

Otto Friedrich Bollnow,
Unruhe und Geborgenheit im Weltbild neuerer Dichter*

DER „WEG NACH INNEN“ BEI NOVALIS

I. Die Abwandlung des transzentalphilosophischen Weges	178
1. Der romantische Ansatz	178
2. Das Verhältnis zu Kant	179
3. Das Subjekt als Innenwelt.....	182
4. Der Vorrang der Innenwelt	184
5. Die Dunkelheit der Tiefe	185
II. Das Innere der Welt	186
1. Die drei Wege	186
2. Das Innere der Natur	188
3. Der Ursprung der Geschichte	191
4. Das Märchen	193
III. Das Innere der Seele	196
1. Die Realpsychologie	196
2. Das Äußere als Geheimniszustand des Inneren.....	198
3. Die Beziehungen von Außen und Innen	201
4. Die innere Außenwelt.....	203

I. Die Abwandlung des transzentalphilosophischen Weges

1. Der romantische Ansatz

In dem leider so kurzen Bruchstück, das den zweiten Teil des „Heinrich von Ofterdingen“ einleiten sollte, fragt der Pilger die ihn zu Sylvester geleitende Cyane: „Wo gehn wir denn hin?“ und diese antwortet in einem schon durch ihre früheren rätselhaften Reden vorbereiteten Doppelsinn: „Immer nach Hause“ (I 229)¹. Diese Worte sind oft als der zu seiner kürzesten Formel zusammengedrängte Ausdruck der romantischen Lebenshaltung bei Novalis hervorgehoben worden, und das mit Recht, denn in ihnen verdichtet sich ein Zug, der auch sonst an den verschiedensten Stellen seines Werks immer wieder durchbricht. Ganz ähnlich heißt es etwa in den Versen aus den „Hymnen an die Nacht“:

Die Lust der Fremde ging uns aus, zum Vater wollen wir nach Haus (I, 65), wobei im Zusammenhang der „Hymnen“ der Weg der Rückkehr zur „Heimat“ nur durch das Tor des Todes führt. Entsprechend klingt (wenn auch in dem etwas andern Zusammenhang mit den neptunistischen Lehren seiner Zeit) auch im „Heinrich von Ofterdingen“ das Lied des Bergmanns aus: Das Meer

trägt auf weichen grünen Schwingen zurück uns
in der Heimat Schoß (I, 155).

¹ Zitiert ist durchgehend nach Novalis' Schriften, hrsg. von P. Kluck hohn, mit einfacher Band- und Seitenzahl.

Und endlich wiederum in einer andern Wendung erscheint derselbe Grundgedanke in dem Bericht Tiecks über die beabsichtigte Fortsetzung des Romans: „Nachdem nun Heinrich auf eine neue und größere Weise ... wiederum die Natur, Leben und Tod, Krieg, Morgenland, Geschichte und Poesie erlebt und erfahren hat, kehrt er wie in eine alte Heimat in sein Gemüt zurück“ (I 257), wobei jetzt also das eigne Innere des Menschen ausdrücklich als das Ziel des heimwärts führenden Wegs erscheint. Und in dieser Form wird der Gedanke dann auch an andern Stellen aufgenommen. So heißt es etwa in den „Blütenstaub“-Fragmenten: „Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. – Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft“ (II 17). Und in den „Lehrlingen zu Sais“ setzt sich der Lehrling, aus dem doch wohl Novalis eigne Anschauung spricht, mit den Worten: „Mich führt alles in mich selbst zurück“ (I 13) von dem auf die Erforschung der äußeren Natur gerichteten Weg des Lehrers ab, wobei freilich zugleich auch ein innerer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Wegen leise angedeutet wird: „weil jeder neue Weg durch neue Länder geht, und jeder endlich zu diesen Wohnungen, zu dieser heiligen Heimat wieder führet“ (114). Aus diesen Stellen, die hier mit Absicht zunächst einmal gehäuft wurden, wird deutlich, daß es ein einziger, entscheidender, immer wieder durchbrechender Grundgedanke ist, der sich in verschiedenen Wendungen dann als der Weg zurück oder der Weg nach innen darstellt.

2. Das Verhältnis zu Kant

In diesen Wendungen durchdringt sich altes christliches und vor allem pietistisches Gedankengut² mit den Einwirkungen der damals mächtig um sich greifenden Transzentalphiloso-

² Vgl. R. Unger, Das Wort „Herz“ und seine Begriffssphäre bei Novalis. Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Fachgruppe IV, Bd. II, Nr. 4, Göttingen 1937.

sophie. Ganz ausdrücklich kommt dieser Zusammenhang zwischen der Transzentalphilosophie und dem Novalisschen Weg nach innen an einer andern, mit den angeführten wiederum eng zusammenhängenden Stelle der „Lehrlinge zu Sais“ ans Licht: „Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns... Hier offenbart sich der wahre Sinn des großen, bunten, verwirrten Schauspiels; und treten wir von diesen Blicken voll in die Natur, so ist uns alles wohlbekannt, und sicher kennen wir jede Gestalt. Wir brauchen nicht erst lange nachzuforschen, eine leichte Vergleichung, nur wenige Züge im Sande sind genug um uns zu verständigen. So ist uns alles eine große Schrift, wozu wir den Schlüssel haben, und nichts kommt uns unerwartet, weil wir voraus den Gang des großen Uhrwerks wissen“ (I 22). Man wird diese Stelle gewiß nicht unmittelbar für Novalis selbst in Anspruch nehmen können, denn sie wird nur als eine der „sich kreuzenden Stimmen“ angeführt, die der Lehrling mit Bangigkeit hört, und ebenso wie hier Kant spricht wenige Zeilen später dann Fichte, bis in den sprachlichen Stil hinein als solcher erkennbar. Und trotzdem ist diese Stelle als Ausgangspunkt besonders bedeutsam, nicht nur, weil sie die Anfangsstellung bezeichnet, mit der Novalis' eigne Entwicklung einsetzt, sondern darüber hinaus, weil schon in der bloßen Wiedergabe der Kantischen Gedanken sich zugleich schon die Richtung seiner eigentümlichen Umbildung abzeichnet. Novalis nimmt hier den Kantischen Weg auf, so wie er auch Fichte aufnimmt, aber unter seinen Händen verwandelt sich der transzentalphilosophische Ansatz in den romantischen geheimnisvollen Weg nach innen.

Auch bei Kant handelt es sich bekanntlich um eine völlige Um- und Rückwendung der Betrachtung auf den Menschen, die er selbst einmal als Kopernikanische Wendung bezeichnet und in einer kurzen Formel dahin bestimmt hat, daß sich nicht unsre Erkenntnis nach ihrem Gegenstand, sondern umgekehrt dieser sich nach unsrer Erkenntnis richten müsse. Das bedeutet für ihn, daß die Frage nach der Erkenntnis der gegenständlichen Welt auf die nach der geistigen Organisation des Menschen zurückgeführt wird, aus deren formender Tätigkeit sich

alle gegenständliche Erkenntnis aufbaut. In diesem besondern Sinn handelt es sich also für Kant um einen Rückgang vor der äußerlich gegebenen Welt auf den Menschen als den schöpferischen Ursprung aller seiner Erkenntnis.

In einem ganz ähnlichen Sinn scheint auch bei Novalis der Gedanke aufgenommen zu werden: „Wir brauchen nicht erst lange nachzuforschen, eine leichte Vergleichung, nur wenige Züge im Sande sind genug um uns zu verständigen.“ Wie Kant zwar von der Tatsache der Erkenntnis ausgeht, aber sich dann nicht mit dem Besonderen der einzelnen Erkenntnis beschäftigt, sondern diese nur als Beispiel benutzt, um von dort auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit zurückzugehen, die aller möglichen Erkenntnis zugrunde liegt, so bedarf auch Novalis in der Naturforschung nicht erst der äußeren Vollständigkeit, sondern es genügen ihm nur wenige Einzelzüge, um in deren Vergleichung und konstruktiver Durchdringung zugleich die durchgehenden Aufbaugesetze des Ganzen in die Hand zu bekommen. In diesem Sinn kann er – noch fast kantisch – betonen: „Nichts kommt uns unerwartet, weil wir voraus den Gang des großen Uhrwerks wissen“. Aber sogleich bekommt dieser Gedanke bei Novalis einen andern Sinn, wenn unser eignes Innere der „Quell der Freiheit“, als der „Schlüssel“ bezeichnet wird, mit dessen Hilfe wir die „Chiffrenschrift“ der Natur (I 11) zu entziffern vermögen, oder als der „große Zaubererspiegel, in dem rein und klar die ganze Schöpfung sich enthüllt“. „In ihm“, so heißt es dann weiter „baden die zarten Geister und Abbilder aller Naturen, und alle Kammern sehn wie hier aufgeschlossen“ (I 21/22). Das menschliche Innere als „Schlüssel“ zum Verständnis der sonst verborgenen äußeren Natur, oder als „Spiegel“, in dem diese sich in geklärter und gereinigter Form abbildet: diese beiden Bilder bezeichnen sehr scharf die veränderte Haltung.

