

Sonderdruck

aus:

Ästhetische Erfindung der Moderne?

Perspektiven und Modelle
1750 - 1850

herausgegeben von
Britta Herrmann / Barbara Thums

2003

Verlag Königshausen & Neumann
Postfach 6007 – D-97010 Würzburg

Magischer Organismus Ritters und Novalis' „Kunst, die Natur zu modificiren“

Maximilian Bergengruen

In diesem Aufsatz soll gezeigt werden, daß der Versuch der ästhetischen Erfindung der Moderne durchaus mit einem Rückschritt in die Geschichte beginnen kann. Das naturphilosophische Modell, das Johann W. Ritter und Novalis entwerfen, bezieht seine Spannung nicht nur aus der transzendentalen Adaption der zeitgenössischen Organismus-Theorie, sondern auch aus ihrer metaphorischen Verbindung mit einer frühneuzeitlichen Naturwissenschaft, der *magia naturalis*. Mithilfe dieses vielschichtigen Modells kann Natur als ein quasipoetisches System, der Eingriff in sie als poetische Umschreibung verstanden werden. Damit werden Poesie und Ästhetik zu einer Art Leitdisziplin für ein neues Verständnis von Natur und Naturwissenschaft promoviert. Zur Darstellung dieses Zusammenhangs sollen aber auch die Grenzen und das Scheitern des magischen Organismus, insbesondere bei Ritter, diskutiert werden.

1. Natürliche Magie

Heinrich von Ofterdingen ist ein poetologischer Text. In Novalis' geplantem enzyklopädischen Romanprojekt wird ihm, wie Tieck schreibt, die Aufgabe zugesprochen, die „Ansichten [...] der Poesie“ auszudrücken (HKA I, 359).¹ Diese Ansichten gehen jedoch über die Grenzen der Literatur weit hinaus.² Novalis' Plan für den Roman lautet bekanntlich so: „Das ganze Menschengeschlecht wird am Ende poetisch. Neue goldne Zeit.“ (HKA I, 347)

Für solch umwälzende Veränderungen müssen den Dichtern, denen diese Aufgabe zugemutet wird, geradezu magische Fähigkeiten oder muß eine – wie es im Roman heißt – „magische Gewalt“ (HKA I, 210) zur Verfügung stehen. Deshalb wundert es nicht, daß schon zu Beginn des *Ofterdingen* die Dichter oder Sänger mit der Magie in Verbindung gebracht werden.

Wenn von Magie im *Ofterdingen* die Rede ist, handelt es sich um *magia naturalis*, also jene Universalwissenschaft der Renaissance, die – mit Rückgriff auf die Emanationstheorie, den Gedanken der Analogie von Makro- und Mikrokos-

¹ Ich zitiere unter der Sigle HKA aus: Novalis: Schriften. Hrsg. von Paul Kluckhohn, Richard Samuel u.a. 2. Auflage. Stuttgart 1965–1982. Dabei gilt für das *Allgemeine Brouillon* die Abkürzung AB, für die *Fichte-Studien* die Abkürzung FS.

² Vgl. Gerhard Schulz: Novalis: Heinrich von Ofterdingen. In: Romane des 19. Jahrhunderts. Stuttgart 1992, S. 109–143, S. 131.

mos und auf die Lehre von Sympathie und Antipathie – den Aristotelismus als wissenschaftliches Paradigma zu verdrängen suchte und ihrerseits an der mechanischen Revolution des 17. Jahrhunderts scheiterte.³

Novalis hat intensive Studien zur natürlichen Magie betrieben, deren Spuren sich im Gespräch zwischen Heinrich und den Kaufleuten auf der Reise nach Augsburg wiederfinden lassen. Die Kaufleute berichten:

In alten Zeiten muß die ganze Natur lebendiger und sinnvoller gewesen seyn, als heut zu Tage. Wirkungen, die jetzt kaum noch die Thiere zu bemerken scheinen, und die Menschen eigentlich allein noch empfinden und genießen, bewegten damals leblose Körper; und so war es möglich, daß kunstreiche Menschen allein Dinge möglich machten und Erscheinungen hervorbrachten, die uns jetzt völlig ungläublich und fabelhaft dünken. (HKA I, 210f.)

Mit den „Wirkungen“, die die Natur in der alten Zeit lebendig und sinnvoll machen, sind die „Sympathien“ (HKA I, 211) und Antipathien gemeint. „Kunstreiche Menschen“ können diese Kräfte nicht nur spüren, sondern sich ihrer auch für „ungläublich[e]“ und „fabelhaft[e]“ Erscheinungen bedienen. Die Kräfte und „Wirkungen“ der Natur werden zu den Kräften und Wirkungen ihrer Kunst.

Damit hat Novalis das Grundverständnis der natürlichen Magie beschrieben. Auch bei Paracelsus und Ficino bedient sich der Magier der Wirkungen der Natur – nur mit höherer Geschwindigkeit und Konzentration der Kräfte: „Was also dem Menschen natürlich mag zugeführt werden, das vermag auch die *magica* zu vollenden“,⁴ heißt es in der *Philosophia sagax*. Ähnlich bei Ficino: „Folglich sind die Werke der Magie Wirkungen der Natur, und die Kunst ist nur Vermittlerin.“⁵

³ Zur Bestimmung der *magia naturalis* als Naturwissenschaft und zum Gebrauch des Begriffs, vgl. Brian P. Copenhaver: *Astrology and Magic*. In: Charles B. Schmitt u.a. (Hrsg.): *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge 1988, S. 264–300; Ders.: *Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*. In: David C. Lindberg und Robert S. Westman (Hrsg.): *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge 1990, S. 261–301, S. 280–290. Vgl. weiterhin Norbert Henrichs: *Scientia magica*. In: Alwin Diemer (Hrsg.): *Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen*. Meisenheim a. G. 1970, S. 30–46; Wolf-Dieter Müller-Jahncke: *Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit*. Stuttgart 1985; Ders.: *Agrippa von Nettesheim: De occulta philosophia. Ein magisches System*. In: Albert Heinekamp und Dieter Mettler (Hrsg.): *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften*. Wiesbaden 1978, S. 19–26; Kurt Goldammer: *Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer ‚natürlichen Magie‘*. In: Ebd., S. 30–50; Heinrich Schipperges: *Magia et scientia bei Paracelsus*. In: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976) S. 76–92.

⁴ Philippus Theophrastus Paracelsus: *Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt*. Hrsg. von Norbert Winkler. Berlin u.a. 1999, S. 60.

⁵ Marsilio Ficino: *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*. Lateinisch-deutsche Übersetzung von Karl P. Hasse. Hrsg. von Paul R. Blum. Hamburg 1984, S. 25.

