

Donatella Di Cesare

Anmerkungen zu Novalis' Monolog

Kurze einführende Betrachtungen. Der Monolog des Novalis kann nicht mit Bestimmtheit datiert werden. Aufschluß gibt jedoch die Verwendung mathematischer Formeln. Da Novalis nicht nur den größten Teil der mathematischen Fragmente, sondern auch die *Arythmetica universalis* selbst im Herbst des Jahres 1798 schrieb, kann man davon ausgehen, daß der *Monolog* (II: 672-673), der für die Zeitschrift *Athenäum* vorgesehen war, derselben Periode zugehört.

In doppelter Hinsicht ist dies kurze Prosastück bedeutsam. Einerseits scheint der *Monolog* Novalis' Sprachreflexion *in nuce* zu enthalten, ja, er kann in seiner gedrängten Kürze als eine Art Manifest der romantischen Sprachphilosophie überhaupt betrachtet werden. Andererseits besteht seine Originalität nicht allein darin, *was*, sondern *wie* es gesagt wird. Vor allem dem *Wie* muß also eine Interpretation des *Monologs* Rechnung tragen.

Die Magie der Sprache. Sprechen und Schreiben sind etwas Wahnhaf tes, Absonderliches, Einzigartiges. Darin besteht der Bedeutungswert der Worte „Narr“ und „närrisch“¹, mit denen von Anfang an die Eigenart der Sprache, ihr Zauber, ihre Magie angedeutet wird². „Ist Sprache zum Denken unentbehrlich“? fragt sich Novalis in einem Fragment der *Fichte-Studien* (II: 257, § 495). Und in einem anderen Fragment des *Allgemeinen Brouillon* findet sich die Antwort: „Denken ist Sprechen. Sprechen und thun oder machen sind Eine nur modifizierte Operation. Gott sprach es werde Licht und es ward“ (III: 297, § 319).

Die Idee einer schöpferischen Kraft der Sprache ist bei Novalis nur im Zusammenhang mit seinem *magischen Idealismus* versteht-

¹ Schon an dieser Stelle ist ein Bezug auf das Sprachspiel zu beobachten. Vgl. Pfefferkorn (1988: 64 f), der dies allerdings in anderem Sinn interpretiert.

² So schreibt Novalis in einem Fragment: „Wahnsinn und Bezauberung haben viel Ähnlichkeit. Ein Zauberer ist ein Künstler des Wahnsinns“ (III: 639, § 508).

bar. Novalis bewegt sich in der Tradition von Kant und Fichte. Folgt man letzterem, so geschieht die Überwindung des Kantischen Kritizismus durch die definitive Setzung eines der Welt gegenüber tätigen, aktiven Ich³. Novalis übernimmt diese Voraussetzung des Idealismus – jedoch mit anderen Vorzeichen. Ich und Welt werden in ihrer durch die Einbildungskraft hergestellten wechselseitigen Bestimmung stets auf mysteriöse Weise innerhalb einer höheren Ordnung miteinbegriffen. Die Wechselbeziehung von Ich und Nicht-Ich, die im absoluten Ich statthat, ist eine dialektische Übereinstimmung, innerhalb derer keiner der beiden Pole Priorität beanspruchen kann. Diese Dialektik, in der These und Antithese die Synthese erschöpfen⁴, ist angelehnt an das, was Novalis „air de famille“ (II: 540, § 72) des Absoluten nennt – die kosmische Verwandschaft, die universale Affinität, die *Analogie* als wahrer Schlüssel zu Allem. Dieser Dialektik zufolge wird jede Realität erst durch die Opposition der ihr entgegenstehenden Realität gesetzt; dies geschieht in der immerwährenden Anstrengung der produktiven Einbildungskraft, die die Analogie auf der Suche nach den geheimen Entsprechungen zwischen dem schöpferischen Ich und seiner Schöpfung zurückverfolgt. Die schöpferische Tätigkeit des Ich ist nur scheinbar willkürlich; bei genauerer Betrachtung erweist sie sich als eine Kraft, welche – fern jeglicher Willkür – die ursprüngliche Verbindung zwischen Ich und Welt, die sie untergründig vereinende analogische Verknüpfung ans Licht bringt. Insofern sie dem übergeordneten Gesetz der Analogie folgt, ist die unendliche Freiheit des Ich notwendig⁵.

Die so umrissene schöpferische Tätigkeit trägt verschiedene Namen: Dichten, Potenzieren, Beleben, Romantisieren. Stets handelt es sich um denselben Prozeß, der darin besteht, Isoliertes jener wechselseitigen Dialektik als höchstem Ausdruck und zugleich direkter Folge der Selbstsetzung des Absoluten, zuzuführen und so in Verbindung zu bringen. Die ins Märchenhafte umgewandelte Welt ist eine Welt, die den Bezug zum Absoluten wiedererlangt hat. Dies geschieht durch die *Poesie*, in ihrer transzentalen Natur verstanden. „Die Poésie ist das ächt absolut Reelle. Dies ist der Kern meiner Phil[osophie]. Je poëtischer, je wahrer“ (II: 647, § 473). Auf magische Art und Weise überwindet die Poesie die Schemata der Empirie, indem sie den Austausch von Ich und Nicht-Ich ins

³ Dabei beziehe ich mich auf die Untersuchung Morettis (1991).

⁴ Vgl. hierzu Haering (1954) und Tilliette (1959).

⁵ Hierzu besonders Moretti (1992: 29–76).

Werk setzt. „Der Zauberer ist Poet“ (II: 591, § 286). Sein Zauberstab ist die *Analogie* (vgl. II: 565)⁶. Aber die transzendentale Poesie bringt nicht nur den unablässigen Austausch zwischen Ich und Nicht-Ich zum Tragen, sondern sie *teilt* ihn auch *mit*. In diesem Sinn ist Poësie die erhabenste sprachliche Praxis. Ihre schöpferische Kraft ist die schöpferische Kraft der Sprache selbst. „Dichten ist Zeugen“ (II: 534, § 36), weil dem Wort die Macht, zu erschaffen, zukommt, indem es die geheime Korrespondenz zwischen Ich und Welt zum Sprechen bringt. „Jedes Wort ist ein Wort der Beschwörung. Welcher Geist ruft – ein solcher erscheint“ (II: 523, § 6).

Die Magie der Sprache führt zur Poetisierung der Welt. „Alles läßt sich beschreiben – *Verbis*. Alle Thätigkeiten werden von Wörtern, oder können von Wörtern begleitet werden – wie alle Vorstellungen vom Ich“ (III: 435, § 860). Daraus geht klar hervor, daß die Sprache hier eben nicht in ihrer bloßen, einfachen Instrumentalität und damit als Mittel zur Bezeichnung einer vorgegebenen Welt verstanden wird. Dieses Verständnis hat Novalis mit den anderen Vertretern der Romantik gemein⁷. Sprechen ist Denken und Thun; ja, es fällt mit dem Ursprungsakt der Selbst- und Welterzeugung des Ich zusammen. Zum Bewußtsein dringt das Ich ursprünglich mit dem Wort. „Mittheilungskunst, Besinnungskunst oder Sprache, und Darstellungs, Bildungskunst oder Poesie sind noch Eins“ (II: 572, § 214). Auf dem durch den transzentalen Idealismus eröffneten Weg werden die Spuren der Metakritik Herders in der Ferne sichtbar.

