absoluten auskommt. Novalis macht dies in seinen Fichte-Studien dadurch deutlich, daß er das Wesen des Gegensatzes als *doppelte* Reflexion, als Widerspiel *zweier* Reflexe, deutet, die sich *ohne ein Drittes* aneinander relativieren:

Der Gegenstand wird vom Gegensatze - d[er] Gegensatz v[om] Gegenstande bestimmt. Beyde sind allein Unbestimmt. [...] Unbestimmt enthält im Grunde, eine Bestimmung durch den bloßen Begriff Bestimmung - es drückt das nicht aus, was es ausdrücken soll. [...] Für uns *nur* giebt es eine Negation, ein Unbestimmtes, ein Unbedingtes etc. Es ist nur Schein - Gegenständlichkeit des Gegensatzes, Gegensatzheit ([Gegens]ätzlichkeit) des Gegenstandes.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Heinz Ritter deutet in seiner Studie (Heinz Ritter: Novalis' Hymnen an die Nacht. Heidelberg 1930) die Nachtbegeisterung in den ersten drei Hymnen als Steigerung: „In einer Wiederholung gleicher Fragestellung zeigt sich an dieser Stelle der Zusammenhang mehrerer Hymnen: Im Gegensatz zu der Frage: Sollte das Licht nie wieder kommen? fragt dann später nach tieferer Erkenntnis der Nacht der Anfang der zweiten Hymne „Muß immer der Morgen wie der kommen?“ Und die vierte Hymne antwortet nach dem Erlebnis, das die 3. Hymne schildert, in überschauendem Vorblick: „Nun weiß ich, wenn der letzte Morgen sein wird!“ (S. 100). Insgesamt deutet Ritter diesen Zusammenhang der Hymnen als „eine Darstellung des Einweges des Menschen und der Menschheit in das unendliche Reich übersinnlichen Lebens“ (S. 190).

<sup>83</sup> Novalis II, 116 (= Nr. 19).

<sup>84</sup> Novalis II, 198 (= Nr. 280).

Nur im Gegensetzen der Reflexion („ausgeschlossen vom wirklichen Gegenstande - ist das Wesen des Gegensatzes“<sup>85</sup>) kann das *Gefühl* als Präsenz des unbestimmten Seins entspringen - als dasjenige, von dem im Unterschied zum Resultat der Reflexion nur noch gesagt werden kann: „Nichts ist mehr übrig, als was nie Gegenstand werden kann“.<sup>86</sup> Das Gefühl repräsentiert damit nicht ein der Reflexion präponiertes Nicht-Wissen (als solches hatte Fichte es als ein *Sehnen* gedeutet: „Das Ich fühlt in sich ein Sehnen; es fühlt sich bedürftig...“<sup>87</sup>), sondern es ist geradezu das Nichtwissen der Reflexion um sich selbst und nur insofern ein Sinn für Unendliches. Es im positiven Sinne als Wahrnehmung des All-Einen zu verstehen, hieße dem Zirkelschluß zu verfallen, lediglich „Nichtreflexion durch Reflexion dar[zustellen“.<sup>88</sup> *Sehnsucht* ist für Novalis wie die *Todesfurcht* eine der „interessantesten Täuschungen“: Zwar sind sie Ausdruck eines Bedürfnisses, das „durch Entzweyung - fremden Einfluß - Verletzung“ entsteht, aber dieses Bedürfnis wird nicht von außen gestillt, sondern ist „ein sich selbst auflösendes Problem“: „Es muß sich selbst wieder ausgleichen. Die Selbstauflösung des Triebes - diese Selbstverbrennung der Illusion - des illusorischen Problems ist eben das Wollüstige der Befriedigung des Triebes“.<sup>89</sup> Damit ist auch gesagt, daß die Sehnsucht nach einer verlorengegangenen Einheit (des Seins), die sich im reinen Gefühl zu konkretisieren scheint, doch immer nur den Täuschungszusammenhang der Reflexion als einen Mangel an Sein restituiert („der Geist des Gefühls ist da her-

---

<sup>85</sup> Novalis II, 200 (= Nr. 283).

<sup>86</sup> Novalis II, 203 (= Nr. 284).