Wie die Natur wirkt – das erfahren Novalis' Magier in den Sternen. Sie sind „Wahrsager“ und „in den Geheimnissen der Zukunft unterrichtet“ (HKA I, 211). Die Magier können, so muß man Novalis mit Paracelsus verstehen, das „Laufen des Gestirns“ lesen und auf „der Menschen Durcheinanderlaufen“ beziehen – und einwirken: Die „Tugenden und Künste, die aus dem Gestirn fließen“, werden „dem Menschen“, der die magische Kunst versteht, „gegeben“.⁶ Der Magier weiß „den Himmel [...] herab zu bringen“.⁷ Auch die Kaufleute bei Novalis sprechen den Magiern der Vorzeit die Fähigkeit zu, die siderische Kraft für magische Handlungen zu nutzen. Durch „ihre zauberische Kunst“ wurden „die höheren Wesen [...] herab gezogen.“ (HKA I, 211)

Mit dem Wissen über den Lauf der Sterne ist den Magiern der Vorzeit auch die Natur ein offenes Buch: „[D]as Ebenmaß und die natürliche Einrichtung aller Dinge, auch die innern Tugenden und Heilkräfte der Zahlen, Gewächse und aller Kreaturen, [wurden] ihnen offenbart.“ (HKA I, 211) Die Offenbarung der inneren Tugenden und Heilkräfte von Zahlen, Gewächsen und Kreaturen geschieht, wenn man den Kontext der natürlichen Magie heranzieht, durch die Signaturen. Bei Paracelsus heißt es unter der Überschrift „*Was signatum [...] sei*“: „Nichts ist, das die Natur nicht hat, durch welche Zeichen man erkennen kann, was im selbigen sei, was gezeichnet ist.“ Die „Form“ zeigt an, „was dasselbige für ein Kraut ist“.⁸ Die Signaturen sind nicht allen Menschen zugänglich. Nur durch die „*Magia*“, so der Paracelsus-Schüler Croll, werden die „Zeichen erklärt“.⁹ So auch bei Novalis: Die „seltsame Schrift“ der Pflanzen – die „unmittelbarste Sprache des Bodens“ – gehört zu den „Offenbarungen der liebenden Natur“, die „nur dem Geliebten lesbar“ sind (HKA I, 329).

Das Wissen von den Zeichen der Sterne und der Natur ist auch in der Vorzeit eine Geheimwissenschaft: Es sind die „Geheimnisse [] der Zukunft“ und das „geheime Leben“ der Wälder“ (HKA I, 211), die nur den Magiern offen stehen. Auch hier ein Rekurs auf die hermetische Wissenschaft *magia naturalis*: Nur „den uffrichtigen Gemüthern“, heißt es z.B. bei dem Paracelsus-Schüler Croll, soll „die Thür der Weißheit immer offen stehen“.¹¹

⁶ Paracelsus: *Philosophia sagax* (Anm. 4) S. 63.

⁷ Ebd., S. 7f. Vgl. auch Dietrich Tiedemann: *Geist der speculativen Philosophie*. Bd. V. Marburg 1796, S. 521f.

⁸ Paracelsus: *Ein mantischer Entwurf*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. X. Hrsg. von Karl Sudhoff. München/Berlin 1929, S. 641.

⁹ Paracelsus: *Philosophia sagax* (Anm. 4) S. 65.

¹⁰ Oswald Croll: *De signaturis internis rerum*. Die lateinische Editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623). Hrsg. von Wilhelm Kühmann und Joachim Telle. Stuttgart 1997, S. 170.

¹¹ Oswald Croll: *Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod. Ein Philosophisch / durch sein selbst eigne erfahrung / confirmirte und bestätigte Beschreibung und gebrauch der aller fürtrefflichsten Chimischen Arzneyen so auß dem Liecht der Gnaden und natur genommen / in sich begreiffent [...]*. Frankfurt a.M. 1623, S. I.

Auch der Sänger, von dem die Kaufleute sprechen, bedient sich der Zauberei. Durch seinen Gesang verändert er die Natur wie der Magier. Während dieser die „todtesten Steine in regelmäßige tanzende Bewegungen hingerissen“ hat (HKA I, 211), setzt jener mit seinem „Zaubergesang“ die „Wellen“, die „Sonne“ und die „Gestirne“ in Bewegung (HKA I, 212). Das Werkzeug, das beide, Magier und Dichter, benutzen, ist die Sprache: „Eine magische Gewalt üben die Sprüche des Dichters aus.“ (HKA I, 210)

Das magische Wort ist ebenfalls eine Adaption aus der Naturalmagie. Nach Paracelsus wird das Wort, dessen sich der Magier bedient, mit himmlischer Tugend und Kraft aufgeladen: „Die dritte *species* [der Magie] lehrt Wörter machen, die da alle die Kräfte haben, wie sie vom Himmel in den Kräutern sind.“¹² Der Magier, der die Sterne und Signaturen lesen und die so offenbaren Kräfte der Natur nutzen kann, kann seinen eigenen Worten die Kräfte der Natur verleihen. Und genau diese Fähigkeit wird bei Novalis dem Dichter und Sänger zugeschrieben.

Eine kurze Zwischenbilanz: In der Beschreibung der Vorzeit hat Novalis die wichtigsten Charakteristika der natürlichen Magie aufgezählt: die Verschränkung von Makro- und Mikrokosmos durch Sympathie, die Lehre von den geheimen Wirkungen der Natur, das Selbstverständnis als Geheimwissenschaft und die Rollenzuweisung des Magiers, der als Nachfolger Gottes und als Medium zwischen Himmel und Erde die natürlichen Wirkursachen in Bewegung setzt. Auch die Sänger und Dichter werden zu den Magiern gezählt, weil sie die Technik des magischen Worts beherrschen. Der Dichter der Jetzt-Zeit des Romans steht also in unmittelbarer Tradition der natürlichen Magie. Auch er ist ein Zauberer – allerdings in einer entzauberten Zeit.

Bekanntlich ist Novalis' Denken triadisch.¹³ Der Roman deutet bereits das Beginnen einer „neue[n] Welt“ (HKA I, 318) – also einer dritten Stufe innerhalb der geschichtlichen Entwicklung – an. Diese ist wiederum nach naturmagischen Prinzipien aufgebaut. Im „magischen Dunst“ – so heißt es im Eingangsgedicht des zweiten Teils – läßt sich eine durch „Sympathie“ (HKA I, 319) geordnete Welt erkennen, in der Natur und Mensch durch und mit Gott zu einer Einheit zusammengewachsen sind: „Eins in allem und alles im Einen / [...] / Gottes Geist in Menschen und Thieren.“ (HKA I, 318)

Die neue Einheit und Teilnahme an der „Sympathie“ ist der Poesie zu verdanken, die nun wieder „Sprüche“ mit „magischer Gewalt“ findet: „Auf kräftige Worte jedes sinnt.“ (HKA I, 319) Gleichzeitig ist diese neue Einheit – das wird durch die Mathilda-Episode und das Klingsohr-Märchen vorbereitet – durch die Liebe entstanden: „Der Liebe Reich ist aufgethan“ (HKA I, 318) – auch das ist ein magisches Ereignis. Im *Allgemeinen Brouillon* denkt Novalis die „Liebe“ als

¹² Paracelsus: *Philosophia sagax* (Anm. 4) S. 60.