Bei Kant war die Kopernikanische Wendung nicht so zu verstehen, daß der Mensch, der sich früher mit seiner Aufmerksamkeit auf die Außenwelt gerichtet hätte, sich jetzt seiner Innenwelt zuwendet, der Welt seiner Gedanken, Gefühle und Empfindungen, oder wie sich etwa der religiöse Mensch der Stimme seines eignen Herzens zukehrt. Eine solche Innenwelt,

die man in irgendeinem Sinn der Außenwelt gegenüberstellen könnte, beschäftigt Kant überhaupt nicht. Was er untersucht, sind die Erfahrungen der Außenwelt selbst, und nur aus ihnen - nicht also durch unmittelbare Selbstbetrachtung - sucht er die im Subjekt enthaltenen, direkt aber niemals greifbaren Bedingungen zu erschließen, die diesen Erfahrungen zugrunde liegen. Das Subjekt, auf das sich Kant zurückwendet, ist also nicht als Gegenstand einer besonderen Erfahrung zu verstehen, sondern als der nur zurückerschlossene Ursprung, in dem sich die einzige mögliche Erfahrung, nämlich die sinnlich vermittelte, ausbildet.

3. Das Subjekt als Innenwelt

Wenn auch die Bezeichnung des menschlichen Innern als „Quell der Freiheit“ zunächst noch ganz transzentalphilosophisch erscheint und auf die grundsätzliche Nichtobjektivier-arbeit des Subjekts hinzuweisen scheint, so wandelt sich doch dies Verhältnis, wenn jetzt dies Innere als „Zauberspiegel“ bezeichnet wird; denn hiermit ist gesetzt, daß es eine eigne inhaltliche Erkenntnis gibt, die dem rückwärtigen Blick auf das eigne Innere zugänglich wird und die dann zur Erkenntnis der äußeren Natur in einer bestimmt gearteten Entsprechung steht. War bei Kant das Subjekt ein selber nur formales Organ, die Welt zu erfassen, so wird es bei Novalis jetzt zu einer eignen, inhaltlich zu bestimmenden Welt. An die Stelle des Kantischen Verhältnisses zwischen subjektiven Formen der Erkenntnis und ihrem durch die Sinne gegebenen Inhalt tritt bei Novalis das Verhältnis der Spiegelung zwischen zwei inhaltlich bestimmten Bereichen, nämlich der Innen- und der Außenwelt. Dieses Verhältnis spiegelbildlicher Entsprechung zwischen der Innenwelt und der Außenwelt ist jetzt aber nicht in dem (sensualistisch zu verstehenden) Sinn genommen, als ob die Erfahrungsinhalte sich in unsrer Seele als Spiegelbild der erfahrenen Außenwelt abbildeten, so daß diese Abbildung dann ein empirisch geschehender Vorgang wäre, sondern so, daß die inneren Gehalte der Seele in einem Verhältnis präformierter Harmonie zur Außenwelt stehen, daß es dieselben

Gesetze sind, die unser eignes Inneres und die äußere Natur durchwalten. An die Stelle des transzentalphilosophischen Ansatzes ist damit der objektive Idealismus (im Sinne Dil-theys) getreten, für den die äußere Wirklichkeit selber etwas Geistiges und Lebendiges, menschlichem Geiste selber zu innerst Verwandtes ist.

Diese Entsprechung erlaubt es dann, durch den unmittelbaren Blick in das eigne Ich die Betrachtung der äußeren Natur zu erleichtern, wenn nicht gar überflüssig zu machen. Das Gleichnis vom „Zauberspiegel“ besagt ja nicht einfach das Verhältnis einer einfachen spiegelbildlichen Entsprechung von Innen- und Außenwelt, sondern einer solchen Abbildung, bei der sich im Bild erst die in der äußeren Natur nur wie in einem trüben Medium gebrochenen Wesenheiten der Dinge in ihrer wahren Reinheit zeigen. Aber wenn man dies vielleicht noch als Läuterung einer zunächst gegebenen äußeren Erfahrung verstehen könnte, so geht Novalis in der Bevorzugung der inneren Welt sogleich noch einen Schritt weiter, indem er die äußere Erfahrung überhaupt als überflüssig betrachtet, weil wir dieselben Zusammenhänge, die wir in der äußeren Natur höchstens in unvollkommener Weise erkennen können, in vollkommener Gestalt durch die innere Betrachtung in unserm eignen Innern vorfinden. Das Verhältnis von innerer und äußerer Welt formt sich jetzt nach dem Platonischen Verhältnis von Idee und Wirklichkeit: Innere Erfahrung ist unmittelbare Erkenntnis der Ideen selbst. In diesem Sinn heißt es bei Novalis: „Was brauchen wir die trübe Welt der sichtbaren Dinge mühsam zu durchwandern? Die reinere Welt liegt ja in uns.“ „Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns?“ So entsteht hier erst, was Kant nicht kannte und nicht kennen konnte: eine auf das Innere des Menschen zurückgewandte Selbstbetrachtung, und diese Selbstbetrachtung wird jetzt zum Mittel, das Universum zu erfassen.

4. Der Vorrang der Innenwelt

Hiermit verbindet sich aber sogleich in fließendem Übergang eine zweite Verschiebung: Handelte es sich zunächst noch um eine spiegelbildliche Entsprechung, die es erlaubte, an der Innenwelt die Außenwelt zu erkennen, oder richtiger, in der inneren Erfahrung die Ideen als Urbilder zu schauen, nach denen die Außenwelt sich bildet, so handelt es sich dabei doch immer noch um Urbilder einer Außenwelt, und die Betrachtung bleibt im letzten Grunde auf die Außenwelt bezogen. Nur im Sinn einer solchen Orientierung hatte ja das Bild vom „Zauberspiegel“ überhaupt seinen Sinn. Jetzt aber wandelt sich die Betrachtung unmerklich, und der geheimnisvolle „Weg nach innen bekommt einen andern, neuen Sinn: Die Innenwelt wird jetzt zu einer Welt eigner Art, die auch ohne mitgedachten Bezug zur Außenwelt in sich selber bestehen kann, ja die ihr gegenüber als die wertvollere, die eigentlich wesentliche Welt erscheint. Und wir wenden uns nicht mehr der Innenwelt zu, um das Universum in ihr in reiner Form gespiegelt zu sehen, sondern sie hat ihren Wert ganz in sich selbst, als ein Universum eigner Art, in das wir uns um seiner selbst willen versenken. Sie ist die eigentliche Welt des Menschen. „Die innre Welt ist gleichsam mehr mein als die äuße. Sie ist so innig, so heimlich – Man möchte ganz in ihr leben“ (III 220). In dieser Wendung offenbart sich die romantische Entdeckung der Seele: Seele nicht mehr als Organ der Welterfassung, sondern als eine eigne, reiche und gegliederte Welt. Diese Welt ist dann im tieferen Sinn das Ziel des Wegs nach innen: „Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht.“

In dieser Richtung zeigt sich zugleich ein neuer Zug, durch den die Rückwendung auf die eigne Innerlichkeit des Menschen jetzt erst den Charakter des eigentlich Romantischen erhält. War zunächst die Anlehnung an den transzentalphilosophischen Ansatz die „reinere Welt in uns“ als die klarere und bekanntere Welt erschienen, die sich dem inneren Blick in vollendet Durchsichtigkeit darbietet und von der her sich dann allererst das Verständnis der äußen Natur aufschließt, so erscheint diese selbe Innenwelt jetzt plötzlich als eine dunkle,

unergründliche und geheimnisvolle Welt. Sehr bezeichnend dafür ist schon die Fortsetzung der soeben angeführten Stelle, nach der „die innre „Welt gleichsam mehr mein als die äuße“ sei. „Schade“, so fährt Novalis fort, „daß sie so traumhaft, so ungewiß ist“ (III 220). Der „geheimnisvolle Weg“, der in die dunklen Tiefen der eignen Seele hinabführt, ist nicht oder nicht nur darum geheimnisvoll, weil er als ein besonders geschickter Abkürzungsweg einen schnelleren und leichteren Zugang zu den Erkenntnissen vermittelt, die auf dem gewöhnlichen Weg über die Erforschung der Außenwelt nur sehr viel mühsamer gewonnen werden können, sondern er ist geheimnisvoll vor allem deswegen, weil er zu verborgenen Geheimnissen hinabführt. Und damit erhält der Weg nach innen jetzt noch einen neuen Sinn: Es ist der Weg, der von dem an der Oberfläche haftenden landläufigen Verständnis der uneingeweihten Menge zu einer Ergründung der verborgenen, alle oberflächliche Gestaltung erst bedingenden Tiefe hinabführt. An die Stelle des transzendentalen Bezugs von Ich und Welt tritt damit das ganz anders geartete Verhältnis von äußerlich sichtbarer Oberfläche und geheimnisvoll verborgener Tiefe. In diesem Sinn erscheint in den „Lehrlingen zu Sais“ die Wahrheit als ein verschleiertes Bild.