<sup>87</sup> J. G. Fichte: Grundlage der Wissenschaftslehre, zitiert nach der 2. Aufl. von 1802, S. 309.

<sup>88</sup> Novalis II, 122 (= Nr. 25).

<sup>89</sup> Novalis II, 562f. (= Nr. 187). Im Kontext solcher Überlegungen sind Äußerungen Novalis' zu verstehen, wie: „Wer das Leben anders, als *eine sich selbst vernichtende Illusion*, ansieht, ist noch selbst im Leben befangen. / Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn“ (II, 563 = Nr. 187). Oder: Es steht „bey uns“, „das Leben wie eine schöne, genialische Täuschung, wie ein herrliches Schauspiel zu betrachten, daß wir schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit seyn können, und daß gerade die alte Klage, daß alles vergänglich sey, der Fröhlichste aller Gedanken werden kann, und soll“ (II, 667 = Nr.4).

aus<sup>90</sup>). Novalis bestimmt damit einerseits das Gefühl als Gegenpol zur Reflexion, läßt es andererseits aber nicht als einen vorreflexiven Begriff gelten, sondern vielmehr der Reflexion entspringen. Es ist eben auch der Stachel, der die Reflexion immer wieder aufs Neue antreibt („im Unterbrechen liegt der Begriff des Fortsetzens, der Thätigkeit“<sup>91</sup>).

Daß das Gefühl wesentlich ein Nicht-Wissen ist, das sich nicht an sich, sondern „nur in der Reflexion betrachten“<sup>92</sup> läßt, macht die 4. *Hymne an die Nacht* deutlich: Es ist das „Treiben der Welt“, „wo das Licht in ewiger Unruhe hauset“<sup>93</sup> und alles gespannte, drängende und süchtiges Streben ist, das den Abstieg in die Nacht und die Sehnsucht nach „den unendlichen Augen, die die Nacht in uns [ge]öffnet“, <sup>94</sup> motiviert. Gerade diese Sehnsucht nach der Nacht entstammt aber noch der Projektion aus einer verkehrten Welt. Denn jeder einfache Überstieg aus der Sphäre des reflexiven in ein absolutes Licht (einen Überstieg, den Fichte mit der intellektuellen Anschauung zu fassen sucht), muß für Novalis allein schon daran scheitern, daß die Einheit des reflexiven Selbstbezugs herzustellen von vornherein einem Verblendungszusammenhang entstammt, der dem Vorgang der Reflexion selbst entspringt.

Eigentlich haben wir hier nur das Bedürfnis des Transcendentalen gefühlt - und haben der hinter uns sich erstreckenden Pyramide Bild in verkehrter Richtung gezeichnet - nothwendige Täuschung des Objects, das sich selbst findet. <sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Novalis II, 114 (= Nr. 15).

<sup>91</sup> Im 3. Absatz der 1. Hymne spielt Novalis auf den Umstand, daß die Entfremdung die *wirkliche* Einheit des Grundes stiftet, mit der Bemerkung an: „Hast auch du ein Gefallen an uns dunkle Nacht? Was hältst du unter deinem Mantel, das mir unsichtbar kräftig an die Seele geht? Köstlicher Balsam träuft aus deiner Hand, aus dem Bündel Mohn. Die schweren Flügel des Gemüths hebst du empor“ (I, 131 = 1. Hymne).

<sup>92</sup> Novalis II, 114 (= Nr. 15).

<sup>93</sup> Novalis I, 137 (= 4. Hymne).

<sup>94</sup> Novalis I, 133 (= 2. Hymne).

<sup>95</sup> Novalis II, 135f. (= Nr. 46).