¹³ Vgl. hierzu: Hans-Joachim Mähl: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen.* Heidelberg 1965, S. 305ff. und S. 397ff.

„Grund der Möglichkeit der Magie“ (AB Nr. 79, HKA III, 255). Mit Liebe ist dabei nicht nur die Seelenliebe, sondern auch die „Wollust“ (HKA I, 317) gemeint, die mit der Sympathie-Lehre in Übereinstimmung gebracht wird: „*Amor* ist es, der uns zusammendrückt. In allen obgedachten Functionen liegt Wollust (Sym[pathie]) zum Grunde.“ (AB Nr. 797, HKA III, 425) Novalis greift hier auf die Liebestheorie Ficinos aus *De Amore* zurück:¹⁴

Weshalb aber wird Eros Zauberer [*magum*] genannt? Weil alle Macht der Zauberei auf der Liebe beruht. Die Wirkung der Magie besteht in der Anziehung [*attractio*], welche ein Gegenstand auf einen anderen auf Grund einer bestimmten Wesensverwandtschaft [*cognatio*] ausübt. [...] Aus dieser allgemeinen Verwandtschaft entspringt gemeinsame Liebe, aus dieser die gegenseitige Anziehung; und dies ist die wahre Magie.¹⁵

Die Liebe ist die wahre Magie, weil sie die gleichen Wirkmechanismen in Bewegung setzt, wie die natürliche: Sympathie. Bei Ficino wie bei Plato beginnt die Liebe mit der sexuellen Erregung und endet bei der Erkenntnis der moralischen Ideen. Auch bei Novalis ist, wie eben gezeigt, der sexuelle Vereinigungswillen der Motor für die geistige und sogar rechtliche¹⁶ Vereinigung der Menschen untereinander.

Mit dieser Engführung von Liebe und Magie läßt sich, das kann ich hier nur andeuten, das Klingsohr-Märchen, in dem Eros mit Fabels (der Poesie) Hilfe Freya erweckt, und die gesamte Anlage des Romans erklären. Die poetische Umgestaltung der Welt geschieht durch die Magie der Liebe. Durch sie werden die Sympathien der Natur und der Menschen neu geordnet.¹⁷

2. Transzendentalphilosophie und Organismus-Theorie

Die neue poetische Einheit der Natur wird bei Novalis jedoch nicht nur mit den Termini aus der Renaissance-Wissenschaft *magia naturalis*, sondern auch mit den Vokabeln aktueller Theorien beschrieben: der Transzendentalphilosophie und

¹⁴ Zur Interpretation der Liebestheorie Ficinos als Magie und zur Rezeption in der frühen Neuzeit in Deutschland vgl. Peter Cersowsky: *Magie und Dichtung. Zur deutschen und englischen Literatur des 17. Jahrhunderts.* München 1990, S. 30ff. und 50ff. sowie Hans-Georg Kemper: *Zwischen schwarzer Magie und Vergötterung. Zur Liebe in der frühen Neuzeit.* In: Walter Haug und Burkhard Wachinger (Hrsg.): *Literatur, Artes und Philosophie.* Tübingen 1992, S. 141–162, S. 149ff.

¹⁵ Ficino: *Über die Liebe* (Anm. 5) S. 242.

¹⁶ Auch die „Magie einer Republik – überhaupt einer Staatsverbindung“ (Fragmente und Studien Nr. 153; HKA III, 575) basiert bei Novalis auf der sympathetischen Verbindung ihrer einzelnen Bürger.

¹⁷ Auch neuere Ansätze zur Erotik bei Novalis ignorieren die Liebes- und Magie-Theorie Ficinos. Vgl. z.B. Gerhard Schulz: *Novalis' Erotik. Zur Geschichtlichkeit der Gefühle.* In: Herbert Uerlings (Hrsg.): *Novalis und die Wissenschaften.* Tübingen 1997, S. 213–238.

der Organismus-Theorie. Auch das läßt sich am Eingangsgedicht des zweiten Teils zeigen:

[...]
 Und so das große Weltgemüth
 Überall sich regt und unendlich blüht.
 Alles muß in einander greifen
 Eins durch das Andre gedeihn und reifen;
 Jedes in Allen dar sich stellt
 Indem es sich mit ihnen vermischt. (HKA I, 319)

Novalis läßt den Organismus aus der natürlichen Magie hervorgehen. „Jedes in Allen dar sich stellt“ – das ist eine poetische Wiederholung eines Gedankens aus dem *Allgemeinen Brouillon*, der sogenannten Wechselrepräsentation. Unter der Überschrift „Magie“ schreibt Novalis in Nr. 137: „Wechselrepräsentationslehre des *Universums*. Emanationslehre. (personifizierte Emanationen.)“ (HKA III, 266). Für die verschiedenen Stufen der Emanation des göttlichen Einen gilt also: „Jedes Symbol kann durch sein Symbolisirtes wieder Symbolisirt werden.“ (AB Nr. 685, HKA III, 397)

Durch die Wechselrepräsentation kommt es zu einer neuen Lesbarkeit der Welt bzw. ihrer Signaturen: „Gottes Bild auf Kräutern und Steinen.“ (HKA I, 318) Diese basiert aber nicht mehr, wie in der natürlichen Magie, auf einem asymmetrischen Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem. Die universellen Kräfte und Tugenden sind nicht gegeben und über ein Zeichen abrufbar, sondern werden erst in einem ins Unendliche gehenden wechselseitigen Zeichenprozeß erzeugt.¹⁸ Novalis ebnet die Differenz von *äußerer* Form (Signatur) und *innerer* Kraft (virtus) ein und verlegt das Verweisungssystem der Zeichen der Natur ganz auf ihre Oberfläche. Damit wird die Lektüre der Natur zu einer unendlichen Kombination von Zeichen.

Die Dynamik der Verknüpfung, die für dieses Zeichenmodell benötigt wird, ist ein Erbe aus der Transzendentalphilosophie. Novalis hatte bekanntlich in den *Fichte-Studien* im Rückgriff auf eine bestehende Diskussion in Jena eine Philosophie entwickelt, die die Grundsatzphilosophie Fichtes verwarf.¹⁹ Die Philosophie dürfe, so schrieb er, ihren Anfang gerade nicht in einem obersten Grundsatz nehmen – sondern andersherum: Erst „durch das freywillige Entsagen des Absoluten“ entsteht die „unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute.“ (FS Nr. 566; HKA II, 269f.) Das Absolute, das Ursein, ist dem Bewußtsein und der Darstellung nie zugänglich, aber durch einen (im Sinne Kants) regulativ zu verstehenden und immer wieder zu kontrollierenden Vorgriff un-

¹⁸ Vgl. hierzu auch Caroline Welsh: Die Physiologie der Einbildungskraft um 1800. Zum Verhältnis zwischen Physiologie und Autonomieästhetik bei Tieck und Novalis. In: Maximilian Bergengruen, Roland Borgards und Johannes F. Lehmann (Hrsg.): Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800. Würzburg 2001, S. 113–134.

