Wolfram Hogrebe

Das Zwischenreich
τὸ μεταξύ

KlostermannRoteReihe

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über *https://dnb.dnb.de* abrufbar.

Originalausgabe

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main 2020
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Gedruckt auf Eos Werkdruck von Salzer,
alterungsbeständig ⊗ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.
Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim
Druck und Bindung: docupoint GmbH, Barleben
Printed in Germany
ISSN 1865-7095
ISBN 978-3-465-04525-0

Inhalt

Vorbemerkung 7

Vorwort 9

1. Formfreisetzung 14

2. Das indiskrete Wesen der Welt 29

3. Das philosophische Echo des Indiskreten 43

4. Fraglichkeiten 60

5. Heideggers Bild 68

6. Lessings Weisheit 80

7. Goldsteins Wildnis 89

8. Kants Äther 102

9. In den *slums* des Indiskreten 109

10. Kosellecks Rücksturz ins Bild 120

11. Ein Ausbruchsversuch ins Zwischenreich 130

12. Geburtskanäle der Moderne 140

13. Status coniecturalis 150

14. Abschluß: Esprit de finesse 161

Nachwort 164

Personenregister 169

Vorbemerkung

Dieser Text wurde 2019/20 geschrieben. Wichtig war wieder ein Aufenthalt in Berlin (im Mai/Juni 2019) und zwar als Fellow im neuen Exzellenzcluster der Humboldt-Universität *Active Matter*, geleitet von Wolfgang Schäffner, Horst Bredekamp u. a. Allen Gesprächspartnern dieser Institution bin ich zu Dank verpflichtet. Die nachhaltigsten Eindrücke boten mir in Berlin wieder die Gespräche mit Horst Bredekamp, Jörg Baberowski und Gerd Giesler in den Restaurants *Ganymed* (Schiffbauerdamm) und *Machiavelli* (Albrechtstraße).

Ein gewisses Problem bereitete mir der Titel. Der Ausdruck ›Zwischenreich‹ (the between) wird leider manchmal auch in esoterischen Kreisen verwendet, die mir gänzlich fernliegen. Deshalb habe ich den ursprünglichen Bezug auf Platon durch den griechischen Untertitel (τὸ μεταξύ) signalisiert, wie er prominent in seinem Dialog *Symposion* (202 e, 204 b), gelegentlich bei Aristoteles (z. B. *Phys.* IV, 13, 222 a 18–20 et passim) und später bei Plotin (*Enn.* III, 8) Gestalt gefunden hat.

Schon in *Sein und Zeit* (1927) hatte sich Martin Heidegger über die Benennung von unterschiedlichen ›Reichen‹ mit Recht lustig gemacht.[1] Natürlich gibt es kein erstes (Physisches), zweites (Psychisches) und drittes (Noematisches) Reich, auch keine Welt 1, 2 und 3, wie Popper formulierte. Hierbei handelt es sich also nur um Abkürzungen, um *Kompressionsbegriffe*, um zu signalisieren, wo wir uns im Diskurs gerade befinden. In diesem Sinne gibt es natürlich auch kein apartes ›Zwischenreich‹. Der Ausdruck dient lediglich dazu, den Ort des Verstehens unseres szenischen Existierens zu markieren. Leider ist das schwierig genug, besonders dann, wenn man es dem Leser leicht machen will.

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* 10. Aufl., Tübingen 1963, p. 151: »Sinn ist ein Existenzial des Daseins, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, ›hinter‹ ihm liegt oder als ›Zwischenreich‹ irgendwo schwebt.«

Für die Herstellung des Personenregisters danke ich wieder Dr. Jaroslaw Bledowski.