Von der Position des getäuschten Blicks in der anfänglichen Reflexion *muß* jede Überschreitung auf ein transzendentes Sein (jedes Ich, das „auf - hören will mittelbares Ich zu seyn und insofern sich selbst wider strebt“<sup>96</sup>) die Prinzipalität einer absoluten Identität behaupten. Kehrt man diese Reflexion jedoch in einer zweiten um (denn im Widerspiel zweier Reflexe dreht „der relative Gesichtspunct [...] immer die Sache um“<sup>97</sup>), so ist dieses Schreiten „*eigentlich* gerade ein umgekehrtes Schreiten“,<sup>98</sup> und die Notwendigkeit, eine absolute Identität vor auszusetzen, ist als ein verkehrter Begründungsanspruch entlarvt, der einzig und allein seinen Ursprung in der Reflexion selbst hat, mithin Transzendentalität nur vortäuscht.<sup>99</sup> „Die Identität ist ein *subalterner* Begriff - das Gesetztseyn überhaupt kann nicht identisch seyn - Es ist alles oder eigentlich nichts“.<sup>100</sup> Im Gefühl ist Identität nur als Ohnmacht“ oder „Abhängigkeit vom Unwillkührlichen“<sup>101</sup> wirksam, mithin als ein Nicht-Wissen der Reflexion. Und in diesem verkehrenden, eigentlich nur das Scheitern der Reflexion vordringenden Sinne fordert Novalis: „Alles Absolute muß aus der Welt hinaus ostraciren. In der Welt muß man mit der Welt leben“.<sup>102</sup>

Andererseits würde ohne dieses *Gefühl* von Transzendenz, wie es sich völlig immanent<sup>103</sup> in der Reflexion als Verlufterfahrung offenbart - ohne dieses ‚Wissen‘, daß Reflexion nicht alles ist - sich wiederum auch jeder Begriff von Endlichkeit auflösen. Eine Reflexion, die nicht im Gefühl das andere ihrer selbst suchen würde, wäre im Sinne schlechter Unendlichkeit ohne jeden Halt.

---

<sup>96</sup> Novalis II, 127 (= Nr. 32).

<sup>97</sup> Novalis II, 122 (= Nr. 25).

<sup>98</sup> Novalis II, 115 (= Nr. 17).

<sup>99</sup> „Ist alle Philosophie nicht blos zum Gebrauch oder Behuf der Reflexion möglich? Deshalb muß sie dogmatisch seyn und transscendent *scheinen*“ (II, 107 = Nr. 3).

<sup>100</sup> Novalis II, 187 (= Nr. 247).

<sup>101</sup> Novalis II, 259 (= Nr. 508).

<sup>102</sup> Novalis II, 395 (= Nr. 55).

<sup>103</sup> „Transzendenz und Immanenz ist eins, nur umgekehrt“ (Novalis II, 158 = Nr. 155).

Du verflögst in dir selbst - in endlosen Raum zergingst du, wenn sie [die Nacht] dich nicht hielte, dich nicht bände, daß du warm würdest und flam mend die Welt zeugtest.<sup>104</sup>

Gerade in der Sphäre des gebrochenen Lichts entsteht die Nö tigung, dem erscheinenden Gegenstand einen Gegensatz voranzustellen, ihn damit wi eder zu vergegenständlichen und so fort.<sup>105</sup> Allein in dieser ewigen Unruhe können wir sehen. Doch ist diese „*Hin* und *her* Direktion der Reflexion“<sup>106</sup> - das „Verbrennen“<sup>107</sup> des Lichts, wie Novalis in Hinblick auf die Zeitlichkeit dieses Prozesses<sup>108</sup> in seinen *Fragmenten* formuliert - nur auf Grund einer unverfügbaren Voraussetzung möglich, deren Funktion darin besteht, dem Gegensatz derart Fundament zu sein, daß er sich *nicht* mit ihm identifizieren kann. Nur der „unwandel bare[n] Glaube[n] an den Himmel der Nacht und sein Licht“<sup>109</sup> kann hier helfen. „Wesen ist schlechthin nicht erkennbar. [...] Das Wesen läßt sich nur negativ be stimmen. Es ist das, was keine Eigenschaft ist [...]. Seine Bestimmung ist positiver Mangel aller Bestimmung“.<sup>110</sup> Das Vorwärtsstreben im Wissen der Reflexion und das Zurücksinken in das Vernehmen des Gefühls sind Äußerlichkeit und Innerlichkeit eines auch im Status der Negation nicht -hinwegdenkbaren Absoluten. Sie sind Pole einer Rotationsbewegung von „Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“, wie Friedrich Schlegel analog formuliert, die sich

---

<sup>104</sup> Novalis I, 139 (= 4. Hymne).