¹⁹ Vgl. im folgenden Manfred Frank: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a.M. 1997, S. 802ff.

endlich annäherbar. Diese unendliche Annäherung ist ein Wechselprozeß. Bei Schlegel heißt es: „In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz.“²⁰ Ganz ähnlich bei Novalis. Auch seine Philosophie baut nicht auf einem obersten Grundsatz, sondern auf einem System von „Wechselsätze[n]“ (FS Nr. 247; HKA II, 186) auf.

Diesen Gedanken aus der Jenaer Fichte-Kritik überträgt Novalis auf die natürliche Magie. Wie das Absolute in der intellektuellen Anschauung ist auch die Natur mit ihren siderischen Kräften nicht einfach zu erfassen, sondern erst durch „unendliche freye Tätigkeit“ im Wechselprinzip, also durch eine unendliche Kombination der Signaturen auf ihrer Oberfläche, approximativ zu verstehen.

Soweit zur wechselseitigen Modifizierung von natürlicher Magie und Transzendentalphilosophie. Doch Novalis ist bei der Transzendentalphilosophie nicht stehengeblieben. Ähnlich wie bei Schelling²¹ läßt sich auch bei ihm seit seiner Freiburger Zeit eine Verschiebung von der Transzendental- zur Naturphilosophie feststellen. Aus dem Absoluten im Ich wird der Organismus der Natur, der – diese Prämisse ist erhalten geblieben – ebenfalls erst im Wechselprinzip erfahren bzw. im Wechselprinzip erzeugt wird. Das Gemüt ist also das entscheidende Verbindungsglied zwischen Ich und Natur. In ihm spielen sich alle natürlichen Prozesse noch einmal im Kleinen ab.

Dieses Verhältnis von Ich und Natur wird ebenfalls am Eingangsgedicht deutlich. Teilhaber an der Einheit der Natur ist nur der, der „sich dies[e] zu Gemüthe führen“ (HKA I, 318) kann. Im Gemüt, also im Inneren des Menschen, offenbart sich dann die organische Kraft der Natur: „Alles muß in einander greifen / Eins durch das Andre gedeihn und reifen“ – das ist das Glaubensbekenntnis der Organismus-Theorie. Die prosaische Version zu den Versen Novalis' findet sich bei Kant in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft*: „In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der andern* und des Ganzen *willen* existierend [...] gedacht.“ (KU A 288)

Die Organismus-Theorie hat sich aus einer Diskussion über organische Fortpflanzung entwickelt. Im Rückgriff auf die Aristoteles-Auslegung William Harveys versuchten in Deutschland die Wissenschaftler Caspar Friedrich Wolff und Johann Friedrich Blumenbach die Theorie der Epigenese, die besagt, „daß die Körper [erst] bey der Generation formirt werden“,²² gegenüber der bisher geltenden Präformationslehre stark zu machen. Sowohl Wolff wie Blumenbach

²⁰ Friedrich Schlegel: Kritische Ausgabe. Bd. I. 8. Hrsg. von Ernst Behler u.a. Paderborn u.a. 1975, S. 521 (Nr. 22). Zur Entwicklung der Schlegelschen Ablehnung der Grundsatzphilosophie (ab 1796) vgl. Frank: Unendliche Annäherung (Anm. 19) S. 569–593.

²¹ Vgl. Manfred Frank: Eine Einführung in Schellings Philosophie. Frankfurt a.M. 1985, S. 104ff.

²² Caspar Friedrich Wolff: Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen. 2. Auflage. Berlin 1764, S. 61.

mußten zur Erklärung der Epigenese auf das Theorem einer *einheitlichen Kraft* der Natur zurückgreifen: die „vis essentialis“²³ oder den „Bildungstrieb“ bzw. „Nisus formativus“.²⁴

Mit der Annahme einer einheitlichen Kraft war die Grundlage für ein Erklärungsmodell der Natur geschaffen, das mit dem Begriff des *Organismus* belegt wurde. Die Natur wurde als sich selbst reproduzierend bestimmt, ihre Teile galten dementsprechend als aufeinander und aufs Ganze bezogen. Damit war die Vorstellung einer mechanischen Struktur der Natur und eines externen und personalen Gottes als ihres Lenkers überholt.

Die erste einheitliche Theorie des Organismus findet sich – allerdings nur als „*regulatives Prinzip*“ (KU A 266) –²⁵ in Kants *Kritik der teleologischen Urteilskraft*.²⁶ Die Romantiker, ihnen voran Schelling, nahmen diese neue Theorie begeistert auf und verwandten sie als Grundlage ihrer Naturphilosophie.²⁷ Auch Novalis favorisiert dieses Naturverständnis seit seiner Auseinandersetzung mit Schelling und dem Beginn seiner naturwissenschaftlichen Studien.

Die Analogien zwischen Schelling und Novalis reichen noch weiter: Mit dem Begriff „Weltgemüth“ bzw., wie an anderer Stelle formuliert, „Weltseele“ (HKA I, 104) schließt Novalis modifizierend an Schellings Interpretation der Weltseele bei Plato und Plotin an. Bei Schelling ist der in der antiken Philosophie gebrauchte Begriff der „Weltseele“ synonym mit dem nun entdeckten „*organisierenden* [...] *Prinzip*“ bzw. der „*erste[n] Kraft der Natur*“.²⁸ Auch bei Novalis wird das Weltgemüt zum organischen Prinzip der Natur, das – wie bei Schelling auch – durch Elektrizität wirkt. Zu Beginn des Klingsohr-Märchens gibt die galvanisierte Tochter Arcturs („einige Mädchen rieben ämsig ihre zarten Glieder“) ihre Ladung an den Helden weiter. Sie berührt ihn – und die galvanische Kette ist geschlossen: „Seine Rüstung klang, und eine durchdringende Kraft beseelte seinen Körper.“ (HKA I, 291f.) Diese Prozedur wiederholt sich gegen Ende des Märchens, als Arctur, Allegorie des Lebensgeistes, mittels einer galvanischen „Kette“ (HKA I, 311) wiederbelebt wird und Eros mit der gleichen Kette Freya, seine

²³ Ebd., S. 136.

²⁴ Johann Friedrich Blumenbach: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte. Göttingen 1781, S. 26 und S. 13.

²⁵ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Werke. Band X. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 12. Auflage. Frankfurt a.M. 1992, S. 321.

²⁶ Weitere produktive Rezeptionen des Gedankens eines einheitlichen Bildungstribs der Natur: Carl Friedrich Kielmeier: Ueber die Verhältnisse der organischen Kräfte unter einander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Geseze und Folgen dieser Verhältnisse. Hrsg. von Kai T. Kanz. Marburg 1993 (= ND der Ausgabe Stuttgart 1793); Johann Christian Reil: Von der Lebenskraft [1795]. Hrsg. von Karl Sudhoff. Leipzig 1910.