Düsseldorf, im Mai 2020 Wolfram Hogrebe

Vorwort

Zwei Markierungen, gewöhnlich Punkte, begrenzen einen Zwischenraum, der geometrisch als solcher nur interessiert, wenn es um die Verbindung der kürzesten Verbindung der Markierungen geht, und das ist, wie wir aus der Schule wissen, die Gerade. Zwischenräume sind als solche also geometrisch kein Thema. Das ist lebensweltlich allerdings anders. Zwischenräume sind hier begrenzt durch psychische, soziale, rechtliche, auch expressive ›Eckdaten‹, historisch gewachsen oder verordnet, die Zwischenräume häufig als ungeregelte Spielräume offen lassen, in denen sich Individuen und Gruppen in ihrer Weise ›realisieren‹ können. Hier wird ein ›Miteinander‹ (*sensus communis*, soziale *commitments*, individuelles *Vertrauen*[1]) wichtig, das in reglementierten Bereichen als Qualität nicht vorrangig verlangt wird. In solchen nicht nur musikalischen ›Intervallen‹ als Spielräumen sind wir zuhause. ›Intervallum‹ heißt ja ursprünglich Zwischenraum zwischen zwei Pfählen. Wir sind – etwas übertrieben formuliert – in gewisser Weise die diskret Gepfählten.

Die begriffliche Pointe von Zwischenräumen ist ersichtlich die, daß sie nur gleichsam ›trinitarisch‹ eingeführt werden können. Man braucht zwei Markierungen, um dadurch einen Zwischenraum hervortreten zu lassen. Bricht eine Markierung weg, kollabiert der Zwischenraum.

Bei Zwischenzeiten ist das nicht ganz so klar, aber sie gibt es natürlich auch. Gelegentlich nennt man sie auch ›Fristen‹, die eingehalten sein wollen. Auch hier wird eine Zwischenzeit durch zwei Zeitpunkte begrenzt: ab wann gilt die Frist und bis wann. Für zeitgebundene Expressionen wie insonderheit die Musik gibt es zwar auch Zwischenzeiten, aber sie sind über Takte hinaus nicht terminiert und

1 Darauf hat insbesondere Onora O'Neill mit Nachdruck hingewiesen. Cf. dies., *A Question of Trust*, Cambridge 2002. Obwohl O'Neill von Kant herkommt, hat sie immer auch über ihn hinaus auf diese ethisch relevanten *soft skills* hingewiesen.

haben niemals einen Fristcharakter. Hier spricht man eher von ›Passagen‹, deren Umgrenzung interpretationsabhängig ist.

Wo man auch hinschaut, ›Zwischentliches‹, wie man sagen könnte, findet sich überall. Paul Klees Bild ›Zwitschermaschine‹ von 1922 ist eine, wenn auch nur assonante, aber dennoch unübertroffene Visualisierung des Zwischen.

In diesem Buch will ich Zwischenphänomene gerade in begrifflichen, dennoch auch poetischen, aber meist philosophischen Konzepten aufsuchen, weil dieser Aspekt zwar nicht immer, aber häufig ignoriert, in seiner Bedeutung jedenfalls meist unterschätzt wurde.

Im Folgenden gebe ich eine knappe Übersicht über die Kapitel dieses Buches, weil ihre Verkettung (*concatenation*) von außen, d. h. nur im Blick auf das Inhaltsverzeichnis gesehen, etwas arabesk geartet ist, von innen, d. h. aus dem Text registriert, aber hoffentlich einigermaßen zwingend.

Zu beginnen empfiehlt es sich auch für mich mit Novalis, der wie kein Zweiter in das Zwischenreich eingetaucht ist, um eine Ästimierung des quasi Zufälligen märchenhaft fruchtbar zu machen. Unter dem Titel ›Formfreisetzung‹ (Kap. 1) werde ich einen neuen Blick auf Novalis riskieren, der ihn aus der reaktionären Ecke einer regressiven Romantik herausholt, um seine Option für das ›Notwendigzufällige‹, wie es für das 20. Jahrhundert bestimmend wurde, plausibel zu machen.