<sup>105</sup> So schreibt Novalis in seinen Fichte-Studien zu diesem Regreß: „Der Gegenstand setzt einen Gegensatz voraus. Der Gegensatz kann aber nur als Gegenstand in die Reflexion kommen. Jeder Gegensatz setzt also, insofern er Gegenstand wird, i.e. insofern man auf ihn reflectirt, wieder einen Gegensatz voraus und so fort. Das Unbestimmte ist also das Substrat des Gegensatzes, oder vielmehr seine logische Möglichkeit oder Sphäre“ (II, 196 = Nr. 278).

<sup>106</sup> Novalis II, 117 (= Nr. 19).

<sup>107</sup> Novalis III, 273 (= Nr. 184).

<sup>108</sup> Vgl. dazu Manfred Frank: *Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik - Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*. München 1972, S. 163ff.

<sup>109</sup> Novalis I, 135 (= Nr. 3. Hymne).

<sup>110</sup> Novalis II, 238f. (= Nr. 438).

aneinander stabilisieren und den paradoxen<sup>111</sup> Vorgang unterhalten, daß die Lebensflamme<sup>112</sup> eigentlich erst dort entstehen kann, wo das bloße Licht der Aufklärung sich selbst verzehrt hat.<sup>113</sup>

Wie weit *Gefühl* und *Reflexion* gerade in dieser Wechselbewegung auf ein Absolutes verweisen, zeigt Novalis in ihrer Bezogenheit als *ordo inversus* auf. Sobald die Reflexion - selbst „Äußerung des Nicht-seyns“<sup>114</sup> - sich darstellt als Wahrheit, flieht das Unbedingte. Diese Fluchtbewegung aber ist konstitutiv für das ganz Andere der Reflexion, das Gefühl. „Reflexion wird hier, was Gefühl ist - Gefühl, was Reflexion ist - sie tauschen ihre Rollen“.<sup>115</sup> Diese Verkehrung der Reflexion ins reine Gefühl ist ein Täuschungszusammenhang, den Novalis als „natürlich“ bezeichnet, da er der Reflexion selbst entspringt.

Auf der anderen Seite ist das reine Gefühl ein Vernehmen, das sich nur von Seiten der Reflexion als Nicht-Wissen erweist, da die Rücknahme im Gefühl von der Reflexion als ein Streben des Unbeschränkten ins Beschränkte, d.h. als ein reflektiertes Gefühl zu sammengesetzt wird. Es muß dem Bewußtsein „*scheinen*, als gieng es vom Beschränkten zum Unbeschränkten, weil das Bewußtseyn von sich, als dem Beschränkten ausgehn muß - und dies geschieht durchs Gefühl - ohnerachtet das Gefühl, *abstrakt*

---

<sup>111</sup> „Sollte das höchste Princip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz seyn, der schlechterdings keinen Frieden ließe - der immer anzöge, und abstieße - immer von neuen unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsre Thätigkeit unaufhörlich rege machte - ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden?“ (II, 523f. = Nr. 9).

<sup>112</sup> Novalis III, 259 (= Nr. 100).

<sup>113</sup> Im Klingsohr-Märchen in: Heinrich von Ofterdingen (1800) ist dies allegorisch in dem paradoxen Vorgang dargestellt, daß mit dem Flammentod der Mutter auch die Sonne verödet. Der Schreiber - Allegorie für den „petrifizierenden und petrifizierten Verstand“ - richtet die Mutter - Allegorie für das Herz als Zentrum des Gefühls - auf dem Scheiterhaufen hin, dessen Flammen jedoch zum Entsetzen des Schreibers das Licht der Sonne und damit auch seine Existenz verzehren. Doch mit dieser Selbstvernichtung tritt eine Verwandlung ein: Je fahler die Sonne war, desto glänzender ist die Flamme, die nun nach Norden in das Reich Arkturs wandert.

<sup>114</sup> Novalis II, 146 (= Nr. 83).