5. Die Dunkelheit der Tiefe

Damit ist jetzt aber zugleich auch der letzte Schritt gegeben: Das Dunkel der verborgenen Tiefe tritt in Gegensatz zu der Helligkeit und Klarheit der Oberfläche. Es ist dunkel nicht etwa nur darum, weil es bisher noch nicht vom erhellenden Licht des Verstandes erreicht wäre, sondern es bleibt seinem innersten Wesen zufolge dunkel und ist darum auch grundsätzlich gar nicht im Sinn der Tagesklarheit des Verstandes erhellbar. Die unergründliche Tiefe des eignen Innern tritt damit in einen geheimnisvollen Zusammenhang mit dem Dunkel der Nacht, und die Grundgedanken der „Hymnen an die Nacht“ verknüpfen sich unmittelbar mit der Richtung des Wegs nach innen, ja sind überhaupt nur eine andre Abwandlung dieses selben Wegs: „Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaus-

sprechlichen, geheimnisvollen Nacht“ (I 55); das ist in andrer Wendung nur wieder derselbe Weg, der zu den Ursprüngen zurück „nach Hause“ führt. „Fernab liegt die Welt – in eine tiefe Gruft versenkt.“ Nur die „schweren Flügel des Gemüts“ führen den Menschen in das innere Reich seiner Seele, und er erstaunt vor dessen Weiten, denn „himmlischer, als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet“ (I 56).

Das bedeutet dann, daß der geheimnisvolle Weg nach innen nicht mehr dem wachen Bewußtsein und der bewußten Aufmerksamkeit zugänglich ist, „Die Nacht ward der Offenbarun-gen mächtiger Schoß“ (I 61), und nur der Traum vermag in das dem Tagesbewußtsein unzugängliche Innere einzuführen. So heißt es ausdrücklich im Märchen der „Lehrlinge“: „Unter himmlischen Wohlgedüften entschlummerte er, weil ihn nur der Traum in das Allerheiligste führen durfte“ (I 27). Und entsprechend erscheint auch die blaue Blume des „Heinrich von Ofterdingen“ nur im Traum. Der Traum ist hier „ein bedeutsamer Riß in den geheimnisvollen Vorhang, der mit tausend Falten in unser Inneres hereinfällt“ (I 104) und seinen oberflächlichen Bereich von seinen sonst unzugänglichen Tiefen scheidet. Träume sind also nicht als „Schäume“, als Illusionen abzuweisen, wie der verständige Vater es meint, sondern als Offenbarungen einer tieferen Welt zu ehren.

II. Das Innere der Welt

1. Die drei Wege

Die Verwandlung des transzentalphilosophischen Ansatzes zum romantischen Weg nach innen beruht also darauf, daß bei Novalis das Verhältnis zwischen Innen und Außen nicht mehr mit dem im Kantischen Sinn genommenen transzentalen Bezug zwischen einem gegenständlich grundsätzlich unfaßbaren Subjekt und einem ihm gegenüberstehenden gegenständlichen Bereich übereinstimmt, sondern daß auch die

innere Welt als gegenständlich faßbar genommen wird. Damit erhält jetzt das Verhältnis von Innen und Außen einen Sinn innerhalb des gegenständlichen Bereichs. Das aber bedingt, daß jetzt das Verhältnis von Innen und Außen nicht mehr notwendig mit dem von Innenwelt und Außenwelt zusammenfällt, sondern als das von Oberfläche und Tiefe sowohl in der Innenwelt als auch in der Außenwelt noch einmal wiederkehrt. Die Gliederung nach Oberfläche und Tiefe wird zu einer durchgehenden Bestimmung jeden Seinsbereichs. Und darum kehrt in jedem Seinsbereich der Weg nach innen noch einmal in eigentümlicher Abwandlung wieder: Es ist nicht nur der Rückgang von der äußeren Welt auf den inneren Menschen. Es ist auch innerhalb der menschlichen Seele der Rückgang von ihren äußeren Bereichen des oberflächlichen Tagesbewußtseins zu ihren verborgenen Untergründen. Und es ist entsprechend auch innerhalb der äußeren Wirklichkeit der Rückgang von der zunächst sich darbietenden Außenseite zu ihrem (jetzt nicht mehr mit der menschlichen Seele zusammenfallenden) inneren Kern. Das spaltet sich hier noch einmal nach der doppelten Möglichkeit der Welt als Natur und der Welt als Geschichte. Auf der einen Seite der Natur entspricht dem Weg nach innen der Weg ins Innre der Natur, auf der Seite der Geschichte entspricht in einem ähnlichen Sinn dem Weg zurück der Weg zu den Anfängen der Geschichte, zurück zu den Ursprüngen einer noch sagenhaft verborgenen Menschheitsgeschichte.

In diesem Zusammenhang sind die drei Begegnungen wichtig, in denen sich im „Heinrich von Ofterdingen“ der eigentliche weltanschauliche Gehalt aufbaut: die mit dem Bergmann, mit dem Grafen von Hohenzollern und mit dem alten Klingsor. Je ein Lebensbereich wird in diesen drei Erlebnissen erschlossen und gedeutet: die Natur in der Begegnung mit dem Bergmann, die Geschichte in der mit dem Grafen von Hohenzollern und die Kunst endlich in der mit dem Dichter Klingsor. In dem Ertrag dieser Begegnungen spiegelt sich in jeweils verschiedener Form der im letzten Grunde eine und einheitliche romantische Weg nach innen.

Es ist schon tief bezeichnend, daß die Natur dem Helden grade durch den Bergmann aufgeschlossen wird, das heißt ihm als unterirdische Natur entgegentritt. Daß es sich hierbei nicht um eine besondere Erfahrung handeln soll, etwa durch die beruflichen Interessen Hardenbergs bedingt, sondern um die Deutung der Natur als ganzer, geht aus der Fortsetzung ausdrücklich hervor, denn da heißt es vom Ergebnis des Abends: „Nun übersah er auf einmal alle seine Verhältnisse mit der weiten Welt um ihn her“ (I 157). Es ist also nicht die Hingabe an die Natur, wie sie in ihrer bunten Oberfläche erscheint, sondern das Eindringen in ihre Tiefen, ein Eindringen im aller-wörtlichsten und doch zugleich wieder tief symbolisch zu verstehenden Sinn. Dahinter steht dann die Überzeugung, daß das, was man gewöhnlich als die Natur hinzunehmen pflegt, nur eine äußere Oberfläche ist und daß die eigentliche Natur dahinter liegt, im Dunkel, als eine drängende und zur Gestaltung wollende Macht, die ihrerseits erst die ganze Oberfläche hervorgebracht hat und von der her diese allein verstanden werden kann. In diesem Sinn ist es die Frage, „was in den Bergen verborgen sein müsse, wo das Wasser in den Quellen herkomme“ (I 144), in diesem Sinn handelt es sich um den „Weg zu den verborgenen Schatzkammern der Natur (I 147). Die Natur selber hat also in sich Oberfläche und Tiefe, wie der Mensch.