Die hieroglyphische Kunst. Dieser ursprüngliche sprachliche Akt beruht jedoch nicht auf freier Willkür. Im Gegenteil: Aufgrund der Zusammengehörigkeit und grundlegenden Gleichsinnigkeit von Ich und Welt – ein Gedanke, der Novalis' Erbe an Hemsterhuis verrät – ist die sprachliche Schöpfung keine absolute Schöpfung. Sie ist vielmehr die Kunst, die analogischen Verbindungen aufzudecken, sie zu verstehen und zu entziffern, als seien sie Hieroglyphen. So verwundet die Aussage nicht, die da sagt: „Die erste Kunst ist Hieroglyphistik“ (II: 571, § 214).

Von der „air de famille“, dem auf der *coincidentia oppositorum* beruhenden Grundprinzip der abendländischen und insbesondere deutschen Mystik, leitet sich das ebenfalls mystische Prinzip der

⁶ Vgl. Moretti (1991: 118 ff).

⁷ Vgl. Fiesel (1973 [1927]: 12–15).

Allsymbolizität ab. Da sich alles gemäß der Analogie des Absolten darstellt, ist alles *Symbol*. Das Ich kann lediglich dem Gang des *ordo inversus* von der Äußerlichkeit hin zur Innerlichkeit folgen, um die symbolischen Verweise zu entdecken. „Das ich hat eine hieroglyphistische Kraft“ (II: 107, § 6).

In der Entzifferung – und das heißt zugleich: Belebung – der Welt entfaltet sich diese Kraft. „Die Welt hat eine ursprüngliche Fähigkeit durch mich belebt zu werden – Sie ist überhaupt a priori von mir belebt – Eins mit mir. Ich habe eine ursprüngliche Tendenz und Fähigkeit, die Welt zu beleben“ (II: 554, § 125). Die Beziehung Ich-Welt kann also in Begriffen der *Mitteilung* – wenn auch einer verschlüsselten Mitteilung – interpretiert werden. „Alles, was wir erfahren ist eine *Mittheilung*. So ist die Welt in der That eine *Mittheilung* – Offenbarung des Geistes“ (II: 594, § 316). Um jedoch den hermetischen Charakter dieser Offenbarung zu betonen, fügt Novalis hinzu: „Die Welt ist ein *Universaltropus* des Geistes – Ein symbolisches Bild desselben“ (II: 600, § 349).

Die Welt erscheint als verschlüsselte Schrift. Um die ursprüngliche Sprache, das „ächte Sanscrit“ (I: 79) zu verstehen, muß das Ich die Kunst des Entschlüsselns, angeleitet durch die Einbildungskraft beherrschen. Diese hieroglyphische Kunst, die Antwort des Ich auf den Appell der Welt, kann es nur deshalb ausüben, weil es aufgrund seiner analogischen Teilhabe an sich schon den Schlüssel zur Welterkenntnis besitzt. Diesen Schlüssel zu benutzen, um die Hieroglyphen zu entziffern, die bereit sind, sich zu beleben und zu sprechen, bedeutet für das Ich, poetisch, das heißt wahrhaft produktiv zu werden.

An dieser Stelle knüpft Novalis an die mystische *Signaturenlehre* an. Der Einfluß Böhmes wird offensichtlich.

Kabbala und Sprachmystik. Für die Romantik – wie schon für Hamann – ist die Kabbala das Paradigma einer nichtinstrumentalen Sprachauffassung. Hamann definiert sich selbst mehrfach als „kabbalistischen Philologen“ (II: 19). In seiner Theorie der Sprachmagie – verstanden als „grammatische Mystik“ – geht es Novalis um eine Reformulierung „eine[r] der Grundideen der Kabbalistik“ (III: 266, § 137).

Die Identifikation mit der Kabbala, mit der mystischen Tradition, geschieht sozusagen negativ. Sie ist Folge einer Entscheidung gegen die im Rationalismus vorherrschende konventionalistische Sprachauffassung. Im Gegensatz zu dieser Auffassung steht das Sprachverständnis der Romantik, die romantische Erfahrung der

Sprachmagie. Magie wegen der Fähigkeit der Sprache, durch ihren Klang alle Dinge des Universums greifbar zu machen; Magie wegen dessen, was Novalis „*Sympathie des Zeichens* mit dem Bezeichneten“ (III: 266, § 137) nennt – womit die Konventionalität der Sprache vollends in Frage gestellt wird; Magie schließlich, weil die Sprache ihrer eigensten Natur nach *Offenbarung* ist. Aus all diesen Faktoren erwächst das Bedürfnis, aus dem dunklen Grund der mystischen Tradition zu schöpfen.

Aber die Kabbala, wie sie in der Romantik zirkuliert, die Kabbala, die Novalis kennt, ist vermittelt über das Werk Böhmes und der deutschen Mystiker. Es ist eine Kabbala aus zweiter Hand. Auch dort, wo Novalis auf das kabbalistische „**Schemhamphorasch – der Name des Namens*“ (II: 592, § 298) anspielt, um die magische Kraft des Wortes zu erklären, beweist er eine nur indirekte Kenntnis. Doch es ist notwendig, innerhalb der verschiedenen Ausdrucksformen, die die Sprachmystik annimmt, den theoretischen Kern zu identifizieren, dessen Eigenart im Lauf der Überlieferung unangetastet bleibt.

In Seinem Aufsatz „Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala“ stellt Gershom Scholem die Frage nach der „geheimen“ Dimension der Sprache, über die alle Mystiker von jeher einig sind⁸. Scholem unterscheidet in seiner Antwort zwei fundamentale Punkte. Der erste besteht in einer entschiedenen Ablehnung der konventionalistischen These, derzufolge der Name keinerlei Bezug zu der bezeichneten Sache hat, sondern als bloßes Etikett fungiert⁹. Der zweite und vielleicht noch entscheidendere Punkt hängt mit der Erfahrung zusammen, daß sich Sprache nicht in Mitteilung aufgeht, sondern immer ein „*Mehr*“ übrigläßt, ein „*Mehr*“, das ihre offenbarende Kraft und ihre Magie erkennen läßt, die den Dingen Realität zu geben vermag¹⁰.