Des Weiteren knüpfe ich an den von Gisbert Hasenjaeger eingeführten Sprachgebrauch einer ›diskreten Ontologie‹ an (Kap. 2), um auf dieser Folie die Unentbehrlichkeit einer ›indiskreten Ontologie‹ zu konturieren, wie sie im Rückgriff auf Leibniz und dessen Interpretation durch Heidegger eine überraschende Modernität für den Diskurs unserer Zeit erhält. Dafür wird Paul Nizon als Zeuge aufgerufen, der auf Heideggers Diktum ›das Unumgänliche ist der Unterschied‹ poetisch die Probe gemacht hat.

Was man in einer ›indiskreten Ontologie‹ dringend benötigt, ist eine Einbeziehung des ›Zuständlichen‹, wie sie Heinrich Rickert geleistet hat, wieder, ohne daß ihm das bewußt war, in der Erbschaft von Leibniz (Kap. 3). Die Grenzen seiner sachlich durchaus ertragreichen Konzeption werden im Vergleich zu Cassirer besonders deutlich, auch im Brückenschlag zur rezenten ›Sinnfeldontologie‹ von Markus Gabriel.

Ein für den Bereich des Indiskreten besonders wichtiges Areal ist das des Fraglichen und ineins damit natürlich unsere Attitüde des

Fragens (Kap. 4). Die Interrogativlogik des ausgehenden 20. Jahrhunderts ist der Struktur unserer auch ›erotetisch‹ genannten Begabung nachgegangen, ohne jedoch überzeugende Renditen erwirtschaftet zu haben. Szenisch eingebettete Musterbeispiele erlaubter, ersehnter und verbotener Fragen bis zu Richard Wagner sagen hier mehr aus.

Wenn schon szenische Phänomene einbezogen werden, müssen auch Bilder befragt werden. Von Heidegger ist mir nur ein Rückgriff auf ein Bild bekannt und zwar ausgerechnet im Rahmen seiner Interpretation von Leibniz (Kap. 5), der ihm großes Kopfzerbrechen bereitet hat. Letztlich geht es Heidegger wie Schelling um die Beantwortung der Frage, wie etwas es selbst werden kann. Ausgerechnet Paul Valéry ist hier eine flankierende Stimme, wieder im Gefolge von Leibniz und Schelling.

Eine schwierige Frage ist die nach dem normativen Potential des Zwischenreiches. Um einer Antwort hier näher zu kommen, ist es nützlich, sich Lessing zuzuwenden (Kap. 6). In seinem bekannten Drama *Nathan* demonstriert er, daß Fragen nach der Wahrheit (welches ist die wahre Religion?) im Bereich des Diskreten häufig unentscheidbar sind (welcher Ring ist der echte?). Sein Plädoyer für eine ›sanfte Stimme der Vernunft‹ depotenziert die Rechthaberei von Verstandesmenschen. Im Indiskreten wohnt als normatives Potential die Toleranz und das Vertrauen. Das ist bis heute eine gültige Stimme der Aufklärung.

Ein Problem ist auch die Erfahrungsweite des Indiskreten. Hier gibt es tatsächlich ein spezifisches Genre in der Literatur, das solchen Abschätzungen gewidmet ist. Man nennt es *nature writing* (Kap. 7). Jürgen Goldstein hat als erster Philosoph auf dieses Genre aufmerksam gemacht, das im 19. Jahrhundert in den USA geboren wurde (Thoreau) und bis heute in Verästelungen fortbesteht. Er zeigt, daß es gerade die stimulierende Wahrnehmung der Wildnis ist, die hier entdeckt wurde, weil sie in einer zunehmend ökonomisierten und digitalisierten Welt verloren gegangen ist. Dennoch gibt es hier auch Probleme in einer unterschwelligen Antihumanität. Dieser kann eine Beiziehung von Werken von Botho Strauß und Peter Handke entgegentreten, die sich explizit gegen das ›Denksiechtum‹ der Moderne wenden.