Das Eindringen in die Natur ist aber nicht ein Werk müßiger Neugier, sondern es geschieht in der Erwartung, daß die hier zu gewinnende Erkenntnis in einer engen und unmittelbaren Beziehung zum menschlichen Leben selber stehen müsse. So heißt es auch ausdrücklich von „Dingen, die ein näheres Verhältnis zu unserm geheimen Dasein haben mögen“ (I 147). „Er sah sein kleines Wohnzimmer dicht an einen erhabenen Münster gebaut, aus dessen steinernem Boden die ernste Vorwelt emporstieg, während von der Kuppel die klare fröhliche Zukunft in goldenen Engelskindern ihr singend entgegenschwebte“ (I 156 f.). Es handelt sich also darum, daß sich die Tiefen des menschlichen Daseins von denen der Natur her auf-

klären lassen, weil dort in größerem Maßstab dieselben gestaltenden Kräfte wirksam gewesen sind, die auch im kleineren das menschliche Dasein beherrschen. Von da her erhält die Beschäftigung mit der Natur ihren tieferen Sinn. Es ist keine bloß äußerliche Analogie, sondern die Tiefe der Natur weist auf denselben dunklen Urgrund alles Seins zurück wie die Tiefe der Seele selber. Darum können die unterirdischen Höhlungen der Natur, die im „Heinrich von Ofterdingen“ eine so große Rolle spielen, zugleich symbolisch die Tiefen des menschlichen Herzens selber verkörpern. So heißt es ausdrücklich in religiöser Wendung vom Leben des Bergmanns: „Welches köstliche Gewächs blüht ihm auch in diesen schauerlichen Tiefen, das wahrhafte Vertrauen zu seinem himmlischen Vater“ (I 151). Und wenn hier mit den schauerlichen Tiefen zunächst noch die des Bergs gemeint sein mögen, so zeigt doch die Fortsetzung schon wenige Zeilen später, daß der Doppelsinn ausdrücklich gewollt ist, nach dem die Tiefen zugleich die des eignen Herzens bedeuten; denn dort berichtet der Bergmann: im Angesicht des Kruzifixes „habe ich ... den edelsten Gang meines Herzens erschürft, der mir eine ewige Ausbeute gewährt hat“ (I 151). Die menschliche Seele selber erscheint im Gleichen des Bergwerks. Und in ähnlicher Betrachtung wird auch die Geschichte zum „Abgrund“, in dem „Wunderschätze“ aufgehäuft seien (I 70).

In diesem Zusammenhang begreifen wir das ehrfürchtige Gefühl des Helden im Innern der Höhle: „Heinrichen war schauerlich und wunderbar zumute; es gemahnte ihn, als wandle er durch die Vorhöfe des innern Erdenpalastes. Himmel und Leben lagen ihm auf einmal weit entfernt, und diese dunkeln weiten Hallen schienen zu einem unterirdischen seltsamen Reiche zu gehören. Wie, dachte er bei sich selbst, wäre es möglich, daß unter unsren Füßen eine eigene Welt in einem Ungeheuern Leben sich bewegte? daß unerhörte Geburten in den Festen der Erde ihr Wesen trieben, die das innere Feuer des dunkeln Schoßes zu riesenmäßigen und geistesgewaltigen Gestalten auftriebe?“ (I 158). „Himmel und Leben“, das heißt die ganze bis dahin allein bekannte sichtbare Oberwelt, rücken auf einmal weit ab, weil darunter eine andre, tiefere und be-

deutsamere Welt sichtbar geworden ist, und entscheidend ist dann der Satz, daß „unter unsrern Füßen eine eigene „Welt in einem Ungeheuern Leben sich bewegte“, eine untergründige Welt also, die dem ahnungslosen Blick verborgen bleibt und die doch alle Gestalten der Oberfläche erst hervorgebracht hat, ja die zu mächtigeren und gewaltigeren Gestaltungen fähig ist, als man von außen her zu ahnen vermöchte. Auch die zauberhafte blaue Blume erscheint ja nur in diesem Innern der Erde, nachdem der Weg durch Gänge und Höhlen und nur im Traum zu ihr geführt hatte.

So also stellt sich der Weg nach innen auf dem Gebiet der Natur dar. Die Natur selber ist in sich gegliedert nach Oberfläche und Tiefe, wie der Mensch. Hinter die fertigen Gestaltungen der äußeren Oberfläche führt der Weg zurück zu den mächtigen gestaltenden Kräften, die in den Tiefen wirksam sind. Indem wir aber den Gang ihrer Gestaltung begreifen, müssen wir zugleich im zeitlichen Sinn von der Gegenwart auf die Vergangenheit zurückgehn, um im reineren Zustand der „Urwelt“ die schaffenden Kräfte noch in ihrer größeren Ursprünglichkeit anzuschauen und von dort aus dann den Weg zunehmender Beruhigung bis zur Gegenwart zu verfolgen. Im darauf folgenden Gespräch wird dann der Sinn dieser zeitlichen Umwendung ausdrücklich zu deuten versucht, wenn hier der Einsiedler zum Bergmann bemerkt: „Ihr seid beinah verkehrte Astrologen. Wenn diese den Himmel unverwandt betrachten und seine unermeßlichen Räume durchirren: so wendet ihr euren Blick auf den Erdboden, und erforscht seinen Bau. Jene studieren die Kräfte und Einflüsse der Gestirne, und ihr untersucht die Kräfte der Felsen und Berge, und die mannigfaltigen Wirkungen der Erd- und Steinschichten. Jenen ist der Himmel das Buch der Zukunft, während euch die Erde Denkmale der Urwelt zeigt“ (I 165). In dem Wort von den „verkehrten Astrologen“ ist die Wendung des Blicks treffend bezeichnet: Es ist nicht nur die Wendung von den äußeren Erscheinungen zum verborgenen Innern, es ist zugleich die Umkehr des Blicks von dem zukünftigen Ziel der Entwicklung zu den Wurzeln aller Entwicklung in der Vergangenheit, die in geheimnisvoller Weise das gegenwärtige Dasein trägt.

3. Der Ursprung der Geschichte

Die Rüdewendung zur „Urwelt“ innerhalb der Natur führt aber notwendig auch zugleich in die Urzeit der menschlichen Entwicklung. In diesem Sinn gehen die Betrachtungen in der Höhle wie von selbst von den Gesteinen zu den Knochenresten einer tierischen Entwicklung und von diesen endlich zur Betrachtung der Menschheitsgeschichte selbst über. Auch in der Menschenwelt führt also der Weg zurück zu den Anfängen der Entwicklung, und es ist durchaus folgerichtig im Sinn dieser Haltung, wenn die Betrachtung der Vergangenheit sich insbesondere wieder den äußersten Ursprüngen der Geschichte zuwendet, zur Urgeschichte oder zur „Vorzeit“, wie Novalis sagt, wo die Grenzen der Geschichte zur Vergangenheit hin zerfließen und dem letzten Ursprung noch am nächsten sind. Mit der Ehrfurcht, mit der Novalis sich überhaupt den verborgenen Geheimnissen nähert, spricht er schon in einem frühen Prosabruchstück von diesen Ursprüngen der Geschichte: „Sanft und groß ist der Vorzeit Gang: Ein heiliger Schleier deckt sie für den Ungeweihten; aber dessen Seele das Schicksal aus dem sanften Rieseln des Quell erschuf, sieht sie in göttlicher Schöne mit dem magischen Spiegel“ (II 92).

Aber dieser Zug zu den geschichtlich nicht mehr zu fassenden Ursprüngen aller Geschichte erklärt es wohl auch, daß die eigentliche Geschichte im „Heinrich von Ofterdingen“ schnell übersprungen wird und gar nicht zur genaueren Entfaltung ihres eignen Wesens kommt. Die aus dem allgemeinen romantischen Ansatz entspringende Frage nach dem Verhältnis zwischen den äußerlich überlieferten Daten und dem verborgenen tieferen Sinn der Geschichte führt sofort zur Wendung gegen das Verfahren der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Wie Novalis allgemein der Anschauung ist, daß die vollendete Form der Wissenschaft poetisch sein müsse (II 322), so scheint es ihm auch hier, „als wenn ein Geschichtschreiber notwendig auch ein Dichter sein müßte“ (I 163). Aber diese Wendung wird jetzt nicht in dem Sinn verfolgt, daß nach dem dichterischen Element innerhalb der Geschichtsschreibung gefragt würde und sich so vielleicht in der Verbindung von

denkerischen und dichterischen Leistungen auf dem Felde der Geschichtsforschung selbst eine höhere Form der Wissenschaft erreichen lasse, sondern diese Wendung genügt, um sofort von der Frage nach der Geschichte zu der nach der Dichtung überzugehen. Die Dichter übernehmen gradezu die tieferen Aufgaben der Geschichtsschreibung, wenn es jetzt weiter heißt: „Es ist mehr Wahrheit in ihren Märchen, als in gelehrten Chroniken. Sind auch ihre Personen und deren Schicksale erfunden: so ist doch der Sinn, in dem sie erfunden sind, wahrhaft und natürlich“ (I 164). Die Dichter allein vermögen, die „große einfache Seele der Zeiterscheinungen“ darzustellen.