Eine grundlegende Etappe in der Geschichte dessen, was man „zweite Kabbala“¹¹ nennen könnte, markiert das Werk Jakob Böhmes¹². Böhme wiederum ist in diesem Zusammenhang der eigentliche Bezugspunkt Novalis'. Böhmes Lehre von der „*signatura rerum*“, von einer natürlichen, *nicht willkürlichen*, weil auf die Sprache der Dinge antwortenden Sprache, in der sich das Wort Gottes

⁸ Scholem (1973: 8).

⁹ Vgl. Scholem (1973: 13).

¹⁰ Vgl. Scholem (1973: 7 f, 17 f).

¹¹ Menninghaus (1980: 199).

¹² Zur Sprachtheorie Böhmes vgl. Kayser (1930).

manifestiert¹³, und zugleich die Annahme einer dynamischer Kraft der Sprache, die noch im einzelnen Buchstaben wirksam ist – eine Kraft, die das „*misterium magnum*“ darstellt –: diese Faktoren haben tiefen Einfluß auf die Sprachreflexion Novalis' wie überhaupt die eines großen Teils der Romantik.

Einer Anregung Walter Benjamins folgend könnte man die Romantik als Vollendung eines schon früher begonnen Prozesses der „Säkularisierung der mystischen Tradition“ (III: 559) betrachten. Hier vereint sich die Kabbala mit dem Transzentalismus, zu dessen sprachtheoretischer Überwindung sie beiträgt.

Die Sprache als enérgeia. Als Erbe der Kabbala und der Sprachmyistik nimmt die Romantik Abstand von einer instrumentellen Sprachauffassung, um die Sprache in ihrer dynamischen, offenbarenden und produktiven Kraft zu erfassen. Was den Mystikern eine der Sprache inhärente Magie ist, kehrt bei den Romantikern als transzendentale Magie wieder. Von philosophischem Interesse wird die Sprache nicht als Produkt, sondern als Produktion. Nicht die Semantik der einzelnen Worte spielt hier eine Rolle, sondern das, was durch sie und trotz ihrer verwirklicht wird: nicht das *Gesprochene*, sondern das *Sprechen* ist das eigentliche Geheimnis der Sprache. Noch bevor Humboldt zu seiner berühmten Definition der Sprache als *enérgeia* gelangt¹⁴, rüstet sich die Romantik schon für diese große Neuerung. „Das Prinzip der Sprache [...] ist die Energie“, bemerkt Friedrich Schlegel (XIII: 227).

Aber die Auffassung der Sprache als *enérgeia*, als Tätigkeit, geht unmittelbar auf das Sprechen zurück, denn allein im Sprechen realisiert sie sich als *enérgeia*. Genau genommen ist es, eher denn eine Auffassung der Sprache, eine des Sprechens. Und als solche übernimmt sie Novalis in seinem *Monolog*.

Der „ludische“ Charakter der Sprache. Das Sprechen gewinnt im Gespräch Gestalt. „Das rechte Gespräch“, schreibt Novalis, „ist ein bloßes Wortspiel“. Der Ton dieser Behauptung ist nicht abwertend. Ironisch wird der Akzent auf den Begriff „Spiel“ gelegt, der

¹³ Vgl. Böhme, *De signature rerum* (IV: 269–462). Das ursprüngliche Wort Gottes lebt in den Dingen fort. „Denn wir können in Wahrheit sagen, daß das Verbum Fiat noch heute im Schaffen sei; ob es nicht Sterne und Erde schaffet, so wirkt es doch noch in derselben Eigenschaft, formet und coaguliret“. Böhme, *Mysterium magnum* (V: 57).

¹⁴ Vgl. Humboldt (1907 [1836]: 46).

auch im folgenden im Zusammenhang mit der Sprache verwendet wird, um ihren ludischen Charakter zu enthüllen.

Ein Spiel ist auf Regeln gegründet. Sie sorgen dafür, daß alles eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung erhält. Die Regeln umgrenzen ein Spielfeld, einen Rahmen, innerhalb dessen sich eine neue Realität abzeichnet. In dieser Hinsicht ist jedes Spiel Magie: eine Verwandlung des Realen innerhalb der Grenzen des Spiels¹⁵. Der ludische Prozeß scheint durch die vorgenommenen Regeln, durch die für die Realisierung des Spiels gewählten Elemente, die ihre Bedeutung dem Code verdanken, und schließlich durch die Tätigkeit des Spielens selbst bestimmt zu sein. Die Tätigkeit verwirklicht die möglichen Offenbarungen des Realen im Bereich des Spiels, ohne sie jedoch zu erschöpfen: keine Spielrunde bringt das Spiel definitiv zu Ende.

Die Sprache ist wie ein Spiel. Auch hier gibt es Regeln, die das Spiel bestimmen und zum Ausdruck bringen, was im „Spiel“ ist. Der ludische Charakter der Sprache bestätigt ihre grundlegende *Selbständigkeit* und *Ursprünglichkeit*. In der Sprache und durch die Sprache allein kann sich das Reale in der Geschichte ihrer „Spiele“ offenbaren. Alles, was erscheint, ist einzig in dem Code verständlich, innerhalb dessen es erscheint.

Sprachspiel und mathematisches Spiel. Deutlicher noch wird der Vergleich zwischen Sprache und Spiel im Zusammenhang mit jenem zwischen sprachlichem und mathematischem Spiel. Das bedeutet nicht etwa den Versuch einer Formalisierung der Sprache. Die häufigen Vergleiche zwischen Wörtern und Zahlen, in denen pythagoräische und neuplatonische Motive anklingen, dienen Novalis eher dazu, ihrer beider Magie aufzuzeigen¹⁶. „Je größer der Magus, desto willkürlicher sein Verfahren“ (II: 546, § 107). Daher der Vergleich mit der Mathematik als Quintessenz der Magie. „Ächte Mathematik ist das eigentliche Element des Magiers“ (III: 593, § 241). Die Mathematik stellt sich deshalb in diesem Zusammenhang als die freieste, die willkürliche Schöpferkraft dar. Und eben dies scheint auch für die Sprache zu gelten. „Die ganze Sprache ist ein Postulat. Sie ist positiven, freyen Ursprungs“ (II: 558, § 141).

¹⁵ Vgl. Grassi (1987: 63 ff)

¹⁶ „MATH[EMATIK] UND GRAM[MATIK]. Über die Logarythmen – die *eigentliche Sprache* ist ein Logarythmen System. Sollten Töne nicht gewissermaßen Logarythmisch fortschreiten“? (III: 386, § 643).