Daß die Abschätzung der Erfahrungsweite des Indiskreten auch schon bei systematischen Köpfen der Philosophie wie bei Kant auftaucht, ist eigentlich erstaunlich (Kap. 8). Seine positive Aufnahme

des Äthers in seiner spätesten Zeit ist ein merkwürdiges Zeugnis für eine ›Apriorisierung des Empirischen‹ (Gerhard Lehmann), die eine große Ähnlichkeit mit dem frühen Schelling aufweist.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gab es eine starke Lobby für eine Exklusivität des Diskreten. Hier war insbesondere Willard Van Orman Quine ein prägender Denker (Kap. 9). Er war ein wirkungsmächtiger Befürworter einer rein extensionalen, also meßtechnisch einlösbaren Begriffsbildung in allen Wissenschaften. Eine historisch vorlaufende gewichtige Stimme gegen diese Verengung war schon Georg Wilhelm Hegel. Er sprach in der Tat einmal wörtlich vom ›Indiskreten‹ im hier gemeinten Sinn, sonst meist vom ›Kontinuierlichen‹, das für ihn das Primäre ist. Dafür ist der Umstand, daß in seiner Logik die Qualität der Quantität vorhergeht, ein Index. So konnte er ohne systematische Probleme sog. ›Verleiblichungsphänomene‹ (*embodied semantics*) schon damals unter dem Titel ›Pathognomie‹ vorstellen.

Das unterirdische Fortwirken einer Registratur des Indiskreten bezeugt auch das Geschichtsdenken in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, paradigmatisch zu studieren im Werk von Reinhart Koselleck (Kap. 10). Nach seinen Bemühungen um eine völlig neue Theorie einer modernen Historik in Auseinandersetzung und Anlehnung zugleich an Carl Schmitt gab er dieses Projekt in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts auf und wandte sich dem zu, was er schon früh ›politische Ikonologie‹ nannte. Er brauchte das Bild, um begrifflich nicht schließbare Risse im Historischen überbrücken zu können.

Tatsächlich gibt es auch zumeist vergessene Ausbruchsversuche in das Zwischenreich. Ein interessantes Beispiel dafür ist der im Ersten Weltkrieg gefallene Philosoph Emil Lask (Kap. 11). Er hatte ein feines Gespür für das Indiskrete, das auch Martin Heidegger beeindruckte. Bei Lask gibt es sogar Ansätze für eine kontemplative Erkenntnistheorie, um der kategorialen Verengung der Erfahrungsbasis wie z. B. bei Hermann Cohen zu entgehen. Wichtig für diesen Ausbruchsversuch sind nicht nur, aber vor allem die Schriften aus seinem Nachlaß.

Wie sich aus indiskreten Milieus Energien für geschichtliche Transformationen entbinden, zeigen Arbeiten von Martin Warnke und Andreas Kablitz (Kap. 12). Warnke zeigt, daß das nicht kodifizierte Rahmenwerk von Bildern schon in der frühen Neuzeit als Orte ungebundener Phantasie eine spätere Konjunktur eben dieser

Phantasie in der Moderne freigesetzt hat. Kablitz weist in seiner Analyse eines Sonetts von Pietro Aretino zu einem Gemälde von Tizian nach, wie hier die Kunst aus ihrem überkommenen mimetischen Verhältnis zur Sache heraustritt. Die Kunst beginnt schon hier nicht das Sichtbare abzubilden, sondern selber, wie es später bei Paul Klee heißt, sichtbar zu machen.

Insgesamt fußt jede Bewegung im Indiskreten auf einer konjekturalen (mutmaßlichen) Basis des Erkennens. Der erste große Theoretiker, der diese bis heute gültige Einsicht prägnant formulierte, war Nicolaus Cusanus (Kap. 13). Allerdings vollstreckt er etwas, was sich schon bei Cicero ankündigte, der nach Art einer historischen Wissenschaftstheorie die Kunst des Wahrsagens (Mantik) auf eine bloß konjekturale Basis zurückschraubte. In diese Erbschaft traten im 20. Jahrhundert auch Aby Warburg und seine Schule ein.

Ein kurzes Abschlußkapitel (Kap. 14) erinnert an Pascals Entdeckung eines *esprit de finesse*. Er war eine gewichtige Stimme für die Thematisierung des Zwischenreichs.