So ist auf einmal nicht mehr von der Geschichte die Rede. Die Geschichtsschreiber hätten über ihr Geschäft zu wenig nachgedacht (I 163), und darum seien sie bei den äußersten Erscheinungen stehengeblieben und nicht zum wirklichen Sinn der Geschichte durchgedrungen. An dieser Stelle setzt dann die Aufgabe der Dichter ein: den verborgenen Sinn allen Geschehens zu enthüllen. So heißt es dann von ihren Wirkungen auf den Menschen: „Das Leben und die Welt ist mir klarer und anschaulicher durch sie geworden“ (I 164), und entsprechend in den Fragmenten: „Man glaubt... als habe man nur bisher in der „Welt geschlummert - und gehe einem nun erst der rechte Sinn für die Welt auf“ (III 286). „Nur ein Künstler kann den Sinn des Lebens erraten“ (II 350). Der Dichter erhält also die Aufgabe einer verbindlichen Welt-deutung und rückt damit ins eigentliche metaphysische Zentrum des Menschen. So heißt es schon im „Heinrich von Ofter-dingen“, daß die Dichter „überall den alten ehrwürdigen Dienst der Menschheit und ihrer ersten Götter... erneuern“ (1171). Und noch deutlicher wird dies in einem der Fragmente ausgesprochen: „Dichter und Priester waren im Anfang eins, und nur spätere Zeiten haben sie getrennt“ (II 26). Aber dies ist nicht nur im Sinn eines gemeinsamen geschichtlichen Ursprungs genommen, sondern im Sinn der wesensmäßigen Zusammengehörigkeit der beiderseitigen Aufgaben: „Der echte Dichter ist aber immer Priester, so wie der echte Priester immer Dichter geblieben. Und sollte nicht die Zukunft den alten Zustand der Dinge wieder herbeiführen?“ (II 26). Der Dichter

wird zum Priester, das heißt er erhält die Aufgabe, in seinen Werken die Menschheit den geheimnisvollen Weg nach innen zu führen, von den Erscheinungen der äußeren Oberfläche zu den tieferen Geheimnissen des Innern.

4. Das Märchen

Diese Deutung ist natürlich nur möglich, wenn die Dichtung selber einen ganz bestimmten Sinn erhält, der sie über ihre landläufige Auffassung hoch emporhebt, und dieser Sinn zeigt sich am deutlichsten in der Zusitzung auf das Märchen. So wie sich Märchen in den „Heinrich von Ofterdingen“ und die „Lehrlinge zu Sais“ einfügen, häufen sich auch in den Fragmenten Betrachtungen über den Sinn des Märchens, und im zweiten Teil des Romans sollten sich dann wirkliche Welt und Märchen so durchdringen, daß überhaupt jede feste Grenze zwischen ihnen fällt³.

Das Märchen wird so zur höchsten Form der Dichtung überhaupt. „Das Märchen ist gleichsam der Kanon der Poesie – alles Poetische muß märchenhaft sein“ (III 248). Nur das Märchen kann sich ganz von den Fesseln äußerer Wirklichkeit lösen, nur in ihm kann sich die schöpferische Einbildungskraft ganz von innen heraus entfalten, aber weil auf der andern Seite das innere Schaffen der Einbildungskraft mit den im Grunde der Wirklichkeit wirksamen Mächten übereinstimmt, führt dann das Märchen in die Wirklichkeit zurück und läßt grade den Zug an ihr sehen, der die eigentümlich romantische Deutung ausmacht. Im Märchen ist alles geheimnisvoll. Das bedeutet: die sinnliche Oberfläche des Geschehens wird durchsichtig auf den darin verborgenen tieferen Sinn, und zwar so, daß dieser nicht in der Tagesklarheit abgesondert greifbar wäre, sondern nur für das ahnende Gemüt in der sinnlichen Hülle spürbar. Im Märchen durchdringen sich Oberfläche und Tiefe in jedem

³ Zur Bedeutung des Märchens bei Novalis vgl. neben der Einleitung *Kluckhobns*, S. 52 ff., *K. J. Obenauer*, Hölderlin, Novalis. Jena 1925, S. 231 ff., und *A. Reble*, Märchen und Wirklichkeit bei Novalis, Deutsche Vierteljahrsschrift, Jahrg. IXX, 1941, S. 70 ff.

einzelnen Punkt. „Das Innere wird offenbart und das Äußere verborgen“ (I 213), heißt es ausdrücklich in dem großen Märchen des „Heinrich von Ofterdingen“. Aber grade dadurch hebt der Dichter im Märchen nur durch seine Kunst so viel deutlicher hervor, was zugleich doch das durchgehende Wesen filier Wirklichkeit ist: Alle Wirklichkeit ist gegliedert nach Oberfläche und Tiefe. Alle Wirklichkeit ist durchscheinend auf einen dunklen und geheimnisvollen Grund, der dem uneingeweihten Bewußtsein des Alltagsmenschen verborgen bleibt, aber sich dem ehrfürchtigen Blick des Wissenden aufschließt. Alle Wirklichkeit ist geheimnisvoll und wunderbar. In diesem Sinn kann Novalis sagen: „Alles ist ein Märchen“ (III 220). „Mit der Zeit muß die Geschichte Märchen werden - sie wird wieder, wie sie anfing“ (III 98). So sollte sich der zweite Teil des „Heinrich von Ofterdingen“ immer mehr im Märchenhaften verlieren:

Die Welt wird Traum, der Traum wird Welt (I 223). Damit bekommt das Märchen einen letzten metaphysischen Sinn. In ihm wird eine letzte Deutung der Welt ausgesprochen, aber so ausgesprochen, wie es dem Wesen dieser Welt selber entspricht: daß der innere Sinn nicht aus der verhüllenden äußeren Schale herausgelöst und mit begrifflichen Mitteln selbstständig dargestellt werden kann, sondern daß er nur sinnbildlich darin verkörpert ist. Der Begriff des Symbols drängt sich hier auf, und immer wieder sinnt Novalis in seinen Aufzeichnungen über den Sinn des Symbols. Selbst die scheinbar spielende Form des Märchens läßt sich von hier aus verstehen. Dinge, die durch ihre Schwere die ernsthafte Rede zum Schweigen brächten, werden zugänglich, wenn man sich ihnen in der Leichtigkeit und halben ironischen Zurücknahme des Spiels nähert. Das Spielende am Märchen wird so zum Zeichen der Ehrfurcht vor der Sache, der man sich nicht mehr in der plumpen Vertraulichkeit des direkten Zugriffs zu nähern wagt. So wird das Märchen bei Novalis mehr als ein bloßes Märchen. Es steigt auf zur Würde des Mythos, wenn auch in dem freieren Sinn, in dem Novalis überhaupt von Mythos spricht: „Mythologie hier in meinem Sinn, als freie poetische Erfindung, die die Wirklichkeit sehr mannigfach symbolisiert“ (III 340). In dieser

„Weise sollte sich ja auch der „Heinrich von Ofterdingen“ im zweiten Teil immer mehr in eine „wunderliche Mythologie“ (I 243, 245) verwandeln. Die Dichtung wird zum Märchen und das Märchen zum Mythos; in dieser Wandlung erhält der Dichter zugleich die Stellung des Priesters.

Von hier aus begreift man zugleich den Punkt, wo die Deutung des Verhältnisses zur Geschichte nicht weiter durchgeführt wurde: Der Weg nach innen mußte innerhalb der Geschichte grade zu den äußersten Ursprüngen zurückdrängen, die von keiner Chronistik und keiner Geschichtsschreibung mehr aufgehellt werden, von deren Dunkel allein der Mythos noch Kunde gibt. Dies ist der Weg, den dann mit innerer Notwendigkeit auch die spätere Romantik, von Creuzer und Görres bis hinüber zu Bachtold, gegangen ist. Aber an der Stelle, wo Novalis von der Geschichte zur Dichtung hinüberspringt, überspringt er im eiligen Übergang grade die im Mythos gelegene gemeinsame Wurzel von Dichtung und Geschichte – und auch von Religion. Der innere Grund dafür aber liegt in der Weise, wie Novalis den Mythos faßt, nämlich als „freie Erfindung“, die der einzelne Dichter nach eignem Belieben hervorbringen kann, ähnlich wie auch Friedrich Schlegel eine neue Mythologie hatte erfinden wollen⁴. An dieser Stelle gewinnt Novalis (und mit ihm die ganze Generation der frühen Romantik) noch nicht die erstrebte Verbindlichkeit, in der sich die Aufgabe des Dichters mit der des Priesters vereinigt. Eines hatte er zu leicht genommen, als er die weltbildende Kraft des Fichteschen Ichs ins dichterische Schaffen verlagerte. Er konnte noch nicht wissen, daß Mythen nicht im freien Belieben des einzelnen Menschen entstehen, sondern das Werk des überindividuell schaffenden Volksgeistes sind und daß sich die Leistung des Einzelnen auf die Aneignung und immer tiefer eindringende Deutung des Mythos beschränkt, die seinen unerschöpflichen Tiefen immer neue Gehalte abgewinnt. Dies war erst die Entdeckung der

4 Zur Frage des Mythos vgl. vor allem H. v. Einem, Das Problem des Mythischen in der christlichen Kunst, Deutsche Vierteljahrsschrift, Jahrg. XIII, 1935, S. 260 ff.; P. O. Runge und C. D. Friedrich, Imprimatur, Bd. VI, 1935, S. 106 ff.; Goethes Kunsthilosophie, Imprimatur, Bd. VII, 1936, S. 60 ff.; sowie kurz zusammengefaßt in der Einleitung desselben Verfassers zu seinem Buch über C. D. Friedrich, Berlin o. J.

spätmantischen Generation. Aber wenn auch an dieser Stelle dem Novalis ein letzter Durchbruch versagt geblieben ist, der dann erst von der folgenden Generation geleistet werden konnte, so liegt der Weg zu den mythischen Urgründen aller menschlichen Weltauslegung doch in der notwendigen Richtung des von ihm angebahnten Wegs nach innen und ist überhaupt nur durch ihn ermöglicht worden.