²⁷ Zum organologischen Paradigmenwechsel in Deutschland vgl. Wolfgang Riedel: Deus seu Natura. Wissensgeschichtliche Motive einer religionsgeschichtlichen Wende – im Blick auf Hölderlin. In: Hölderlin-Jahrbuch 31 (1998–1999) S. 171–206.

²⁸ Friedrich Wilhelm Josef Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Band I. 6. Hrsg. von Jörg Jantzen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999, S. 75f.

Geliebte, aufweckt:²⁹ „Plötzlich geschah ein gewaltiger Schlag. Ein heller Funken fuhr von der Prinzessin nach dem Schwerdt; das Schwerdt und die Kette leuchteten.“ (HKA I, 313) Durch die galvanische Kette können Eros und Freya zueinander kommen. Die Welt ist durch Elektrizität neu beseelt.

Entscheidenden Anteil an der Theorie einer elektrischen Beseelung der Welt hat Johann W. Ritter, der 1797/98 in zwei Anläufen den Beweis führt, daß – so der Titel der überarbeiteten Version – „ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess in dem Thierreich begleite“.³⁰ Auch Ritter geht vom Organismusmodell, wie es Kant formuliert hatte, aus. Nach diesem Modell ist jeder Körper ein „System in einander wirkender Kräfte, sein Theil ist, was er ist, durch sein Ganzes, und das Ganze durch die Theile begründet; beides ist sich wechselseitig Mittel und Zweck.“³¹

Und dieses System ist wiederum Teil des „vollkommensten aber organischen System[s], der Natur“.³² Die einzelnen Systeme sind dabei nichts anderes als galvanische „Ketten“, die Vereinigung der Systeme nichts anderes als Vereinigung der einzelnen Ketten zu „Glieder[n] in höheren Ketten“³³ usw. Kurz: Der Galvanismus ist die Bildungskraft, das beseelende Prinzip der organischen Natur.

Doch Ritter ist auf ein universelles Deutungsmuster aus. Der Galvanismus wird zum Erklärungsprinzip von organischer *und* anorganischer Natur aufgewertet. Ritter sucht nämlich die Erkenntnisse der Forscher, die von der Existenz einer organischen Elektrizität ausgingen (Galvani, Humboldt), und die Ergebnisse Voltas, der nur Metalle als Erreger des Galvanismus gelten ließ, auf höherem Niveau zu vereinigen.³⁴ Anknüpfungspunkt ist das Gesetz der Leiterheterogenität. Dieses Gesetz besagt, daß eine galvanische Kette aus drei heterogenen Gliedern bestehen muß, „unter denen sich wenigstens einer im feuchten oder

²⁹ Vgl. hierzu Fergus Henderson: Romantische Naturphilosophie. Zum Begriff des Experiments bei Novalis, Ritter und Schelling. In: Novalis und die Wissenschaften (Anm. 17) S. 121–142, S. 135ff.

³⁰ Johann Wilhelm Ritter: Beweis, dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprocess in dem Thierreich begleite. Nebst neuen Versuchen und Bemerkungen über den Galvanismus. Weimar 1798. Der ursprüngliche Vortrag lautete: Johann W. Ritter: Ueber den Galvanismus; einige Resultate aus den bisherigen Untersuchungen darüber, und als endliches: die Entdeckung eines in der ganzen lebenden und toten Natur sehr thätigen Principis; – vorgelesen in der Naturforschenden Gesellschaft zu Jena, am 29. October 1797. In: Ders.: Physisch-Chemische Abhandlungen in chronologischer Folge. Bd. I. Leipzig 1806, S. 1–42.

³¹ Ritter: Beweis (Anm. 30) S. 170.

³² Ebd., S. 171.

³³ Ebd., S. 170.

³⁴ Vgl. Lothar Müller: Die „Feuerwissenschaft“. Romantische Naturwissenschaft und Anthropologie bei Johann Wilhelm Ritter. In: Hans Jürgen Schings (Hrsg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart/Weimar 1994, S. 260–283; S. 266ff.; Francesco Moiso: Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus. In: Friedrich Wilhelm Josef Schelling: Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von Hans M. Baumgartner u.a. Reihe I. Ergänzungsband zu den Bänden 5–9. Stuttgart 1994, S. 165–374, S. 322ff.

flüssigen Zustände befinden muss“.³⁵ Es ist für Ritter deswegen von großer Bedeutung, weil es die bisher gestellte Frage, ob es eine spezifisch organische Elektrizität gibt, überflüssig macht. Es ist nämlich, so Ritters Überlegungen, gar nicht entscheidend, ob die Glieder einer Kette organisch oder anorganisch, sondern vielmehr, ob sie trocken oder feucht sind. Die Leiterheterogenität als Bedingung für eine galvanische Kette, so das Ergebnis Ritters, ist *sowohl in der organischen wie in der anorganischen Natur* gegeben.³⁶

Dementsprechend kann Ritter den Galvanismus bzw. die Elektrizität als organisches Lebensprinzip beider Formen der Natur bestimmen. Die Elektrizität geht durch alle Teile des „Organischen ALL[s]“, d.h. sie stellt Verbindungen her zwischen allen „Theilen des Thieres, der Pflanze, dem Metall und dem Steine“.³⁷

Zurück zu Novalis: Der Rekurs auf Ritter sollte deutlich machen, daß im *Oferdingen* nicht nur von Magie, sondern von der organischen Einheit der Natur durch Galvanismus gesprochen wird.³⁸ Beide Theorien werden dabei analog gedacht: Die magische bzw. poetische Verwandlung der Welt ist eine Metapher für die organische Verwandlung derselben durch Elektrizität.

Was ist Novalis' Motivation, diese Metapher zu bilden und den Bildungstrieb als sympathetische Kraft zu verstehen? Zum einen ist es das romantische Geschichtsbild: die Wiederkehr der alten in der neuen Zeit. „Hier Zukunft in der Vergangenheit“ (HKA I, 318), heißt es im nun bereits mehrfach zitierten Eingangsgedicht zum zweiten Teil des *Oferdingen*. In der vormechanischen und vorrationalen Magie war bereits vorgedacht, was nun in der romantischen Adaption der Organismus-Theorie auf einem höheren Niveau (wenn auch modifiziert) zum Ausdruck kommt. Die magische Einheit von Geist und Natur kann mittels der Organismus-Theorie – so die romantische Hoffnung – wieder hergestellt werden.

³⁵ Ritter: Beweis (Anm. 30) S. 33. Vgl. Erk F. Hansen: Wissenschaftswahrnehmung und -umsetzung im Kontext der deutschen Frühromantik. Zeitgenössische Naturwissenschaft und Philosophie im Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Frankfurt a.M. u.a. 1992, S. 33ff.

³⁶ Vgl. Hansen: Wissenschaftswahrnehmung (Anm. 35) S. 49; Moiso: Magnetismus (Anm. 34) S. 372.