1. Formfreisetzung

Der Text ›Europa‹ (1799) von Friedrich von Hardenberg (Novalis) hat eine turbulente Rezeption gezeitigt. Die Frühromantiker in Jena waren skeptisch, Schelling schrieb eine Satire (*Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens*), Goethe riet davon ab, den Text im *Athenäum* zu veröffentlichen.

Lange diente dieser Text bis in unsere Zeit als Beleg für einen geradezu reaktionären Rückruf auf die heile Welt des Mittelalters. Erst die Germanisten Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl und Wilfried Malsch machten auf andere Einschätzungen aufmerksam,[1] am deutlichsten Marianne Thalmann (1888–1975), eine Wiener Germanistin, die 1933 eine Professur in den USA erhielt.[2] Thalmann war eine glänzende Stilistin. Thomas Mann hat in seinem Roman *Der Zauberberg* (1924) aus ihrer Habilitationsschrift[3] Charakteristika für seine Georg Lukács nachgebildete Romanfigur des Jesuiten Naphta vielfach wörtlich übernommen.[4]

Joachim Ritter nahm Hegel als Gegenstimme zur »romantische[n] Flucht aus der Wirklichkeit« auf.[5] Insbesondere Novalis habe mit seinem Aufsatz *Die Christenheit oder Europa* (1799) »die restaurative, romantische Subjektivität« vertreten.[6] Genau diese Position einer »romantisch-aesthetische[n] Wiederherstellung« sei »bis

1 Cf. hierzu Herbert Uerlings, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart 1991, pp. 596 sqq.

2 Cf. Elisabeth Grabenweger, *Germanistik in Wien. Das Seminar für Deutsche Philologie und seine Privatdozentinnen (1897–1933)*, Berlin 2016, pp. 139–182.

3 Marianne Thalmann, *Der Trivialroman und der romantische Roman. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Geheimbundmystik*, Berlin 1923.

4 Cf. hierzu die Ausführungen und Belege von Elisabeth Grabenweger, op. cit., pp. 159 sq.

5 So in seinem glänzenden Aufsatz *Hegel und die französische Revolution* (in: ders., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 1969, pp. 183–255); hier p. 191.

6 Ritter, loc. cit., p. 210 und 232.

heute typisch [geblieben]: Die Geschichte der modernen Welt ist Geschichte des Verfalls und des Untergangs der lebendigen Ordnungen, dessen Überwindung nur in der Rückkehr zum Ursprung und von ihm her möglich werden soll. Für Spengler ist die Zivilisation die End- und Untergangsform jeder lebendigen Kultur; Klages beruft gegen sie und ihren Geist als Widersacher der Seele das ›Pelasgertum‹, Heidegger die ›früheste Frühe‹, damit das ›Einst der Frühe des Geschickes … als das Einst zur Letze …, d. h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschicks des Seins‹ käme«.[7]

So brillant und suggestiv Ritter diese Kontur des Kontrastes zwischen Hegel und der Romantik ausgezogen hat, die Frage ist, ob sie, vor allem was die Frühromantik und hier speziell Novalis betrifft, auch korrekt ist.

Nun beginnt Novalis seinen Text in der Tat mit dem Satz: »Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs.«[8] In dieser Einheitlichkeit zerbrach Europa, so führt der Text dann weiter aus, endgültig an der Reformation, deren später Vollstrecker dann auch die französische Revolution wurde. So gilt es in der gegenwärtigen Zeit, also 1799, die durch Napoleon erneut in ein zerrissenes Format eingerückt sei, die Idee eines geeinigten Europa wieder vorstellig zu machen. Dazu bedarf es aber einer die Nationalismen brechenden Kraft und die kann nur eine neue Religion sein, die an ihrer alten Rolle Maß nimmt: »Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden.«[9] Im Lichte dieser geschichtstherapeutischen und durchaus politischen Vision sollte die Schrift von Novalis auch heute noch gelesen werden.