III. Das Innere der Seele

1. Die Realpsychologie

Der letzte Urgrund aber, zu dem für Novalis der Weg ins Innere der Natur und der Weg zum verborgenen Sinn der Geschichte zurückführt, liegt in den Tiefen der eignen Seele. „Mich führt alles in mich selbst zurück“ (I 13). Fruchtbare noch als in der Natur- und in der Geschichtsauffassung tritt darum der innerste Kern seines Wesens in der Beschäftigung mit dem Menschen ans Licht. Der geheimnisvolle Weg nach innen ist trotz seiner mannigfaltigen Abwanderungen in der gegenständlichen Welt letztlich doch der Weg ins Innere der menschlichen Seele. Darum mußte die folgerichtige Verfolgung dieses Wegs notwendig zu einer neuen, eigentümlichen Psychologie hinführen.

Wie sehr Novalis die Notwendigkeit einer Erneuerung der Psychologie empfindet, geht aus dem einen Fragment hervor, in dem er die Unzulänglichkeit der Seelenlehre seiner Zeit hervorhebt: „Sonderbar, daß das Innre des Menschen bisher nur so dürftig betrachtet und so geistlos behandelt worden ist. Die sogenannte Psychologie gehört auch zu den Larven, die die Stellen im Heiligtume eingenommen haben, wo echte Götterbilder stehn sollten“ (III 327). Bezeichnend dafür, wie wichtig ihm die Erneuerung der Psychologie war und wie stark er hier - wenigstens zeitweilig - seine eignen Aufgaben sah, geht aus einer andern Stelle hervor, wo es heißt: „Baader ist ein realer Psycholog und spricht die echte psychologische

Sprache. Reale Psychologie ist auch vielleicht das für mich bestimmte Feld“ (II 378). Wie unter der Hand bildet sich hier bei der Charakteristik Baaders die entscheidende „Wendung aus, auf deren grundätzliche Wichtigkeit für den Ansatz der Psychologie dann zuerst Dilthey⁵ aufmerksam gemacht hat: Die wahre Psychologie ist „reale“ Psychologie. Real ist hier nicht im abgeschliffenen Sinn des modernen Sprachgebrauchs zu verstehen, wo es ungefähr soviel wie wirklich bedeutet. Real ist hier vielmehr von dem aus der Geschichte der Pädagogik her bekannten alten Gegensatz der verba und der res, der Worte und der Sachen, zu verstehen. Von hier aus gesehen wird das Reale als das sachhaltig Bestimmte zum Gegenbegriff zum bloß Formalen. Die von Novalis geforderte reale Psychologie würde also durch den Gegensatz zu einer bloß formalen Psychologie gekennzeichnet sein. Während diese die seelischen Leistungen nur als Funktionen betrachtet, mit deren Hilfe die äußere Wirklichkeit erfaßt wird, behandelt die reale Psychologie die Seele als einen eignen inhaltlichen Bereich, der sich als eigner Seinsbereich gegen den der äußeren Wirklichkeit absetzt. Sie beschäftigt sich also mit der Seele nicht nur, insofern sie ein Mittel ist, ein außerseelisches Sein zu erfassen, sondern sofern sie ein eignes Sein mit eignen eigentümlichen Gehalten ist. Der Gegenstand der realen Psychologie ist also die innere Welt, auf die sich der Weg nach Hause zurückwendet.

Der Ausgangspunkt einer solchen Psychologie ist also durch das allgemeine Grundverhältnis gegeben, in dem sich für Novalis eine Innenwelt gegen eine Außenwelt absetzt, beides als eigentümliche, inhaltlich bestimmte Welten, die einander nahe verwandt sind, weil sich in beiden im Grunde dasselbe Leben

⁵ W. Dilthey Das Erlebnis und die Dichtung. 4. u. ff. Aufl., S. 306 ff. Dilthey bestimmt hier „Realpsychologie“ als „eine Psychologie, welche den Inhalt (von D. gesperrt) unserer Seele selber zu ordnen, in seinen Zusammenhängen aufzufassen, soweit möglich, zu erklären unternimmt“. Zum Begriff der Realität bei Kant vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929, S. 81: „Realitas heißt vielmehr, wie Kant selbst treffend übersetzt, Sachheit und meint den Wasgehalt des Seienden, der durch die *essentia* umschrieben wird.“ Auch an Schillers, dem Gegensatz von „Sachtrieb“ und „Formtrieb“ entsprechende Gegenüberstellung von Realität und Formalität am Schluß des 11. Briefes über die ästhetische Erziehung des Menschen sei hier erinnert.

auswirkt, und die darum aufeinander im Sinn der spiegelbildlichen Entsprechung bezogen sind, so daß das Verständnis der eignen Innenwelt zugleich als Mittel zur Erfassung der Außenwelt dienen kann. Der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Psychologie des Novalis liegt darum in der klaren Erfassung dieser zunächst rein formal erscheinenden Beziehungen, in denen für ihn ein Innen und ein Außen aufeinander bezogen sind.

2. Das Äußere als Geheimniszustand des Inneren

Im Mittelpunkt dieser Zusammenhänge steht der merkwürdige und tief in seine Anschauungen hineinführende Satz: „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobnes Innre -(vielleicht auch umgekehrt)“ (III103). Dieser Satz klingt zunächst widersinnig. „Wenn wir das Innere und Äußere uns am Verhältnis von Kern und Schale verdeutlichen, so ist zunächst die Schale das allgemein Sichtbare und der Kern das darin Verborgene. So kann man, im Sinn der von Goethe zurückgewiesenen naheliegenden Anschauung, sagen:

Ins Innre der Natur
dringt kein erschaffner Geist.
Glückselig! wem sie nur
die äußere Schale weist.

Das Geheimnis liegt also im Kern und nicht in der Schale. Wenn bei Novalis dies Verhältnis gradezu umgekehrt scheint - also nicht, wie bei Goethe, überhaupt als unangemessen abgelehnt wird -, so folgt dies zunächst aus der romantischen Umbildung des transzendentalphilosophischen Ansatzes: Das Innere ist die Seele des Menschen, die uns als unsre eigne von inner her vertraut ist, und das Äußere ist die ihr begegnende Natur. Der Satz des Novalis darf also gar nicht im Sinn des Verhältnisses von Kern und Schale aufgefaßt werden, sondern bezieht sich auf das Verhältnis von Natur und Geist und besagt in dem durch die Schellingsche Identitätslehre nahegelegten Sinn: Die Natur ist in Geheimniszustand erhobener Geist. Wir verstehen die Natur als Geist.

Aber mit dieser Auslegung ist der tiefere Sinn dieses Satzes

noch gar nicht berührt. Im Sinn der genannten Auffassung würde es liegen, die innere „Welt des Menschen als die höhere oder wenigstens dem Menschen nähere zu betrachten, so wie es an der schon einmal angeführten Stelle hieß: „Sie ist so innig, so heimlich. Man möchte ganz in ihr leben“ (III 220). Aber auf der andern Seite ist für Novalis wieder der Geheimniszustand der höhere und wertvollere. Es kommt grade darauf an, die Dinge in einen Geheimniszustand zu versetzen (wie dies insbesondere die Aufgabe des Märchens ist). In diesem Sinn heißt es hier ausdrücklich, daß das Äußere das in den Geheimniszustand „erhobne“ Innere sei. Oder in einem ähnlichen Sinn heißt es in einem andern Fragment: „Das Äußere ist gleichsam nur ein verteiltes – übersetztes Innre – ein höheres Innre (Wesen und Erscheinung?)“ (III 135). So wäre hier das Äußere der Natur höher zu werten als das Innere der Seele? Das Äußere als ein „höheres Inneres“ (von Novalis selber gesperrt), daß kann nur bedeuten, daß das an sich noch einheitliche und ungegliederte Innere durch den Vorgang der Verteilung und Übersetzung in ein Äußeres selber auf eine neue Stufe gehoben wird und an ihr sich dann in vertiefter Weise erfaßt. Das gilt zunächst vom Ausdruck des Menschen in seinen Werken und Taten. In ihm gestaltet und an ihm erfaßt er sein eignes Inneres. Aber weil jetzt die äußere Natur ebenfalls als Ausdruck eines der menschlichen Seele gleichartigen beseelten Weltgrunds erfaßt wird, kann der Mensch auch in ihr als in seinem Äußeren sich selber erfassen. In diesem Sinn heißt es einmal in Anlehnung an die Fichtesche Ausdrucksweise: „Deutlich wird etwas nur durch Repräsentation. Man versteht eine Sache am leichtesten, wenn man sie repräsentiert sieht. So versteht man das Ich nur, insofern es vom Nicht-Ich repräsentiert wird. Das Nicht-Ich ist das Symbol des Ich und dient nur zum Selbstverständnis des Ich“ (III 66). Das würde also bedeuten, daß der Mensch an der Natur sich selbst erkennen lernt, weil er sich leichter in ihr als unmittelbar im Blick aufs eigne Innere erfaßt. So kehrt sich jetzt also das Verhältnis um. Während es zunächst hieß, daß der Mensch die Welt in sich selber wiederfindet, läßt sich jetzt die verborgene Gleichheitsbeziehung auch umkehren, und der Mensch findet sich selbst in der äußeren