³⁷ Ritter: Beweis (Anm. 30) S. 171.

³⁸ Zum Transfer von Ritters galvanischen Entdeckungen in die Philosophie, Poetik und Poesie Novalis' vgl. die Studie von Irene Bark: „Spur der Empfindung im anorganischen Reiche“. Novalis' Poetik des Galvanismus im Kontext der frühromantischen Philosophie und Naturwissenschaft. In: Daniel Fulda und Thomas Prüfer (Hrsg.): Faktenglaube und fiktionales Wissen. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Kunst in der Moderne. Frankfurt a.M. u.a. 1996, S. 93–126, S. 110ff. Bark berücksichtigt allerdings meiner Ansicht nach zu wenig, daß das Organismus-Denken für Novalis (seit seiner Freiburger Zeit) eine enorme Umstrukturierung seines Gedankenkosmos gegenüber den Fichte-Studien bedeutet. Dementsprechend sind die galvanischen Theorien immer auf das Organismusdenken zurückzuziehen.

Neben dem geschichtsphilosophischen läßt sich jedoch auch ein systematisches Argument für Novalis' Theorie-Synkretismus rekonstruieren: Beide Wissenschaften bauen epistemologisch auf dem Nicht-Wahrnehmbaren auf:

Die Natur, versetzte Klingsohr, ist für unser Gemüth, was ein Körper für das Licht ist. Er hält es zurück; er bricht es in eigenthümliche Farben; er zündet auf seiner Oberfläche oder in seinem Innern ein Licht an, das, wenn es seiner Dunkelheit gleich kommt, ihn klar und durchsichtig macht. (HKA I, 280)

Das Gemüt arbeitet also wie ein Licht, das in der Natur den Gegenstand findet, den es beleuchten und durchleuchten kann. Auch diese Konzeption läßt sich als eine Adaption der natürlichen Magie verstehen. Es ist bei Paracelsus das „natürliche Licht“,³⁹ das *lumen naturalis*, das der Mensch vom Gestirn erhält und das ihn befähigt, die Natur zu verstehen und ihre Kräfte und Tugenden zu nutzen.⁴⁰

Weiterhin ist für Novalis entscheidend, daß der organische Bildungstrieb, wie vorhin ausgeführt, nicht sinnlich wahrnehmbar ist, weil er sich nur im Gemüt repräsentiert.⁴¹ Für diese Lokalisierung des Organismus im Innern des Menschen bietet die natürliche Magie mit ihrem Rückgriff auf die *qualitates occultae*, also die nicht sinnlich-wahrnehmbaren Qualitäten, das entscheidende Zwischenglied. „Der Mensch ist aus der großen Welt gemacht und hat ihre Natur *in sich*“, heißt es in der *Philosophia sagax*.⁴²

Der Rückgriff auf die Magie hat jedoch nicht zuletzt poetologische Gründe. Wie vorhin dargelegt, sind bei Novalis Dichtung und Magie eng miteinander verwandt. Die Erfahrung des Organismus der Natur durch den Organismus des Gemüts steht vor allem dem Dichter offen. Klingsohr spricht in der Unterhaltung mit Heinrich primär dem Dichter das „ächte Gemüth“ (HKA I, 281) zur Naturerkenntnis zu. Das entspricht Heinrichs eigenen Überlegungen, wie er sie schon den Kaufleuten auf der Reise nach Augsburg vorgetragen hatte (HKA I, 207f.). Diese kann er nun präzisieren:

Ich habe das schon zuweilen gefühlt, sagte Heinrich, daß ich in den innigsten Minuten weniger lebendig war, als zu andern Zeiten, wo ich frey umhergehn und alle Beschäftigungen mit Lust treiben konnte. Ein geistiges scharfes Wesen durchdrang mich dann, und ich durfte jeden Sinn nach Gefallen brauchen, jeden Gedanken, wie einen wirklichen Körper, umwenden und von allen Seiten betrachten. (HKA I, 218f.)

³⁹ Paracelsus: *Philosophia sagax* (Anm. 4) S. 7.

⁴⁰ Die Licht-Metaphorik wird auch bei Tiedemann: Geist der speculativen Philosophie (Anm. 7) S. 515f. hervorgehoben.

⁴¹ Vgl. das Fragment Nr. 485; HKA III, 632 (dessen Autorschaft wahrscheinlich Novalis zuzuschreiben ist): „In der Physik scheinen mir [...] d[ie] Q[ualitates] Occul[tae] nicht zu umgehen.“

⁴² Paracelsus: *Philosophia sagax* (Anm. 4) S. 7. Unterstreichung von mir.

Die Bildung, die Heinrich in dem Roman erfährt, ist die Bekanntschaft mit dem Bildungstrieb der Natur in seinem Gemüt. Doch der Dichter ist – wie der natürliche Magier bei Paracelsus auch – nicht nur stiller Teilhaber am Prinzip der Natur, sondern kann die Regeln, die er der Natur abgelauscht hat, aktiv anwenden. Diese Fähigkeit zur (poetischen) Verwandlung der Welt unterscheidet ihn vom passiven Organismus-Theoretiker. Es ist die mehrmals beschworene magische Kraft des Wortes und der Phantasie, die den Dichter in den Prozeß der Natur eingreifen lassen. Wie der Physiker beherrscht auch er „die Kunst[,] die Natur zu modificiren“ (AB Nr. 50; HKA III, 247).

In der Allegorie des Klingsohr-Märchens ist es Fabel, also die Poesie, die es schafft, daß das „Lebendige [...] regieren“ wird. Und nicht nur das: Sie selbst wird durch ihre galvanischen Vermittlungsversuche zur „Seele“ des „Lebens“ (beide Zitate: HKA I, 310f.). Innerhalb der metaphorischen Verbindung von natürlicher Magie und transzendentelem Organismus wird der Poesie also Modellcharakter für das Verständnis der Natur und der Möglichkeit eines Eingriffs in ihren Verlauf zugesprochen. In eine solch poetische Naturphilosophie lassen sich das magische Modell der Signaturenlehre, dessen Dynamisierung durch die Theorie der Wechselrepräsentation und der organologische Gedanke von der Reproduktion des Ganzen aus seinen Teilen integrieren.

3. Magischer Organismus

Novalis' Stichwortgeber für die Konzeption einer elektrischen Beseelung der Natur ist, wie vorhin ausgeführt, der romantische Physiker Johann W. Ritter. Dessen Spekulationen über die Einheit von organischer und anorganischer Natur bekommen um 1800 eine neue Gewißheit. Der Grund ist die Entdeckung der Batterie durch Volta. Mit kaum zu überbietendem Selbstbewußtsein schreibt Ritter, daß er schon immer geahnt habe, „was *Volta's* Kunst erst erfinden musste.“ Die Batterie ist eine „Allegorie“ für die „gesammte Organisation auf Erden“, weil sie eine „Vereinigung der einzelnen Ketten in beliebiger Zahl zu Einer gemeinschaftlichen“ darstellt.⁴³ Voltas Batterie zeigt also *en miniature*, daß es tatsächlich ein organisch-anorganisches System der Natur gibt, das durch galvanische Kraft lebt.