Paul Kluckhohn hatte in seiner Einleitung zum ersten Band der Novalis-Ausgabe schon darauf hingewiesen, daß die Europa-Rede von Novalis »keineswegs etwa – das ist gegenüber verbreiteten

7 Ritter, loc. cit., pp. 250/51.

8 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, eds. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Dritter Band, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1983, p. 507. Samuel schreibt in seiner Einleitung: »*Die Christenheit oder Europa* ist in jeder Beziehung ein provozierendes Werk, das eine Fülle umstürzender Ideen ausstreut.« (op. cit., p. 504)

9 Novalis, op. cit., p. 523.

Mißverständnissen zu betonen – Rückkehr zu einer vergangenen Zeit gefordert [hat]«, sie »will nur Vorbild … sein für die Aufgabe der Gegenwart, die kulturelle, weltanschauliche, religiöse Einheit zu gewinnen«.[10] So kann man das Mittelalter in der Version von Novalis auch nur als Konstruktion eines präfigurierenden ›Typus‹ lesen,[11] dem als ›Antitypus‹ ein neues Christentum als Erfüllungsfigur entspricht: »Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgränzen bilden […] und Vermittlerin der alten und neuen Welt werden.«[12] Diese neue Kirche, die finale Weltkirche, wird bloß Sachwalterin nicht nur überkommener religiöser Requisiten sein, sondern vor allem des ›Zutrauens der Menschen zueinander‹, des ›Mittlertums überhaupt‹, der ›menschenfreundlichen Mittheilsamkeit‹, kurz: eines ›gemeinsamen Interesses‹.[13]

Alles, was final ein friedliches Miteinander der Menschen ausmacht, ist ihr Gemeinsam-Allgemeines, ein bewußtes κάθολον. Insofern ist eine endlich geeinigte Menschheit nur katholisch zu begreifen.[14] Das hat mit einer Konfession nichts zu tun, sondern ist nur die märchenhafte Übersetzung einer Allgemeinheit, die in sich alle Protestpotentiale befriedet hat.[15]

Dieser universalistische Zuschnitt der Konzeption von Novalis war Ritter und manchen anderen (wie vordem schon Carl Schmitt) entgangen.[16] Es ist daher nicht so falsch, wenn Kluckhohn empfahl, daß diese Rede »auch eine Dichtung genannt werden darf«.[17] Als

10 Novalis, *Schriften,* Erster Band, p. 53.

11 Cf. hierzu Wilfried Malsch, *›Europa‹. Poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie der Geschichte*, Stuttgart 1965.

12 Novalis, *Schriften. Dritter Band*, op. cit., p. 524.

13 Cf. ibid. p. 523.

14 Cf. hierzu Wolfgang Braungart, *Subjekt Europa, Europas Subjekt. Novalis' katholische Provokation ›Die Christenheit oder Europa‹*, in: *Sinn und Form* 63 (2011) pp. 544–558.

15 Diese Deutung berührt sich mit Ralf Simons Ergebnis (ders., *Ist Novalis' politische Wissenschaftslehre tolerant?* in: Gerhardt von Graevenitz et al. (eds.), *Romantik Kontrovers*, Würzburg 2015, p. 71–80). Cf. hier p. 79: »Toleranz ist die Einsicht in die ›Relativität jeder positiven Form‹ als ›Unabhängigkeit‹ des Geistes von der Besonderung des Bestimmten.«

16 Cf. hierzu Wolfram Hogrebe, *Societas Teutonica*, in: ders., *Echo des Nichtwissens*, Berlin 2006, pp. 205–224, vor allem pp. 209, 214 sq.

17 Novalis, *Schriften. Erster Band,* op. cit., p. 53.

Leser dieser Rede kommt ein Historiker oder ein Philosoph eigentlich nicht in Frage, eher ein Leser, der ein Märchen der Geschichte zu lesen versteht. Dann allerdings entfaltet die Vision von Novalis einen Zauber, der noch weiterer Ausdeutungen bedarf.