Aber die Freiheit der Mathematik – wie auch die der Sprache – ist nur scheinbar willkürlich. So schreibt Novalis in einem kurzen Fragment: „Romantisieren [ist] ähnlich dem Algebraisieren“ (III: 242, § 10). Damit zeigt sich, daß die Mathematik mit der inneren poetischen Tätigkeit verwandt ist. Als solche ist sie frei und autonom, aber nicht willkürlich. Tatsächlich kann sie an jene analogischen Verweise anknüpfen, die die kosmische Ordnung bilden. Dies bewahrt sie vor der Willkürlichkeit¹⁷. Algebraisieren bedeutet also, die grundlegende analogische Verbindung zwischen Ich und Welt ans Licht zu bringen. „Die Algeber ist die *Poésie*“ (II: 309, § 382). In dieser Hinsicht stellt sie keine willkürliche Hervorbringung von der Natur auferlegten Regeln dar; sie erweist sich vielmehr als innere Kenntnis des Wesens der Natur, das dem Wesen des Menschen entspricht. Die Willkürlichkeit der mathematischen und der sprachlichen Zeichen – Resultat der fundamentalen Freiheit und Autonomie, die sie charakterisiert – verkehrt sich in Natürlichkeit. „Jede willkürliche (künstliche) Bestimmung muß eine nothwendige – Natürl[iche] – werden können und *umgekehrt*“ (III: 364, § 568). Dies geschieht dank des durch die mathematischen und sprachlichen Zeichen verwirklichten *Austausches*. „Die sog[enannten] willkürlichen Zeichen dürften am Ende nicht so will[kührlich] seyn, als sie scheinen – sondern dennoch in einem gewissen Realnexus mit dem Bezeichneten stehn“ (III: 305, § 362).

Die Natürlichkeit der mathematischen so wie der sprachlichen Zeichen verhindert ihre Freiheit und Autonomie nicht. Sie vereinigt sich sogar mit diesen beiden. Um die Vereinigung zu zeigen, bedient sich Novalis des Vergleichs zwischen sprachlichem und mathematischem Spiel. „Wenn man den Leuten nur begreiflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei – Sie machen eine Welt für sich aus – Sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrucksvoll – eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnißspiel der Dinge“ (II: 672).

Das mathematische Spiel beruht wie das sprachliche auf Regeln, die ihre Begründung nur innerhalb dieses Code finden. In diesem

¹⁷ „Alles aus *Nichts* erschaffene *Reale*, wie z. B. die Zahlen und die abstracten Ausdrücke – hat eine wunderbare Verwandschaft mit Dingen einer anderen Welt – mit unendlichen Reihen sonderbarer Combinationen und Verhältnissen – gleichsam mit einer mathem[atischen] und abstracten Welt an sich – mit einer *poetischen mathematischen* und abstracten Welt“ (III: 440–441, § 898).

Sinn bilden die mathematischen Formeln eine Welt für sich. Daher ihre Autonomie – eine Autonomie, die in ihrer grundlegenden Schöpferkraft nie willkürlich wird, denn das seltsame Verhältnisspiel der Dinge kann sich in den Formeln spiegeln. In der Mathematik entwickelt sich eine Magie, eine Verwandlung des Realen in den Grenzen des Spiels. Die Dinge werden ausschließlich unter dem quantitativen Aspekt verwandelt: sie werden Zahlen. In den mathematischen Formeln erscheint das Reale abstrakt, einer radikalen Metamorphose auf der alleinigen Grundlage der Spielregeln unterzogen. Daher ist die Verwandlung *frei*, denn sie vollzieht sich nicht nach den Dingen, sondern vielmehr nach den Regeln.

Dasselbe lässt sich für das Sprachspiel feststellen. Auch hier haben die Regeln in der Sprache selbst ihren Ursprung, und finden ihre Berechtigung im Sprachcode.

Ähnlich dem von Wittgenstein entworfenen erfüllt hier das „Sprachspiel“ den Auftrag, jene Auffassung in Zweifel zu ziehen, nach der die Sprache – als einheitliches, strenges und unveränderliches Modell verstanden – eine bloße Gesamtheit von Etiketten ausmacht, deren Funktion auf das „Stehen für“ die bezeichneten Dinge reduziert ist.

Das prophetische Wesen der Sprache. Den ersten Teil des *Monologs* kann man also mit einem Satz von Wittgenstein zusammenfassen: „Was es, scheinbar, geben muß, gehört zur Sprache“¹⁸.

Die Sprache existiert nicht etwa durch die Dinge, sondern umgekehrt: Es sind die Dinge, die durch die Sprache existieren. Dennoch geht man gemeinhin von der Autonomie der Dinge aus. Darüber braucht man sich jedoch nicht zu wundern. „Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen“ (II: 672). Mit Ironie begegnet Novalis in seinen Formulierungen der Schwierigkeit, über die Sprache nachzudenken. Der einfachste, ausgetretenste Weg ist die Überzeugung, man finde sich außerhalb der Sprache und könne sie wie irgendein Instrument benutzen, um die Dinge zu bezeichnen. Eigentlich erscheinen die Dinge immer im Sprachspiel, ja sie können nur dort erscheinen, und die Sprache zeigt ihnen gegenüber einen konstitutiven Wert.

Daher röhrt ihr prophetisches Wesen – wenn auch nicht im üblichen Sinn des Wortes verstanden, so als könne die Sprache

¹⁸ Wittgenstein (1977 [1953]: 47, § 50).

eine verborgene Zukunft vorhersagen. Die Sprache ist prophetisch, weil sie eine Welt entwirft, d. h. einen Bereich absteckt, innerhalb dessen das, was geschieht, sich enthüllen kann¹⁹. „Wer ein feines Gefühl ihrer Applicatur, ihres Takts, ihres musikalischen Geistes hat, wer in sich das zarte Wirken ihrer innern Natur vernimmt, und danach seine Zunge oder seine Hand bewegt, der wird ein Prophet sein“ (II: 672).

Mit der These der Autonomie und des konstitutiven Werts der Sprache kündigt sich hier eine noch radikalere These an: „Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner“ (II: 672).

Die Dialogizität der Sprache. Einer der für die Philosophie der Romantik charakteristischen Züge ist die Dialogizität. Durch die Bestrebung des Menschen, mit der Welt und mit den anderen Menschen zu kommunizieren, wird alles zum Gespräch. So ist auch für Novalis das Sprechen wie das Denken im Grunde ein „Gespräch“; und das Bewußtsein ist – nach dem platonischen Seelenbild – ein „Gespräch mit sich selbst“. Das Gespräch ist somit die natürliche Form der Sprache.

Warum ein Monolog über die Sprache? Ein Monolog über die Sprache scheint ihrer anerkannten Dialogizität zu widersprechen. Doch die Monologizität der Sprache, auf die schon – nach Heideggers Beobachtung²⁰ – der Titel anspielt, schließt die Gemeinschaft der Sprechenden nicht aus, sondern impliziert sie geradezu.