<sup>115</sup> Novalis II, 127 (= Nr. 33).

genommen, ein Schreiten des Unbeschränkten zum Beschränkten ist“. Auch diese „umgekehrte Erscheinung ist natürlich“. <sup>116</sup>

Gerade die Notwendigkeit dieses Widerstreits, mithin die Notwendigkeit, daß beide Pole im Streit „sich mit und in sich selbst“ <sup>117</sup>täuschen (also keiner „hiebey den Einfluß des Anderen, durch das Identische“ bemerkt), berechtigen Novalis zu sagen:

Gefühl und Reflexion sind in der Urhandlung Eins. Hier entsteht ein Urbedürfnis Entgegenzusetzen. Ein Gefühl der Reflexion, eine Reflexion des Gefühls. Beyde Triebe wirken in Eins. Über sich hinaus können sie nichts setzen. [...] Es wird eine Reflexion in sich selbst - Eine Befriedigung dieses Bedürfnisses in sich selbst - Eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst *scheinbar Mittelbar*. Dies ist die intellektuelle Anschauung. <sup>118</sup>

Novalis' *ordo-inversus*-Begriff zu unterstellen, ohne Grundlegung eines absoluten Ich auskommen zu können, hieße, nachgerade einer Täuschung zu verfallen, die als Moment des Widerstreits in der absoluten Urhandlung schon enthalten ist, nämlich der „nothwendigen Täuschung des mittelbaren Ich allein - das aufhören will mittelbares Ich zu seyn und in sofern sich selbst widerstrebt“. <sup>119</sup>

Aus der Sphäre der Reflexion läßt sich das Wesen des absoluten Lichts nur negativ bestimmen. Gerade darin kommen Novalis wie auch Friedrich Schlegel überein, daß die „Nichterkenbarkeit des Absoluten [...] eine identische Trivialität“ <sup>120</sup>(Schlegel) ist und jeder Versuch es zu begreifen, der paradoxen Aufforderung gleichkommt: „Greift doch eine Handvoll Finsterniß“ <sup>121</sup>(Novalis). Dennoch aber muß die Vernunft gerade in dieser negativen Erkenntnis als „das Vermögen <sub>[,]</sub> einen solchen absoluten Gegenstand zu setzen und festzuhalten“, interpretiert werden, und damit unwe-

---

<sup>116</sup> Novalis II, 114 (= Nr. 17).

<sup>117</sup> Novalis II, 126 (= Nr. 32).

<sup>118</sup> Novalis II, 119 (= Nr. 22).

<sup>119</sup> Novalis II, 127 (= Nr. 32).

<sup>120</sup> Friedrich Schlegel 18, 511 (= Nr. 64).

<sup>121</sup> Novalis II, 106 (= Nr. 3).

gerlich an einem absoluten Gegenstand als „abso lute[m] Postulat“<sup>122</sup> festhalten. Daß „*das reine Auge abs[olut] nichts [sieht]* - so wie auch d[as] abs[olute] Licht nicht gesehen wird“<sup>123</sup> - bezeugt somit gerade die Reflexion in ihrem ständigen Mißlingen, des Absoluten habhaft zu werden;<sup>124</sup> sie gibt dadurch zugleich einen Hinweis darauf, daß sie selbst ihren Wechsel einer systematischen Eingebundenheit verdankt,<sup>125</sup> die sie mit dem reinen

---

<sup>122</sup> Novalis II, 270 (= Nr. 566).

<sup>123</sup> Novalis III, 96 (= Physicalische Fragmente).

In diesem Sinne deutet Herbert Uerlings (Herbert Uerlings: Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung. Stuttgart 1991) die transzendente Funktion der Kunst bei Novalis im Unterschied zum Weimarer Kunstbegriff als „narrative Konstruktion eines transzendenten Bezugspunktes“: „Sinn und Funktion von ‚Transzendenz‘ haben sich also in der Frühromantik grundlegend verschoben. Transzendenz, ‚Überstieg‘, beständiges Übersteigen der jeweils erreichten Position, gibt es nur als Lebensform, Denkform und Theorieform. Kurzum überall da, wo es um Prozesse der Bedeutungsbildung geht. Das ist in geschlossenen religiösen Weltbildern genauso, aber dort meint ‚Transzendenz‘ einen subjektunabhängigen jenseitigen Bezugspunkt, der die Eindeutigkeit von Bedeutungen sichert, von dem aus sich gut und böse unterscheiden lassen etc. ‚Transzendenz‘ im frühromantischen Konzept meint die Situation, die entsteht, wenn an dem ‚Übersteigen‘ festgehalten wird, aber nicht mehr an dem dahinter liegenden festen Bezugspunkt. Das Resultat ist eine vollständige Offenheit; nach Friedrich Schlegel: ‚Romantische Ironie‘“ (S. 317f.).