Hier hat die oben schon genannte Germanistin Marianne Thalmann wichtige Hinweise gegeben. Der Romantiker wird in ihrer Sicht zu jemandem, der aus Verbindlichkeiten der Tradition konsequent heraustritt und sich für neue Konstellationen öffnet. Hegel hätte den Einstieg dieses Programms unterschrieben, nicht aber die abschließende Öffnungslizenz. Was war, hat jedenfalls für die Romantik und Hegel kein Deutungsmonopol mehr. Ein affirmatives mimetisches Weltverhältnis, eine Unterstützung der Positivität des Faktischen, hat für die Romantik ausgespielt. In diesem Gestus wird die Romantik zu einer anarchischen und zugleich poetischen Feier einer neuen Freiheit, im Gegensatz zu Hegel allerdings *without limits*. Das Anliegen der Romantik »ist nicht die Nachahmung der Welt, sondern Enthaltsamkeit vom Gegenstand«. Sie erschafft »die Welt aus eigener Verantwortung neu«.[18]

Thalmann versteht diese Neuerschaffung als Keimzelle eines über jeden Realismus hinausgehenden Formwillens, der erst im Surrealismus des 20. Jahrhunderts seine begriffene Mitte gefunden hat.[19] Nur so konnte schließlich die Devise von Novalis eingelöst werden, daß es gerade die Aufgabe der Kunst sei, »auf eine angenehme Art zu befremden«.[20] Thalmann kommt zu dem Ergebnis, daß »[a]lle abstrakte Kunst und so auch der Surrealismus der Moderne … der Romantik … innerlich verpflichtet [sind]«.[21] Es verwundert daher nicht, daß »André Breton und Paul Éluard Novalis als Herold eines

18 Marianne Thalmann, *Das Märchen und die Moderne. Zum Begriff der Surrealität im Märchen der Romantik*, Stuttgart 1961, p. 107.

19 Heidegger bemerkt einmal in seinen *Schwarzen Heften*: »Der Surrealismus – der Name verrät sich als Umschreibung des Titels ›Metaphysik‹.« Er bezeichnet ihn allerdings sofort »als letzte[n] Lärm des verhallenden Notschreis der verendeten Metaphysik«. (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd. 97, ed. Peter Trawny, Frankfurt 2015, p. 300/301.)

20 Zitiert bei Thalmann, op. cit., p. 33. Cf. Novalis, *Fragmente und Studien 1799–1800*, in: *Schriften*, Dritter Band, op. cit., p. 685: »Die Kunst, auf eine *angenehme* Art zu *befremden*, einen Gegenstand fremd zu machen und doch bekannt und anziehend, das ist die romantische Poetik.« Es geht Novalis um einen »Sinn für das … Nothwendigzufällige«.

21 Thalmann, op. cit., p. 19.

bewußten Schaffens gefeiert und sich selbst als Erben dazu bekannt haben«.[22]

Dieser Impuls der Frühromantik ist daher ein Geburtsquell der Moderne und gerade nicht der öde Realismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Das Märchen ist moderner als jede Kolportage. Der destruktive Einsatz der Romantik, der oft übersehen wird, darf ja nicht als Abrißunternehmen, sondern muß als Baustelle verstanden werden, an der es um ungeahnt Neues geht. »Die Zertrümmerung des Klassischen und das Auflösen alter Verbundenheiten kann nicht nur als Verlust gebucht werden, denn es führt auch wieder zu einer Neuordnung der Bruchstücke, zum Nebeneinander des Heterogenen, zu einem neuen Geheimniszustand der Welt.«[23] Die Frühromantik erklärt in der Tat den Menschen zum Geheimnisträger in diesem Sinn.