Die Sprache bekümmert sich bloß um sich selbst. Ihre Monologizität sollte nicht mißverstanden werden: Es handelt sich nicht um einen „egoistischen Solipsismus“ oder eine „alles vergessende Selbstbespiegelung“²¹. Heidegger zufolge besagt Monologizität zweierlei. Erstens spricht eigentlich nur die Sprache selbst; unser Sprechen ist nichts als ein Antworten auf die Sprache. Zweitens spricht die Sprache allein. Obwohl jedes Gespräch von der Sprache gestiftet ist, hat die Sprache keine Gesprächspartner. In sich dialogisch, leidet die Sprache an einer monologischen Einsamkeit. Diese Einsamkeit bedeutet – wie gesagt – keine Bestätigung des Solipsismus. Durch die ursprüngliche Monologizität der Sprache werden alle Gespräche eröffnet und ermöglicht. Die Ein-

¹⁹ Vgl. Grassi (1987: 67).

²⁰ Vgl. Heidegger (1959: 241).

²¹ Heidegger (1959: 262).

samkeit der Sprache ist die „Sage“, die die Welt bewegt, indem es ihre Wege artikuliert und ihr Werden möglich macht.

Novalis und Heidegger. Zu Beginn seines Vortrages „Der Weg zur Sprache“, enthalten in dem Werk *Unterwegs zur Sprache*, beruft sich Heidegger auf Novalis’ Text zur Monologizität der Sprache²². Das „wunderbare und fruchtbare Geheimnis“ (II: 672) der Sprache, wie Novalis es nennt, zieht Heideggers Interesse auf sich. „Die Sprache bekümmert sich bloß um sich selbst“. Heidegger macht sich Novalis’ rätselhafte Worte zueigen; sie werden zum zentralen Thema seines Aufsatzes.

Innerhalb seiner Interpretation verweisen diese Worte unmittelbar auf die *Unmöglichkeit, über die Sprache zu sprechen*, als sei sie ein bloßer „Gegenstand“. „Fassen wir, was jetzt zu sagen versucht sei, als eine Folge von Aussagen über die Sprache, dann bleibt es bei einer Kette unbewiesener, wissenschaftlich unbeweisbarer Behauptungen“²³. Von diesem Kreuzweg zweigt der Pfad ab, der zur Sprache führt. Heidegger teilt in seinem Text nicht nur Novalis’ Annahme; sein Rückgriff scheint, mehr noch, das Vorspiel zu einer weitergehenden Einsicht, als hätte Novalis mit der Monologizität der Sprache auch das Problem des Sprechens über die Sprache mit erfaßt.

Doch am Ende des Textes wird Novalis’ Intuition entscheidend verkürzt. Heidegger bemerkt, daß „Novalis die Sprache im Gesichtsfeld des absoluten Idealismus an der Subjektivität dialektisch vorstellt“²⁴. Heidegger zufolge sei daher der von Novalis entworfene Monolog nicht ins Profil der Sage eingeschrieben. Hier sei also der Abstand zu ermessen, der Novalis von Heidegger trennt.

An dieser Stelle wäre viel zum Thema Subjektivität und zu den nicht zu vernachlässigenden Unterschieden zu sagen, die zwischen Idealismus und Romantik bestehen. Angemessener, als diesem Weg zu folgen, ist es vielleicht, zum Thema der Monologizität zurückzukehren, um zu zeigen, daß der Abstand sehr viel geringer ist, als ihn Heidegger bemäßt.

Darin, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, besteht das Eigentümliche der Sprache. Heidegger interpretiert dies so: „Novalis versteht das Eigentümliche in der Bedeutung des Besonde-

²² Vgl. Heidegger (1959: 241).

²³ Heidegger (1959: 241).

²⁴ Heidegger (1959: 265).

ren, das die Sprache auszeichnet. Durch die Erfahrung des Sprachwesens als der Sage, deren Zeigen im Ereignis beruht, gelangt das Eigentümliche in die Nähe des *Eigens* und des *Ereignens*. Das Eigentümliche empfängt von da seine urkundliche Bestimmung“²⁵.

Aber – und das ist das Problem, das die Monologizität aufwirft – es ist nicht möglich, den eigentümlichen oder eigenen Charakter der Sprache zu erkennen, der sich auf der Basis des *Ereignisses* bestimmt, wenn Erkennen bedeutet, etwas in der Totalität seines Seins mit dem Blick zu umgreifen. Wir können die Sprache nicht mit dem Blick umgreifen, da wir uns nicht außerhalb ihrer befinden, weil „wir [...] selbst in die Sage gehören“²⁶. Der eigentümliche Charakter der Sprache – ihr monologischer Charakter – besteht eben gerade darin, daß sie ins Profil der Sage eingeschrieben ist.

Die Sage öffnet dem menschlichen Sprechen den Weg. In diesem Sinn verlangt sie das Verlauten im Wort des Menschen. Das menschliche Wort ist ein im Anhören der Sage nachsagendes Sagen, denn der Mensch gehört der Sage immer schon an. Der Anspruch der Sage und das Nachsagen des menschlichen Wortes gründen in der monologischen Einsamkeit der Sprache.

„Die Sage läßt sich in keine Aussage einfangen“²⁷. Ihr eigentümliches Wesen entzieht sich jeglichem Versuch, es zu erfassen. Es ist nämlich nicht möglich, einen Blickwinkel außerhalb der Sprache einzunehmen, von dem aus es gegeben wäre, sie zu umschreiben. Wir sind immer schon innerhalb der Sprache. So bleibt einzig, die Sprache zu Wort zu bringen, indem man die Sage nachsagt. Dies „verlangt von uns, die ereignende Be-wegung im Sprachwesen zu er-schweigen, ohne vom Schweigen zu reden“²⁸.

Sagen und Nachsagen. Das Geheimnis der Sprache kommt im Sprechen ans Licht. Aber dies geschieht – so schreibt Novalis – nur „wenn einer blos spricht, um zu sprechen“ (II: 672). Dann nämlich spricht er „die herrlichsten, originellsten Wahrheiten“ aus. Die einfache Bewegung des Sprechens, seine Realisierung, gestattet es, Wahrheiten Laut zu geben.

Hier konturiert sich eine problematische Beziehung zwischen Sprache und Sprechendem. Dabei handelt es sich um eine in der

²⁵ Heidegger (1959: 265).

²⁶ Heidegger (1959: 265).

²⁷ Heidegger (1959: 266).

²⁸ Heidegger (1959: 266).

Sprachphilosophie verbreitete, umstrittene Dichotomie. Es genügt, sich an den Stellenwert zu erinnern, den sie bei Humboldt einnimmt. Im *Monolog* zeichnen sich zwei gegenläufige, unvereinbare Wege ab, die keiner Dialektik Raum geben.