Diese Spekulation wird zugleich geschichtsphilosophisch untermauert. Ritter spricht, wenn er die elektrisch organisierte Natur thematisiert, von einer „Rückkehr in dieselbe Einheit, von der die Glieder einst ausgingen“. Diese „Rückkehr“ versuche „die Natur durch alle Organisationen hindurch“.⁴⁴

⁴³ Alle Zitate: Johann Wilhelm Ritter: Bemerkungen über den Galvanismus im Thierreiche. In: Ders. (Hrsg.): *Beyträge zur nähern Kenntniss des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung*. Bd. I. 3+4. Jena 1802, S. 107–194, S. 152; S. 170; S. 171; S. 152.

⁴⁴ Ebd., S. 169.

Hier wird der Organismus nicht mehr als eine Theorie für einen Zustand, der immer schon existierte, genommen (wie bei seinen Entdeckern Wolff und Blumenbach), sondern die Theorie absolut gesetzt. D.h.: Erst mit der Entdeckung des Organismus wird die Natur organisch und strebt in den verlorenen Urzustand der Einheit zurück. Diese Geschichtsphilosophie ist 1805 zu einer Erlösungstheorie gereift.⁴⁵ Elektrizität und Magnetismus sind mittlerweile als Wechselwirkungen des Naturprinzips bestimmt.⁴⁶ Diese Wechselwirkung stellt die Einheit der Natur, wie sie zu allem Anfang herrschte, wieder her. Mit Pathos verkündet Ritter: „Wenn *Magnetismus* und *Electricismus* wieder ihre alte Macht erlangen [...], dann werden sich von neuem ihre Glieder rühren.“ Das „schlagende Herz wird kräftig wieder sich im Innern erheben“.⁴⁷

Ein Jahr später, im Frühjahr 1806, hält Ritter einen Vortrag mit dem Titel: *Die Physik als Kunst*. Die Physik, so behauptet er dort – einen Gedanken Novalis' variierend –⁴⁸ ist die fünfte und höchste Kunst neben Plastik, Malerei, Musik und Architektur.⁴⁹ Sie verdient diesen Namen, weil sie die „*Realisierung* jenes höchsten Lebens und Thuns“⁵⁰ ist. Die Physik ist nicht nur ein „Wissen“, sondern ein „Können“.⁵¹ Sie erklärt die Natur nicht nur, sondern stellt sie neu her – als organische Einheit.⁵² Ein konsequenter Gedanke: Wenn der Organismus verzeitlicht und an die Entdeckung seiner Theorie geknüpft wird, ist er letztendlich nur ein Kunstprodukt dessen, der ihn herstellt. Gleichzeitig hat Ritter in Anlehnung an Novalis nun auch die Spekulation gegenüber der Empirie aufgewertet: „Wird“ der Natursuchende „erst das Seinige mehr im Innern kennen, so wird die Natur das Ihrige ihm immer mehr aufschließen“.⁵³ Wenn der Organismus verzeitlicht und zur dritten Stufe einer Triade ausgebaut wird, muß es auch einen Anfang oder eine erste Stufe geben, zu dem die Natur zurückstrebt. Und das ist – wie bei Novalis – die natürliche Magie bzw. die magisch-geordnete Natur.

⁴⁵ Vgl. auch Walter D. Wetzels: *Johann Wilhelm Ritter. Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik*. Berlin/New York 1973, S. 45.

⁴⁶ Johann Wilhelm Ritter: Darstellung des Gegensatzes zwischen Flexoren und Extensoren. In: Ders. (Hrsg.): *Beyträge zu nähern Kenntniss des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung*. Bd. II. 3+4+5. Jena 1805, S. 65–367, S. 333f.; Ders.: *Das Elektrische System der Körper. Ein Versuch*. Leipzig 1805, S. 393. Zur Forschung vgl. auch Wetzels: *Ritter* (Anm. 45) S. 37f.

⁴⁷ Ritter: Darstellung des Gegensatzes (Anm. 46) S. 344f.

⁴⁸ Vgl. Novalis: AB Nr. 50; 77 und 89 (HKA III, 246f.; 253 und 256).

⁴⁹ Johann Wilhelm Ritter: *Die Physik als Kunst. Ein Versuch, die Tendenz der Physik aus ihrer Geschichte zu deuten*. München 1806, S. 58.

⁵⁰ Ebd., S. 57.

⁵¹ Ebd., S. 59.

⁵² Vgl. Wetzels: *Ritter* (Anm. 45) S. 47.

⁵³ Ritter: *Die Physik als Kunst* (Anm. 49) S. 26. Zum Verhältnis von Empirie und Spekulation bei Ritter vgl. Klaus Stein: *Die Natur, welche sich in Mischungen gefällt. Philosophie der Chemie: Arnim, Schelling, Ritter*. In: Walther Ch. Zimmerli u.a. (Hrsg.): *Fessellos durch die Systeme. Frühromantisches Naturdenken im Umfeld von Arnim, Ritter und Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, S. 143–202, S. 189.

In einer früheren (von ihm nicht näher bestimmten) Zeit – so Ritter in seiner Rede weiter – trat „der Erdgeist Selbst [...] aus des alten Hauses Schranken“⁵⁴ und „der *Sternenlauf* entschied die *Zeit des Irdischen und des Menschen*“.⁵⁵ Wie bei Novalis werden naturmagische Momente und Argumente für die Beschreibung der vergangenen Einheit der Natur verwandt. Ritter beschwört den Erdgeist⁵⁶ und versteht die vergangene Zeit als makro-mikrokosmische Verbindung von Sternen und Menschen.

Auch die neue Zeit, der die Natur entgegenstrebt, ist unter naturmagischen Vorzeichen zu verstehen: Die Voltasche Säule, „auf deren Tönen ein Universum wiederklang“,⁵⁷ produziert die von dem Rosenkreuzer Fludd konstatierte Sphärenmusik.⁵⁸ Und auch Ritters eigene Erfindungen bringen die Natur ihrer Vollendung entgegen. Die Figuren im Wasser bei der Elektrolyse bezeichnen nun nicht mehr einfach die „Verbindung differenter Metalle“,⁵⁹ sondern sind nun Signaturen der Natur. Im Wasser sind „die *unendlichen Gestalten* [...] eingeprägt, in denen die bunte Natur, so wundersam geordnet“⁶⁰ ist.