So ist es ebenso angeraten, den Status des Märchens, das die Romantik als Genre liebt, anders zu sehen. Es wird zur Form einer neuen Form, entfernt von jeder Didaktik und allen Archiven: »Das Märchen der Romantik verfolgt keine moralische Absicht, die ermahnen und belehren will, sondern geht primär aus künstlerischen Erwägungen hervor, sowie sich auch das zeitgenössische Europa nach der Zertrümmerung durch Napoleon politisch bewußt neu zusammengesetzt hat.«[24]

Thalmann hätte hier auch Joseph Schumpeters Prinzip der ›schöpferischen Zerstörung‹ bemühen können, das derselben Sachlogik folgt. Jedenfalls ist es ihr gelungen, einen neuen Blick auf die Romantik zu werfen, der von einer seligen Betulichkeitseinbettung weit entfernt ist. Das Romantische der Frühromantik ist letztlich nur unbevormundete Formfreisetzung.

Kein Wunder, daß anarchisch gestimmte Interpreten die Empfehlung von Thalmann aufgegriffen und fortgesetzt haben, so insbesondere Karl-Heinz Bohrer.[25] Wie komplex indes die theoretischen Verflechtungen auch der Frühromantik waren, kann und muß man

22 Ibid.
23 Ibid.
24 Thalmann, op. cit., p. 18.
25 Cf. ders., *Die Kritik der Romantik: Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989, hier bes. S. 39–61. Jüngst auch: Sebastian Lübcke / Johannes Thun (eds.), *Romantik und Surrealismus. Eine Wahlverwandtschaft?* Berlin 2018.

heute immer noch von Manfred Frank lernen.[26] So eindeutig wie Ritters Einschätzungen, aber auch Thalmanns Gegenrede erscheinen: Die Faktenlage begünstigt diese Eindeutigkeit nicht. Das historische Tableau der Frühromantik war sehr verschlungen, aber trotz Goethe, Hegel und Heine doch ein innovatives Deutungsanliegen, d. h. wie Schleiermacher und Novalis gerne sagen, eine ›divinatorische‹ Arabeske sui generis, die auch heute noch stimulierend wirkt. Warum?

Weil es den Frühromantikern nicht um Okkultismus und Esoterik ging, sondern nur um das Sehen eines Neuen, vordem Ungesehenen. Im Prinzip geht es ihnen um einen universellen, lizenzfreien Begriff von Kreativität in Poesie, Wissenschaft und Politik, nicht also um Schwärmerei, sondern um eine faktenbasierte Empfindlichkeit für neue Konstellationen und Figurationen eines Ganzen. Schleiermacher spricht hier von einem *sensus universi* oder auch von einem ›Geschmack fürs Unendliche‹. Und dieser ›Geschmack‹ ist für ihn schon die Basis des Religiösen. Theologen mögen das nicht. Aber ein solcher Geschmack unterläuft die Begrifflichkeit des Unendlichen, die sich stets in Inkonsistenzen verfängt.[27] Die Romantiker bewegten sich in ihrer sie tragenden Intuition schon unter Schinkels Zauberflöten-Sternenhimmel, der auch kein schlechtes Dach für die heutige Welt wäre.

Hier ist eine weitere Signatur der Frühromantik festzuhalten. Für sie gab es stets Eingangs-, aber keine Ausgangsrealitäten. Man muß natürlich beginnen, vor Ort und mit bestimmten Personen, aber weiß doch grundsätzlich nicht, wie eine Geschichte sich entwickelt und zum Abschluß kommt. Ihre inhärenten Korrespondenzen verdanken sich keinem Kausalgeschehen, sondern sind einer Fügung unverhoffter Entsprechungen geschuldet, die geradezu *wunderbar* erscheinen müssen.

In dieser vor allem bei Novalis bezeugbaren Attitüde erscheint ein ganz anderes Format einer heuristischen Intellektualität, wie wir sie von Kant, Fichte, Hegel und den anderen Frühromantikern nicht kennen. Novalis liebt den Zufall, in dessen Gewand sogar das Not-

26 Cf. hier u. a. insbesondere seinen materialreichen Aufsatz *Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik? (Elemente zur Aufstörung der Meinungsbildung)*, in: *Athenäum* 7 (1997) S. 141–166.

27 Cf. hierzu die rezente Studie von Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*, Berlin 2015.