Daß das ständige Mißlingen der Reflexion sich selbst noch der Eingebundenheit in ein transrelatives Sein - einer „Systemlosigkeit, in ein System gebracht“ (II, 289) - verdankt, drückt sich für Novalis gerade in der Spiegelverkehrtheit des Bewußtseins aus: „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*“ (Novalis II, 128 = Nr. 36). Manfred Frank hat gegenüber Vertretern des Dekonstruktivismus, die den frühromantischen Universalitätsanspruch der Poesie als Theologie- bzw. Religionssurrogat interpretieren, schon früh darauf hingewiesen, daß sich für Novalis ein grenzenloses Relationssystem, das nur aus zwei (unbedingten) Relata bestünde, ohne in ein übergreifendes Sein eingebunden zu sein, selbst zerstören muß. Die Relata müßten sich dann wechselseitig vernichten, da alles bloßer Reflex wäre. Es könnte kein Teil dem anderen widersprechen, wenn es sich nicht einer systematischen Eingebundenheit verdanken würde. „So ist der Widerspruch zwischen Aussagen über dasjenige, ‚was die Welt im Innersten zusammenhält‘, schon vorprogrammiert. Dem Absoluten selbst hält man unter solchen Umständen am ehesten da -

Gefühl *teilt*. „Der Mensch fühlt die Grenze<sub>1</sub>, die alles für ihn, ihn selbst, umschließt, *die erste* Handlung; er muß sie glauben, so gewiß er alles andere weiß“. <sup>126</sup>Und in diesem Sinne stellt die zweite Hymne noch ganz in dem Bewußtsein dieser Unzugänglichkeit den Anbruch der Nacht in Frage:

Muß immer der Morgen wiederkommen? Endet nie des Irdischen Gewalt? Unselige Geschäftigkeit verzehrt den himmlischen Anflug der Nacht. Wird nie der Liebe geheimes Opfer ewig brennen? Zugemessen ward dem Lichte seine Zeit; aber zeitlos und raumlos ist der Nacht Herrschaft. [...] Nur die Thoren verkennen dich und wissen von keinem Schläfe, als dem Schatten, den du in je ner Dämmerung der wahren Nacht mitleidig auf uns wirfst. Sie fühlen dich nicht in der goldenen Flut der Trauben - in des Mandelbaums Wunderöl, und dem braunen Safte des Mohns. <sup>127</sup>

Der Hinabstieg vom Lichtreich des Tages ins Reich der Sonne der Nacht ist zunächst vom Verlust aller Formen begleitet, die noch in irgendeiner Weise die Dinge der Außenwelt zum Gegenstand und Anlaß haben. „Fernab liegt die Welt - in eine tiefe Gruft versenkt - wüst und einsam ist ihre Stelle“, heißt es in der 1. Hymne (I, 133). Gerade das Licht des Tages macht blind für die „liebliche Sonne der Nacht“ (ebd.), indem es ihr Licht bricht und abwendet. Dieses Nichts, das niemand ohne *Mittler*<sup>128</sup> durchwandert, ist für Novalis - und darin ist er überraschend modern - radikale Dissoziierung und Sinnlosigkeit. Es ist durch die paradoxe Anforderung gekennzeichnet, die schon den *ordo-inversus* von Gefühl und Reflexion

---

durch die Treue, daß man gegen jede einseitige Aussage übers Absolute Ironie übt, d.h.: die Widersprechenden gegeneinander sich aufheben läßt. Das führt dann nicht mehr - wie beim Schelling der Identitätsphilosophie oder wie bei Hegel - zu einer positiven Option für die alleinige und wahre Weltdeutungsformel“ (Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen. Frankfurt am Main 1989, S. 244f.). Vgl. zur These von der Mundanisierung des Absoluten etwa Jochen Hörisch: Dichtung als Eucharistie. Zum Motiv ‚Brot und Wein‘ bei Hölderlin. In: Invaliden des Apoll. Motive und Mythen des Dichterleids. Hg. v. Herbert Anton, München 1982, S. 52-77.

<sup>126</sup> Novalis II, 107 (= Nr. 3).