Eine doppelte Metaphorik: Die organische Beseelung der Natur wird mit einer Begrifflichkeit beschrieben, die der Größe der Umwälzung Rechnung trägt: Es sind magische Veränderungen, denen Ritter beizuwohnen glaubt. Gleichzeitig sieht er, wie Novalis, die epistemologischen Analogien zwischen der natürlichen Magie und der galvanisch gedachten Organismus-Theorie. Den Sprung aus der Metapher heraus vollzieht Ritter ein halbes Jahr später – im Herbst 1806, als ihm von den angeblichen Wundertaten des oberitalienischen Rutengängers Campetti berichtet wird. Kurzentschlossen fährt Ritter nach Italien, stellt allerhand Versuche mit Campetti an und bringt diesen schließlich mit nach München, um ihn der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaft als physikalischen Gegenstand zu präsentieren. Ritter glaubt sich damit weiterhin auf dem Boden der Wissenschaft. Für ihn ist der Siderismus eine Fortsetzung des Galvanismus und deswegen mit dessen Mitteln zu erklären.⁶¹ Doch diese Meinung wird in München nicht geteilt, so daß Ritter im Hinblick auf seine

⁵⁴ Ritter: Die Physik als Kunst (Anm. 49) S. 30.

⁵⁵ Ebd., S. 40.

⁵⁶ Paracelsus' Theorie der Elementargeister findet sich in: Paracelsus: Philosophia magna. 7. Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus. In: Ders.: Sämtliche Schriften. Bd. I. 14. Hrsg. von Karl Sudhoff. München/Berlin 1933, S. 115ff.

⁵⁷ Ritter: Die Physik als Kunst (Anm. 49) S. 43.

⁵⁸ Vgl. Robert Fludd: *Utriusque Cosmi Maioris scilicet et Minoris Metaphysica, Physica atque Technica Historia*. In duo Volumina secundum Cosmiam differentiam diuisa. 2 Bde. Oppenheim 1619ff.

⁵⁹ Johann Wilhelm Ritter: Beweis, dass der Galvanismus auch in der anorganischen Natur zugegen sey; vorgetragen in der Naturforschenden Gesellschaft zu Jena, im Frühling 1799. In: Ders.: *Physisch-Chemische Abhandlungen in chronologischer Folge*. Bd. I. Leipzig 1806, S. 139–164, S. 153.

⁶⁰ Ritter: Die Physik als Kunst (Anm. 49) S. 43.

⁶¹ Vgl. auch Wetzels: Ritter (Anm. 45) S. 50f.

Wissenschaftlichkeit unter Rechtfertigungsdruck gerät. Die Erklärung esoterischer Phänomene wie Pendelschwingungen etc. hätte, so entgegnet er den Vorwürfen trotzig, „vor hundert Jahren und mehr“ noch zur Physik gehört.⁶² Damit meint Ritter die vorcartesianische Naturwissenschaft der natürlichen Magie, wie ein Brief an Karl von Hardenberg deutlich macht. Ritter führt seinen Briefpartner in die hohe Kunst des Pendels ein:

Wollen Sie über irgend einen wichtigen Sie betreffenden Gegenstand in der Zukunft [...] die richtige prophetische Antwort haben, so nehmen Sie sich diese Frage ernsthaft ins Gemüth [...] u. halten Ihr Pendel in der Hand. Die Bewegung [Kreis im Uhrzeigersinn] ist das *Ja*, die Bewegung [Kreis gegen den Uhrzeigersinn] aber das *Nein* der Natur. Auf dieselbe Art habe ich vor kurzem erfahren, daß Sie es [das geheime Wissen vom Siderismus] wissen dürfen, u. ebenso auch *Tief[c]k* u. *Schlegel*. Aber ich habe auch erfahren, daß Sie es niemanden *anderem* mittheilen dürfen [...]. Sie sehen, die *Magie* fängt wieder an. Mit ihr aber auch wieder jene gefährliche Grenze, an der man sich eben so leicht fürs *Gute*, wie fürs *Böse* entscheiden kann.⁶³

Ritter ist an diesem Punkt nach eigenen Aussagen am Faustischen Scheideweg angelangt: natürliche oder dämonische Magie. Welche Entscheidung er auch trifft – wenn er von Magie spricht, dann nicht im metaphorischen Sinne. Der Erfinder der Elektrochemie und der ultravioletten Strahlen probiert Pendelbewegungen als Wahrsagekunst aus und richtet sein Leben nach diesen Erkenntnissen ein.⁶⁴

Ritter glaubt dabei, den magischen Idealismus seines Freundes Novalis in die Tat umgesetzt zu haben.⁶⁵ Das belegen Briefstellen in der Korrespondenz mit Karl von Hardenberg, in denen Ritter immer wieder nach Aussagen und Fragmenten Novalis' zur Magie fragt.⁶⁶ Bei Novalis war die Magie im magischen Idealismus – in der moralphilosophischen⁶⁷ wie in der naturphilosophischen Variante – immer metaphorisch gemeint. Die Metapher diente der wechselseitigen Beeinflussung von transzendentalphilosophischen und organologischen Konzepten einerseits und naturmagischen Theoremen andererseits. Vor allem aber war die Magie eine poetologische Metapher zur Erklärung der Rolle und Wirkung von Literatur.

⁶² Johann Wilhelm Ritter: *Neue Beyträge zur nähern Kenntniss des Galvanismus und der Resultate einer Untersuchung*. Bd. I 1. Tübingen 1808, S. 14.

⁶³ Johann Wilhelm Ritter: Brief an Karl von Hardenberg. 1.2.1807. In: Ders.: *Briefe eines romantischen Physikers*. Hrsg. von Friedrich Klemm u.a. München 1966, S. 31f.

⁶⁴ Zur Manie des Siderismus, die Ritter auslöst, vgl. Wetzels: Ritter (Anm. 45) S. 48ff.

⁶⁵ Vgl. auch Wetzels (Anm. 45) S. 50.

⁶⁶ Johann Wilhelm Ritter: Brief an Karl von Hardenberg. 1.2.1807. In: Ritter: *Briefe* (Anm. 63) S. 32; Brief an Karl von Hardenberg. 22.4.1807. Ebd., S. 41.

⁶⁷ Vgl. dazu. Manfred Frank: *Die Philosophie des sogenannten ‚magischen Idealismus‘*. In: *Euphorion* 63 (1969) S. 88–116.

Wenn Ritter nun den magischen Idealismus Novalis' für seine physikalischen Arbeiten in Anspruch nimmt, dann hat das zwei Implikationen: Eine zugleich naturphilosophische und poetologische Metapher ist aus dem Reich des Schögeistigen in die Wissenschaft der Physik übergegangen und dort literal geworden. Obwohl wir es hier mit dem Transfer einer Gedankenfigur aus dem literarischen in das wissenschaftliche Gebiet zu tun haben, kann man dennoch nicht von einer ästhetischen Erfindung der Moderne sprechen.

Ritter überführt Novalis' metaphorische Gleichsetzung von Magie und Organismus bzw. Transzendentalphilosophie in eine simple Identitätssetzung. Durch diese Literalisierung vergibt er sich das Reflexionspotential, das aus einer solchen ‚Wechselrepräsentation‘ entstehen könnte. Nicht zuletzt aus diesem Grunde wird ihm die Anerkennung einer sich gerade formierenden modernen Naturwissenschaft verweigert.