Sprache und Sprechender können aufeinandertreffen wie feindselige Gegner. Dies tritt ein, wenn der Sprechende von dem Willen getrieben ist, „von etwas Bestimmten (zu) sprechen“ (II: 672). In ihrer grundlegenden Autarkie, welche keine anderen Mächte und keine Ziele zuläßt, die nicht innerhalb ihrer selbst liegen, rächt sich die Sprache und wird – personifiziert ausgedrückt – „eigensinnig“. Der Eigensinn äußert sich darin, daß sie den Sprecher „das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen“ (II: 672) läßt. Dies ist die Rache der Sprache gegenüber dem, der sich ihr widersetzt; der sich ihr gegenüber wie ein Außenstehender verhält; der in dieser Position der Fremdheit von dem *eigenen Willen, die Dinge zu sagen*, ausgeht; der sich der Sprache wie eines Instruments bedient. Aus dieser Fremdheit, ja letztlich Feindschaft „entsteht der Haß, den so manche ernsthafte Leute gegen die Sprache haben“ (II: 672). Diese ernsthafte Leute „merken ihren Muthwillen, merken aber nicht, daß das verächtliche Schwatzen die unendlich ernsthafte Seite der Sprache ist“ (II: 672).

Feinfühlig mit der Sprache umzugehen – ohne Feindseligkeit, ohne Ablehnung und Fremdheit – bedeutet nun, den zweiten Weg zu beschreiten, und damit zugleich den Weg ins innerste Zentrum des *Monologs*. Es ist der Weg dessen, der – ihre Ursprünglichkeit anerkennend – von der Sprache statt von den Dingen ausgeht. Auf diesem Weg verkehrt sich das „Wollen“ in ein „Müssen“: die Nötigung, sich dem „Sprachtrieb“, dem Impuls, dem Begehrn der Sprache unterzuordnen. Hier fragt der Sprecher nach der Inspiration der Sprache²⁹, nach ihrem Wirken in seinem eigenen Innern. Die Fremdheit verschwindet; es tritt eine neue Beziehung ein, in der der Sprechende das Geheimnis der Sprache in seinem Sprechen ans Licht kommen läßt und so zum Medium des Sprachwirkens wird. Eine Bindung wird zugelassen, ein „entbindendes Band“, wie Heidegger sagt³⁰ – welche die Be-wegung der Sage zum Wort hin ermöglicht. Dem Hören der Sprache in der Sprache über-

²⁹ Zur Verbindung von Inspiration, Poesie und Sprachursprung vgl. Novalis' kurze Jugendschrift *Von der Begeisterung* (II: 22–23), die er wahrscheinlich unter dem Einfluß Herders schrieb. Vgl. R. Samuel, *Einleitung*, in: Novalis, *Schriften*, Bd. II (1981: 5 ff). Siehe auch Pfefferkorn (1988: 61 ff; 77–81).

³⁰ Vgl. Heidegger (1959: 262).

antwortet, lässt der Sprechende die Sage, sie nachsagend, zu Wort kommen.

Die Stile des Monologs. So kurz er ist, fehlt dem *Monolog* eine stilistische Einheitlichkeit, ja er zeigt unterschiedliche Stile³¹. Die verschiedenen Stile vereint ein und dieselbe Ansicht: das Wesen der Sprache zu erfassen.

Im ersten Teil ist von der Sprache die Rede, ihrem besonderen Charakter und der Gefahr, ihn zu verfehlten. Doch da spricht kein Ich. Obwohl entschiedene Behauptungen aufeinanderfolgen, ist der Stil unpersönlich und anonym. In Form einer offenen rhetorischen Ironie richten sich die Behauptungen ausdrücklich gegen den am meisten konventionellen Sprachbegriff. An sich verfechten sie nichts im Positiven. Indem sie der Konvention entgegentreten, beschränken sie sich vielmehr darauf, unterschwellig auf ein „wunderbares und fruchtbare“ (II: 672) Geheimnis der Sprache zu verweisen, ein Geheimnis, dessen Existenz den meisten unbekannt, dem aber, der spricht, bekannt zu sein scheint. Dieser kann offenbar zwischen dem Wahren und dem Falschen unterscheiden. Urteile wie „lächerlicher Irrthum“, mit denen die allgemeine Meinung über die Sprache verdammt wird, sind klar und unzweideutig. Der, der spricht, tritt jedoch allein in diesen Urteilen auf, während seine eigenen Überzeugungen im Hintergrund bleiben. Die allgemeine Meinung auf der einen, das Geheimnis der Sprache auf der anderen Seite bilden die beiden Pole der Argumentation. Dahinter verbirgt sich die *Subjektivität* dessen, der spricht. Der anonyme, unpersönliche Stil bewahrt ihn – als *Sprechenden* – vor dem, was über das *Sprechen* gesagt wird oder, besser, was über das Sprechen im Negativen durchsickert. Wie seine Kenntnis jenes Geheimnis in Verbindung mit dem Wunsch zu sprechen zum Ausdruck kommen kann, ist eine Frage, die sich noch nicht stellt.

Das Wesen der Sprache, ihre Eigentümlichkeit, wird im ersten Teil von allen Seiten her eingegrenzt, von allen Seiten beleuchtet – wenn auch nur, wie angedeutet, im Widerschein. Nichtsdestoweniger entzieht sie sich jeder Definition. Dies wiederholt sich auch im zweiten Teil. Der, der spricht, bleibt im Schatten, aus dem er allerdings immer wieder in Form von Wunschsätzen hervortritt. Nicht einmal das, was sich im Umfeld der Sprache erahnen lässt,

³¹ Zu einer punktuellen Analyse der Stile des *Monologs* vgl. Strohschneider (1960: 249–273).

ist neu – wie der Gedanke, daß ihr eigentümlicher Charakter darin besteht, sich nur um sich selbst zu bekümmern. Das Neue ist eher die Art, in der es gesagt wird. Vom Wesen der Sprache zu sprechen, dieses Wagnis wird – wenn auch hinter dem Schutzschild unpersönlicher Formen – allein *vermittels der Analogie* eingegangen. So wird das Wesen der Sprache mit dem Wesen der mathematischen Formeln verglichen; nur auf diesem Weg scheint es möglich zu sein, über die Sprache zu sprechen. „So ist es auch mit der Sprache“ (II: 672). Mit diesem Satz schließt der zweite Teil, in dem zwar das Wesen der Sprache deutlicher hervorzutreten scheint, jedoch nur im vorsichtigen Vergleich, der das *ist* und das *ist nicht* zugleich ausspricht – Identität und Differenz von Sprache und Mathematik.

Der dritte Teil ist durch eine neue Art und Weise des Sprechens über die Sprache gekennzeichnet. In diesem Teil stellt sich der Sprechende *als Sprechender* in Frage. Ein weiterer Vergleich, verdeckter noch als der erste, der zwischen Sprache und Musik, führt die Figur des „Propheten“ ein, der „Ohr und Sinn“ für die Sprache hat und foglich „Zunge und Hand bewegt“ (II: 672), sich also im eigenen Sprechen zum Medium der Sprache macht. Der Prophet ist derjenige, welcher „in sich das zarte Wirken ihrer innern Natur vernimmt“ (II: 672).