<sup>127</sup> Novalis I, 133 (= 2. Hymne).

<sup>128</sup> Vgl. Novalis II, 441 (= Nr. 74).

ausmache: das grundsätzliche Alternieren ihrer Seiten, das nun aber in seiner ganzen Haltlosigkeit durchschaut wird. Dieser radikalen Negativität müssen wir uns nach Novalis aussetzen, um den Hiatus der Reflexion in sich umzuwenden.

Und so tauschen Tag und Nacht ihre Rollen in dem Moment, wo die Hingabe an die Nacht die Ordnung des Tages invertiert,

und mit einemmale riß das Band der Geburt - des Lichtes Fessel. Hin floh die irdische Herrlichkeit und meine Trauer mit ihr - zusammen floß die Wehmut in eine neue, unergründliche Welt - du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels kamst über mich - die Gegend hob sich sacht empor; über der Gegend schwebte mein entbundner, neugeborner Geist.<sup>129</sup>

Die existentielle Krise, die Novalis bei sich nach dem Tod Sophies aufzeichnet (in der 3. Hymne wird sie ausdrücklich thematisiert), spricht ebenfalls von einer solchen *inneren Geburt* in Metaphern des Lichts. Der Durchbruch zum Übersinnlichen ist zu nächst Abschied und Trauer: „Es ist Abend um mich geworden, während ich noch in die Morgenröthe hinein sah“.<sup>130</sup> Doch schon bald folgt dieser „Selbstfremdmachung“ ein anderes Licht: „Die Welt wird immer fremder - die Dinge um mich her immer gleichgültiger. Desto *heller* wird es jetzt *um* mich und *in* mir“.<sup>131</sup> Die Verzweiflung steigert sich hier so sehr, daß sie in ein Schweben der Einbildungskraft übergeht. Die Erfahrung der Negativität im Verlust aller Bindungen an die Welt konvertiert in ein Freisetzen der schöpferischen Tätigkeit der Einbildungskraft, die jedes Festgelegtsein von sich aus negiert.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Novalis I, 135 (= 3. Hymne).

<sup>130</sup> Novalis IV, 206 (= Brief v. 22.3.1797).

<sup>131</sup> Novalis IV, 39 (= Brief v. 22.5.1797).

<sup>132</sup> In Novalis' Umbildung des Kantischen Erhabenheitstheorems, also der Konversion einer objektiven Zweckwidrigkeit in eine subjektive Zweckmäßigkeit, wird die Konversion zu einem Akt *vollständiger* Umwandlung: „Alle Schmerzen müssen ein Maximum haben - kurz alle unangenehme Zustände müßen ihre Bestimmung - ihre Grenzen, ihre Ordnungen haben - unter denselben Gesetzen stehn, als die Zustände der Lust. Der höchste Schmerz kann nur ein Augenblick seyn - thetischen - antithetischen Schmerz. Lust und Unlust stehn im Wechsel“ (II, 292 = Nr. 651). Dagegen

Hier herrscht eine Wahrnehmung *ohne* äußere Sollicitation, ein tönendes Licht, das einen *umgekehrten* Gebrauch der Sinne verlangt. Die verkehrte Richtung „der hinter uns sich erstreckenden Pyramide Bild“ ist umgekehrt und damit zum ersten Male das erreicht, was Novalis mit dem Schweben der Einbildungskraft meint: „Thätiger Sinn des Gefühls. *Poësie*“.<sup>133</sup>

Wie der Mahler mit ganz andern Augen, als der gemeine Mensch die sichtbaren Gegenstände sieht - so erfährt auch der Dichter die Begebenheiten der äußeren und inneren Welt auf eine sehr verschiedene Weise vom gewöhnlichen Menschen. Nirgends aber ist es auffallender, daß es nur der Geist ist, der die Gegenstände, die Veränderungen des Stoffs poetisirt, und daß das Schöne, der Gegenstand der Kunst uns nicht gegeben wird oder in den Erscheinungen schon fertig liegt - als in der Musik. [...] Der Musiker nimmt das Wesen seiner Kunst aus sich - auch nicht der leiseste Verdacht von Nachahmung kann ihn treffen. [...] Er hört heraus. Freylich ist dieser umgekehrte Gebrauch der Sinne den Meisten ein Geheimniß, aber jeder Künstler wird es sich mehr oder minder deutlich bewußt seyn. Fast je der Mensch ist in geringen Grad schon Künstler - Er sieht in der That heraus und nicht herein - Er fühlt heraus und nicht herein.<sup>134</sup>