Welt wieder. Er selber, der zunächst als die am leichtesten zu verstehende Möglichkeit dastand, wird jetzt zu der am schwersten zu verstehenden. In diesem Zusammenhang bekommt die schon angeführte Stelle ihren tieferen Sinn: „Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht. - Nach innen geht der geheimnisvolle Weg“ (II 17), oder an anderer Stelle: „Das wunderbarste, das ewige Phänomen ist das eigene Da-sein. Das größte Geheimnis ist der Mensch sich selbst – Die Auflösung dieser unendlichen Aufgabe in der Tat ist die Weltgeschichte“ (II 301). Die Objektivierung, d. h. das Heraustreten des Menschen aus sich selbst durch die Tat (die Sperrung dieser Worte bei Novalis bestätigt diese Auslegung) bringt erst ans Licht, was an verborgenen Möglichkeiten in ihm liegt. Erst in der Geschichte offenbart sich das Innere des Menschen.

Aber noch ein anderes ist zu erinnern. Es heißt bei Novalis nicht nur: „Das Äußere ist ein in Geheimniszustand erhobnes Innre“, sondern er fügt zugleich hinzu: „vielleicht auch umgekehrt“. Wenn man im Sinn dieser (dann doch wieder durch ein Fragezeichen leicht eingeschränkten) Andeutung weiterzudenken versucht, so wird das Verhältnis von innen und außen als das einer Umkehrbarkeit verstanden. Beide sind als gleich ursprünglich miteinander gegeben und so miteinander vertauschbar, daß man auch umgekehrt lesen kann: Das Innre ist ein in Geheimniszustand erhobnes Äußere, insofern jetzt nämlich die Seele gar nicht mehr der uns so nahe, klare, vertraute und übersichtliche Bereich ist, sondern das noch größere Geheimnis, in dessen Tiefen sich in verborgener Weise wiederholt, was im Äußeren der Natur doch noch verhältnismäßig übersichtlich und verständlich gegeben ist. „Was außer mir ist, ist gerade in mir, ist mein – und umgekehrt“ (III 220). Was außer mir ist, davon gewinne ich ein sehr viel festeres Wissen und darüber kann ich in sehr viel zuverlässigerer Weise verfügen als über das, was in mir selber geschieht. „In“ meinem Bewußtsein habe ich grade die Dinge der Außenwelt. Von hier aus kann Novalis dann spekulativ weitergehen und sagen: „Der Körper ist das Innre bei der entgegengesetzten Welt und der Geist das Äußere“ (III 86). Das ist nicht so spielerisch gemeint, wie es zunächst scheinen könnte, sondern ergibt sich

aus dem Prinzip der wechselseitigen Entsprechung von innen und außen. Alle diese Beziehungen sind auch umkehrbar.

Aber ob man nun dieses Verhältnis von innen und außen in der einen oder andern Richtung betrachtet, so bliebe bis jetzt doch noch offen, warum das Äußere (und kraft der Vertauschbarkeit dann auch wieder das Innere) als „Geheimniszustand“ erscheint. Dies folgt nicht einfach aus dem spiegelbildlichen Verhältnis der beiden Bereiche, von denen der eine außen und der andre innen ist, sondern erst daraus, daß jeder der beiden Bereiche noch einmal in sich die Gliederung nach Oberfläche und Tiefe gewinnt. Es steht nicht nur eine Innenwelt einer Außenwelt gegenüber, sondern das Innere spaltet sich gewissermaßen auf und ist als verborgene Tiefe noch einmal im Äußeren selbst enthalten. Dadurch ist das Äußere nicht nur spiegelbildliches Abbild, sondern zugleich im tiefen Sinn Symbol, das sich dem oberflächlichen Blick verschließt, aber der ehrfürchtigen Betrachtung schrittweise seine unerschöpfliche Bedeutung offenbart. So wird das Innere im Äußeren offenbart, aber wiederum nicht so offenbart, daß es jetzt schlechthin sichtbar daläge, sondern es wird im Äußeren zugleich wieder verborgen, ist nur in symbolischer Weise durchscheinend, so daß die Bedingung erfüllt ist, „daß es nur der verstehn könnte, der es verstehn sollte. Jedes wahre Geheimnis muß die Profanen von selbst ausschließen“ (II 47). In Geheimniszustand erheben heißt also symbolisieren, und so lehrt der Satz, daß das Äußere in Geheimniszustand erhobenes Innere sei, die Natur als symbolisierten Geist - und „vielleicht auch umgekehrt?“ – begreifen. Der „romantische“ Zustand einer geheimnisvollen Durchdringung von innen und außen, der in seiner Reinheit im Märchen entgegengetreten war, ist bei tieferer Betrachtung zugleich die durchgehende Bestimmung allen Seins.

3. Die Beziehungen von Außen und Innen

In einem andern, ausführlicheren Fragment des „allgemeinen Brouillon“ werden die verwickelten Beziehungen zwischen innen und außen, die bisher nach den verschiedenen Seiten hin

einzelne auseinandergelegt wurden, noch einmal einheitlich zusammengekommen, um sodann zugleich weiterführend darüber hinauszugehen. Diese Stelle sei ihrer besondern Wichtigkeit wegen im vollen Wortlaut angeführt:

„Eigentlich ist der Kritizismus - (oder die Erschöpfungsmethode, welche die Umkehrungsmethode mit begreift) diejenige Lehre, die uns beim Studium der Natur auf uns selbst, auf innre Beobachtung und Versuch, und beim Studium unsrer Selbst auf die Außenwelt, auf äußre Beobachtungen und Versuche verweist - philosophisch betrachtet die fruchtbarste aller Indikationen.“

Sie läßt uns die Natur oder Außenwelt als ein menschliches Wesen ahnen. - Sie zeigt, daß wir alles nur so verstehen können und sollen, wie wir uns selbst und unsre Geliebten, uns und euch verstehen.

Wir erblicken uns im System als Glied - mithin in auf- und absteigender Linie, vom unendlich Kleinen bis zum unendlich Großen - Menschen von unendlichen Variationen.

Wir verstehen natürlich alles Fremde nur durch Selbstfremdmachung – Selbstveränderung – Selbstbeobachtung.

Jetzt sehn wir die wahren Bande der Verknüpfung von Subjekt und Objekt – sehn, daß es auch eine Außenwelt in uns gibt, die mit unserm Innern in einer analogen Verbindung, wie die Außenwelt außer uns mit unserm Äußern, und jene und diese so verbunden sind, wie unser Innres und Äußres. Daß wir also nur durch Gedanken das Innre und die Seele der Natur vernehmen können, wie nur durch Sensationen das Äußre und den Körper der Natur.

Nun erscheint die sogenannte Transzentalphilosophie - die Zurückweisung ans Subjekt – der Idealismus und die Kategorien - der Zusammenhang zwischen Objekt und Vorstellung in einem ganz neuen Lichte“ (III 157 f.).