Doch auch hier ist nicht ausgeschlossen, daß derjenige, der all dies weiß – der also den zweiten Weg beschreitet – nicht ausreichend „Ohr und Sinn“ für die Sprache hat. Jener „wird [...] Wahrheiten wie *diese* schreiben“ (II: 672). Hier läßt sich die *Peripetie* des Textes ausmachen. Die Wahrheiten sind die im *Monolog* ausgedrückten. Dies ist der Vorstoß zum Problem, dem im ersten und zweiten Teil ausgewichen wurde: Der Sprechende stellt sich diesmal selbst in Frage als einen, der ausdrücklich in den Sinn dessen, was er sagt, verwickelt ist. Er gesteht, daß das eigene Sprechen zweifelhaft und problematisch ist. Hier beginnt eine Art Selbstüberwindung des Sprechers. Diese aber geht noch in anonymer und unpersönlicher Form vor sich – akzentuiert durch den Verweis auf Kassandra: Wer *diese* Wahrheiten schreibt, wird wie Kassandra verlacht werden. So sehr er auch das Geheimnis der Sprache erkennt, so wirkungslos wird seine Wahrheit bleiben. Da er sich nicht zum Medium machen kann, verläßt ihn die Sprache.

Allein im letzten Schritt eröffnet die persönliche Ich-Form einen neuen Stil und gibt der Frage des Sprechenden Realität und Präsenz. „Wenn ich damit das Wesen und Amt der Poesie auf das deutlichste angegeben zu haben glaube, so weiß ich doch, daß es

kein Mensch verstehn kann, und ich was ganz albernes gesagt habe, weil ich es habe sagen wollen, und so keine Poesie zu stande kommt“ (II: 672). Der Hinweis auf die Poesie verwundert in diesem Zusammenhang nicht; sich zum Medium der Sprache zu machen, Prophezeien und Dichten sind eins. Dichter aus eigenem Wille, anerkennt der Sprechende kühl die Unmöglichkeit eigenen Sprechens, überwindet mit sich selbst – als Sprechendem – zugleich das, was er gesagt hat, und führt es dem härtesten Urteil zu: dem Geständnis, er habe von etwas Bestimmtem sprechen *wollen*. Die Überwindung gelingt in Form einer Negation, einer Negation des Gesprochenen im Sprechen. Durch die Negation dringt die Wahrheit des Gesprochenen ins Sprechen ein und erhält – allein dadurch – Wirklichkeit. Es ist also die Negation, die die Möglichkeit der ausgesprochenen Wahrheit in Wirklichkeit überführt; dies geschieht im Setzen des Negrirten. Doch diese Setzung kann nie Bejahung werden. Nur im Akt des Negierens kann sich der Sinn des Gesagten erfüllen, verwirklichen.

Im letzten Schritt gibt die Negation der *Frage* Raum. „Wie, wenn ich aber reden müßte? und dieser Sprachtrieb zu sprechen das Kennzeichen der Eingebung der Sprache, der Wirksamkeit der Sprache in mir wäre? und mein Wille nur auch alles wollte, was ich müßte, so könnte dies ja am Ende ohne mein Wissen und Glauben Poesie sein und ein Geheimniß der Sprache verständlich machen? und so wär' ich ein berufener Schriftsteller, denn ein Schriftsteller ist wohl nur ein Sprachbegeisterter?“ (II: 672–673).

Die Schlußfragen sind nicht an eine andere Person gerichtet: es sind Fragen eines *Monologs*. Es sind aber auch keine Fragen des Sprechenden an sich selbst. Der Sprechende weiß, daß sich ihm so, wie ihm jede Möglichkeit der Bejahung entzogen ist, jede Möglichkeit der Antwort überhaupt entzieht. Doch dieses Bewußtsein macht aus den Fragen keine bloß scheinbaren, rhetorischen Fragen. Sie erinnern vielmehr an die sokratischen Fragen, wo ich mich, ohne irgendetwas zu wissen, dem Gegenstand gegenüber rein rezeptiv verhalte.

Fragend setzt sich der Sprechende einem möglichen sprachlichen Ereignis aus. Aufgrund eines solchen sprachlichen Ereignisses verwirklicht sich die Wahrheit seines Sagens, seines durch Berufung Nachsagens der Sage. Das Geheimnis der Sprache verstehtbar machen: dies kann nur geschehen, weil der Sprechende sich selbst und sein Sprechen überwindet, ohne etwas zu wissen, ohne etwas zu wollen, vollständig frei von dem Endziel, daß der Sinn seines Sagens in der Behauptung abschließt. Wie vorher *in actu*

negationis, so vollzieht sich das sprachliche Ereignis *in actu rogationis*, kann sich nur so vollziehen. Die Überwindung als solche ist die innere, wahre Möglichkeit des Sinns des Nachsagens.

Wie von der Sprache sprechen? „Wie, wenn ich aber reden müßte?“ Nicht allein in dieser als einer der letzten Fragen, sondern im Gesamttext des *Monologs*, drängt sich der Zweifel auf, ob das Geheimnis der Sprache überhaupt auf dem Weg des Sprechens über die Sprache aufgedeckt und dem Verständnis nahegebracht werden kann.

Daß Novalis in seinem *Monolog* den zweiten Weg gegangen ist, daß er sich entschieden hat, sich der Sprache nicht in ihrer Instrumentalität wie irgendeines „Gegenstandes“ zu bedienen, beweisen die verschiedenen Stile, die den Textrhythmus bestimmen. Die unpersönliche Form des Anfangs, an dem der Sprechende noch außer Frage steht; sodann die Entscheidung, *in Analogien* zu sprechen, um jede abschließende begriffliche Definition zu vermeiden; und am Ende das Vorhaben, als Person einzig und allein im Modus der Negation und der Interrogation in Erscheinung zu treten, bezeugen eindeutig nicht allein und nicht so sehr die Schwierigkeit, in der Sprache von der Sprache zu sprechen, als vielmehr das Bewußtsein dieser Schwierigkeit auf Seiten Novalis’.

Der Zirkel der Sprache. Bei genauerer Betrachtung ist die sokratische Frage nicht die eines sich rezeptiv gegenüber seinem „Gegenstand“ Verhaltenden. Die Sprache ist kein „Gegenstand“. Man kann dort nicht von einem „Gegenstand“ sprechen, wo das, was rezipiert werden muß, schon an sich *Mittel* der Rezeption ist, wo man sich also mit Hilfe der Sprache über die Sprache befragt.

Der Zirkel ist offenkundig; doch offenkundig ist auch – bei Novalis – seine tiefe Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit ist das eigentliche Thema des *Monologs*. Bewußt innerhalb des Zirkels zu bleiben: von diesem Anspruch weicht Novalis niemals ab.