Diese Verwandlung des hinnehmenden Sehens in ein schauendes ist nicht eine *Einigung*, wie sie in der Mystik als Selbstaufgabe verstanden wird, sondern ein Zustand des Schwebens, der jede Entscheidung im Wechsel der Reflexion suspendiert und den Blick freimacht für die Einsicht, daß „alles Sichtbare [...] am Unsichtbaren [haftet] - das Hörbare am Unhörbaren - das Fühlbare am Unfühlbaren. Vielleicht das Denkbare am Undenkbaren“.<sup>135</sup> Das Genie ist dieses umschaffende, „transsubstantiirende Prin-

---

spitzt Schelling den Widerspruch soweit zu, daß er erst in der äußersten Aufspitzung auf die Möglichkeit einer absoluten Identität verweist: „Nur in dem Maximum des Leidens kann das Princip offenbar werden, in dem *kein* Leiden ist, wie alles überall nur in seinem Entgegengesetzten objektiv wird“ (5, 467 = Philosophie der Kunst)

<sup>133</sup> Novalis II, 575 (= Nr. 226).

<sup>134</sup> Novalis II, 573 f. (= Nr. 226).

<sup>135</sup> Novalis II, 650 (= Nr. 481).

cip“<sup>136</sup>schlechthin; es verwandelt „alles *Unwillkührliche* [...] in ein *Willkührliches*“.<sup>137</sup> Es ist ein „Offenbarungspunct[e]. Divinatorischer Sinn“.<sup>138</sup>

In diesem weiten Dunkel des absoluten Lichts gibt es nur noch ein hörendes Vernehmen, ein *Hinhören auf die Physis*, wie Heraklit sagt (Frag. 112). Das Sehen der Reflexion ist dem Gefühl gewichen. Und „das Element des Gefühls ist ein inneres Licht [...]“ geworden, demgegenüber das Denken „nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Füh[l]en, ein blaßgraues schwaches Leben“<sup>139</sup> ist. Es ist ein gängiger Topos der Romantik, daß der Sänger nur als Blinder singen kann - dort, wo das Ohr die Stimme weckt - und daß er den Fluß des Erzählens mit dem Gewinn des Augenlichts wieder verliert. Entscheidend an diesem Vorgang ist, daß dieser Verlust in der Wahrnehmung für den Standpunkt der Aufklärung einen Gewinn darstellt, den diese gar nicht in den Blick bekommt. Denn der Gewinn des Auges ist für die Aufklärer nur der einer *gezügelter* Phantasie, wohingegen der Ort der romantischen Phantasie die ungestirnte Nacht des Blindgeborenen<sup>140</sup> ist, aber so, als hätte er das Sehen nicht vor - sondern schon hinter sich.

---

<sup>136</sup> Novalis III, 168 (= *Arythmetika Universalis*).

<sup>137</sup> Novalis II, 589 (= Nr. 273).

<sup>138</sup> Novalis II, 575 (= Nr. 228).

<sup>139</sup> Novalis I, 96 (= *Die Lehrlinge zu Sais*).

<sup>140</sup> Und so wandelt Novalis die seit Condillac Furore machende Geschichte vom Blindgeborenen, der sehend wird, ganz im Sinne der romantischen Wahrnehmung um: „Man lehrte den Blindgebohrnen und Sehendgewordenen sein Gefühl sichtlich erkennen - Er vergaß oft die Bedeutung der Symbole des Gefühls - bis sein Auge Fertigkeit erhielt *Figuren des Raumes* und *Farbenbilder*, als *Buchstaben voriger Körpergefühle* anzusehen, sie mit diesen schnell zusammenzuhalten und die Gegenstände um sich zu *lesen*“ (Novalis II, 650 = Nr. 482). Vgl. dagegen Schellings Deutung des Condillac-Erlebnisses im Zusammenhang seiner Schwärmerkritik im 8. Brief von: *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, 1, 326.