Es seien aus diesem Zusammenhang, in dem die gesamte philosophische Grundanschauung des Novalis kurz zusammengedrängt ist, zunächst wiederholend die wesentlichsten bisher behandelten Gesichtspunkte herausgehoben, um dann den weiterführenden neuen Gedanken davon abzusetzen. Da ist als erstes die gleich eingangs berührte eigentümliche Umbil-

dung der Transzentalphilosophie, der „Zurückweisung ans Subjekt“ zu nennen. Sie lehrt die äußere Natur vom Subjekt aufzuhellen. Dies Verhältnis wird aber zugleich im Sinn des objektiven Idealismus so aufgefaßt, daß die Natur selber „als ein menschliches Wesen“, d. h. uns selber im innersten Grunde gleichartig erscheint. Alle verschiedenen Gliederungen der Wirklichkeit von der kleinsten bis zur größten sind nur „Menschen von unendlichen Variationen“. Das erlaubt dann zugleich die Umkehrung des ersten Ansatzes: uns selbst von der Natur aus zu begreifen. Das Ganze aber erhält seine besondere Wendung erst durch die schon mehrfach berührte Wiederholung des Verhältnisses von innen und außen sowohl in der Innenwelt als auch in der Außenwelt. Jetzt gibt es ein Inneres und ein Äußeres des Menschen und ein Inneres und Äußeres der Natur, wobei sich Mensch im ganzen und Natur im ganzen noch einmal wieder wie innen und außen verhalten. Dabei sind die beiden Inneren (des Menschen und der Natur) und die beiden Äußereren (des Menschen und der Natur) je in besonderer Weise miteinander verbunden: Durch die Sinnesorgane erfaßt das Äußere des Menschen das Äußere oder den „Körper“ der Natur. Durch den „Gedanken“ dagegen erfaßt der Mensch das Innere oder die „Seele“ der Natur. Es besteht also zugleich eine tiefere Beziehung, durch die der Mensch in der inneren Schau zugleich das innere Wesen der Natur verstehen lernt. „Jede Hineinsteigung - Blick ins Innre - ist zugleich ... Blick nach dem wahrhaft Äußern“ (III 162), d. h. dem tieferen Wesen der äußeren Natur. Mensch und Natur berühren sich nicht nur mit den beiderseitigen Außenseiten, sondern sind durch die Beziehung des „magischen Idealismus“ (II 388) so miteinander verschränkt, daß sie zugleich (gewissermaßen hinten herum) auch mit ihren Innenseiten in unmittelbarer Berührung stehen.

4. Die innere Außenwelt

In diesem Zusammenhang fällt jetzt die bedeutsame Wendung von einer „inneren Außenwelt“, ein Gedanke, der in

engem Anschluß an Novalis, zugleich aber doch in durchaus selbständiger Fortbildung neuerdings von Gehlen⁶ aufgenommen ist. Wenn wir den Sinn dieser Wendung in möglichst engem Anschluß an den Text selbst zu bestimmen suchen, so ist zunächst von dem Bezug zwischen Subjekt und Objekt auszugehen, in dessen Zusammenhang der Gedanke entwickelt wird. Die „Außenwelt in uns“ steht zu unserm Innern in einer analogen Beziehung wie die „Außenwelt außer uns“ zu unserem Äußern, und die beiden Außenwelten sind miteinander verbunden wie unser Inneres und Äußeres. Das schließt es aus, die „Außenwelt in uns“ mit einem Teil unserer inneren Welt gleichzusetzen. Das Verhältnis soll vielmehr so verstanden werden, daß unser Inneres das Subjekt ist, diese „Außenwelt in uns“ zu begreifen. Und daraus folgt dann, daß die „Außenwelt in uns“ die Außenwelt in der Weise bedeutet, wie sie sich dem „Blick ins Innre“ darbietet. Sie ist also gleichbedeutend mit dem, was wenige Zeilen darauf „das Innre und die Seele der Natur“ genannt wird.

Wenn aber so in spiegelbildlicher Entsprechung Außenwelt wie Innenwelt tiefenhaft gegliederte Bereiche von unergründlicher Tiefe werden, dann fragt es sich, wie weit man die so sichtbar gewordene Innenwelt noch mit dem Begriff Seele bezeichnen kann, zum mindesten, wenn man sich dabei von der seit Descartes überlieferten Gleichsetzung von Seele mit Bewußtsein leiten läßt. Man wird gezwungen, entweder den Begriff der Seele so zu erweitern, daß er auch diese ungewöhnlichen Tiefen noch mit umschließt, oder aber zwischen dieser inneren Welt und der Seele als Sitz des Bewußtseins zu unterscheiden. Nach beiden Richtungen hin liegen bei Novalis bedeutsame Ansätze vor.

In der zu zweit genannten Richtung liegt vor allem die wichtige Stelle, an der es heißt: „Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren“ (II 17). Hier wird

⁶ A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin 1940, S. 203, 276, 278, 355, 396, 407. Im Unterschied zu der systematischen Fortbildung dieses Gedankens bei Gehlen soll hier nur sein Sinn im Zusammenhang des gesamten Weltbilds bei Novalis verfolgt werden.

also zwischen Seele und Innenwelt klar unterschieden. Es gibt zwei Welten, eine äußere und eine innere, wobei die innere Welt an anderer Stelle ausdrücklich als „eigentlicher Pendant der äußern Welt“ (II 271) verstanden wird, und die Seele kann zu beiden Seiten in gleichartiger Weise ein Verhältnis gewinnen. Die Seele wird hier also als das mit Bewußtsein ausgestattete Subjekt verstanden, das sich sowohl auf die innere als auch auf die äußere Welt als grundsätzlich gleichgeordnete Gegenstandsbereiche beziehen kann. In diesem Sinn kann Novalis betonen: „Die Vorstellung der Innen- und Außenwelt bilden sich parallel - forschreitend - wie rechter und linker Fuß“ (III 248), ausgehend also von einer gemeinsamen Mitte, die hier im engeren Sinn als Seele bezeichnet ist. Die Seele als Sitz des Bewußtseins entsteht also an der Stelle, wo das innere Leben an die äußere Wirklichkeit anstößt, gewissermaßen da, wo die freie Entfaltung des nach außen drängenden inneren Lebens durch den Widerstand der Außenwelt gehemmt und zurückgeworfen wird. So heißt es dann ausdrücklich in der Fortsetzung der soeben angeführten Äußerung über die Berührung von Innen- und Außenwelt: „Wo sie sich durchdringen, ist er (nämlich der Sitz der Seele) in jedem Punkte der Durchdringung“ (II 17). Die Seele erscheint also im Bild der Grenzfläche zwischen zwei verschiedenen räumlichen Bereichen.

Indem nun aber Novalis in anderem Zusammenhang den Begriff der Seele dann doch wieder in einem weiteren Sinn nimmt und bewußte Oberfläche und unergründliche Tiefe der inneren Welt zusammen damit meint, kommt er auf der andern Seite zu der bedeutsamen Feststellung, daß die Seele nur zum Teil, d. h. nur an ihrer Oberfläche bewußt sein kann. „Die Seele ist nur zum Teil wach“ (III 93). In einem andern Zusammenhang beschränkt Novalis einmal das Bewußtsein ausdrücklich auf die „Sphäre des Wissens“ und spricht dem Gefühl den ursprünglichen Charakter des Bewußtseins ab: „Beim Fühlen kann es nur médiat vorkommen“ (II 162). Es muß also mit der Möglichkeit eines Fühlens auch ohne begleitendes Bewußtsein gerechnet werden. Im Sinn eines solchen unbewußten Fühlens sind wohl auch die Sätze zu verstehen, in deren

Zusammenhang die eben angeführte Stelle stand: „Schmerz und Angst bezeichnen die träumenden Glieder der Seele... Wo sie träumt, wie z. B. in den unwillkürlichen Organen – wohin in gewisser Hinsicht der ganze Körper gehört –, da empfindet sie Lust und Unlust“ (III 93). Der Traum bezeichnet also den Zustand, den die spätere Romantik mit dem Begriff des „Unbewußtseins“ bezeichnet hat. Das ist berechtigt, weil der Traum selbst in einem sehr viel weiteren Sinn gebraucht wird: Die körperlichen Funktionen selbst werden als ein solches Träumen bezeichnet, als eine Tätigkeit also, in der die Seele noch nicht „wach“ geworden, sondern nur im Dunkeln geheimnisvoll tätig ist. Wenn diese Gedanken bei Novalis auch nicht zu einer durchgeführten Psychologie entwickelt werden, so ist es doch bezeichnend, daß schon bei ihm, also im ersten und ursprünglichsten Einsatz der Romantik, die Einsicht von einem unbewußten Seelenleben zu finden ist, die dann über Schubert hinweg bei Carus zur ausdrücklichen Entfaltung kommt. Sie liegt in der Richtung des ursprünglichen Ansatzes schon keimhaft enthalten und mußte daher in seiner weiteren Entwicklung ans Licht treten. Der „geheimnisvolle Weg nach innen“ mußte über das Innere der Natur und die Ursprünge der Geschichte zuletzt in die Tiefen des eignen Seelenlebens zurückführen, die sich in ihrem nächtlichen Dunkel von der beleuchteten Oberfläche des Ta gesbewußtseins abheben.