Doch im dritten und letzten Teil findet der Zirkel erst eigentlich seinen Ausdruck. Ohne sich zu erschöpfen, erfüllt sich der Zirkel im *actu negationis* und im *actu rogationis*, dort, wo in der Negation schließlich die Position, in der Frage die Antwort offenbar wird. Dies geschieht dank der Spannung, die sich zwischen *Zeichen* und *Bezeichnetem* entwickelt und die Bedingungen dafür schafft, daß der Prozeß des Sprechens den Sinn des Gesprochenen sich ereignen läßt. In der Negation oder in der Frage eröffnet der Prozeß des

Sprechens, da er sich nicht fixieren läßt, den *transitus*³², d. h. die Möglichkeit, daß der Sinn des Gesprochenen sich ereignen, zur Realität kommen kann. Was innerhalb der dialektischen Spannung getrennt war, wird wieder Einheit.

Ohne Bewußtsein und Willen wird dieser Sprechende ein „Sprachbegeisterter“; ohne Bewußtsein und Willen wird er ganz eins mit ihr und bewegt sich mühelos in ihrem Zirkel.

Es ist das Verdienst des *Monologs*, dieses Ereignis zugänglich zu machen.

Gerade weil der Sprechende auf paradoxe Weise das Wagnis unternimmt, das eigene Gesprochene im Sprechen zu überwinden, ist es möglich, daß der Sinn des Gesprochenen – den er negiert und nach dem er gefragt hat, ohne Antwort zu finden – sich voll erfüllt. Die Selbstüberwindung führt zu einem Sinnereignis, das die Sprache in ihrer lebendigen Verwirklichung sichtbar macht. Doch die Selbstüberwindung ist immer *transitus*, Übergang, in dem die Verwirklichung nie versteinert, nie verfestigt. Diese Art der Überwindung des Gesprochenen heißt also nicht Zunichtemachen, sondern Annäherung, immer verstanden als Verweis, in Kohärenz innerhalb des Zirkels verbleibend.

Durch seine Ironie stellt der Text sich selbst dar und verweist als Text auf das Gesagte. Er ist, mit anderen Worten, bewußt metasprachlich; er vollzieht eine *Selbstdarstellung der Sprache durch die Sprache*. Daher handelt sich weniger um eine Sprachreflexion als vielmehr um den Versuch, die Realität der Sprache ans Licht zu bringen. Die Sprache wird im Akt der Verwirklichung vergegenwärtigt.

Aus all dem wird deutlich, wie nahe Novalis Heidegger steht. In gewissem Sinn kann man sagen, daß Novalis Heidegger treuer ist als dieser sich selbst. Das, was Heidegger als Philosoph anruft, repräsentiert Novalis als Dichter, indem er die Sage erfaßt.

Kurze abschließende Betrachtungen. In den *Lehrlingen zu Sais* formuliert Novalis ähnliche Gedanken wie im *Monolog*: „Vom weitem hört' ich sagen: [...] Man verstehe die Sprache nicht, weil sich die Sprache selber nicht verstehe, nicht verstehen wolle; die ächte Sanscrit spräche, um zu sprechen, weil Sprechen ihre Lust und ihr Wesen sey“ (I: 79).

In anderen Werken und in den Fragmenten trifft man – wie dargestellt – auf eine Ansicht der Sprache, in der diese – und darin

³² Auf diesem Begriff bei Novalis besteht im besonderen Haering (1954: 43).

ist Novalis der Romantik insgesamt verbunden – in ihrer grundlegenden Selbstständigkeit, ihrer wesenhaften Ursprünglichkeit, ihrem für die Dinge konstitutiven Wert erscheint. Der Schleier des Geheimnisses der Sprache zereißt so an weiten Stellen. Doch Geheimnis bleibt Geheimnis, solange es sich nicht für einen Augenblick im Prozeß des Sprechens offenbart.

Nicht im „Was“, sondern im „Wie“ des Sprechens besteht die Originalität des *Monologs*, der mit seiner ironischen Selbstdarstellung ein Unikum in der Sprachphilosophie ausmacht.

BIBLIOGRAPHIE

Novalis, *Schriften*, Bde 1-5, hrsg. von P. Kluckhohn, R. Samuel et alii, Stuttgart 1976–1988.

- W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bde. I–IV, Frankfurt a. M. 1972–1977.
- J. Böhme, *Werke*, hrsg. von K. W. Schiebler, Leipzig 1843–1860.
- H. Fauteck, *Die Sprachtheorie Friedrich von Hardenbergs (Novalis)*, Berlin 1940.
- E. Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, [1927], Hildesheim 1973.
- M. Frank, *Einführung in die frühromantische Aesthetik*, Frankfurt a. M. 1989.
- E. Grassi, *La preminenza della parola metaforica. Heidegger, Meister Eckhart, Novalis*, Modena 1987.
- Th. Haering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart 1954.
- J. G. Hamann, *Sämtliche Werke*, hrsg. von J. Nadler, 6 Bde, Wien 1949 sgg.
- M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
- W. von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [1836], in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von A. Leitzmann et alii, Berlin 1903–1936, vol. VII, 1907.
- S. Ijsseling, „Novalis. Een Fragment over de Taal. Ter gelegenheid van het tweede eeuwfeest van de geboorte van Friedrich von Hardenberg“, in *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven 1971, 636–657.
- W. Janke, „Enttoennter Gesang – Sprache und Wahrheit in den „Fichte-Studien“ des Novalis“, in *Erneuerung der Transzentalphilosophie*, hrsg. von K. Hammacher und A. Mues, Stuttgart – Bad Cannstatt 1979, 168–203.
- W. Kayser, „Böhmes Natursprachlehre und ihre Grundlagen“, in *Euphoriion*, 31, 1930, 521–562

- W. Menninghaus, *Walter Beniamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M. 1980.
- G. Moretti, *L'estetica di Novalis. Analogia e principio poetico nella prosodia romantica*, Torino 1991.
- , „La questione dell'analogia. Sua origine e ruolo nella formazione del pensiero di Novalis“, in Ders., *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Cernusco 1992, 29–76.
- C. Paschek, *Der Einfluß J. Böhmes auf das Werk F. v. Hardenbergs*, Bonn 1967.
- K. Pfefferkorn, *Novalis. A Romantic's Theory of Language and Poetry*, New Haven & London 1988.
- H. Reinhardt, *Integrale Sprachtheorie. Zur Aktualität des Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel*, München 1976.
- F. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler in Zusammenarbeit von J. J. Anstett e H. Eichner, München/Paderborn/Wien, 1958sgg.
- G. Scholem, „Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala“, in Id., *Judaica*, 3, Frankfurt a. M. 1973, 7–68.
- J. Schreier, „Ich bin Du“. Der „dialogische“ Gedanke des Novalis, Freiburg 1977.
- I. Strohschneider, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen 1960.
- X. Tilliette, „Novalis le philosophe“, in *Archives de Philosophie*, XXII, 1959, 605–620.
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, [1953], Frankfurt am Main, 1977.