

Nietzsche und die Romantik : unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Frühromantik

Autor(en): **Schmidt, Friedrich**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata**

Band (Jahr): - **(2008)**

Heft 39: **Die Topographie Europas in der romantischen Imagination = La topographie de l'Europe dans l'imaginaire romantique = The topography of Europe in the romantic imagination**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1006527>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Friedrich Schmidt

Nietzsche und die Romantik

Unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Frühromantik

In der Auseinandersetzung mit Nietzsches Selbstzeugnissen ist, nicht zuletzt wegen seiner (sich zunehmend steigernden) Neigung zu ästhetischer Inszenierung, Skepsis angebracht. Die Warnung, die dazu frühzeitig gerade von bekennenden – und zugleich kritischen – Nietzscheanern wie Thomas Mann erging: “Wer Nietzsche [...] wörtlich nimmt, wer ihm *glaubt*, ist verloren”,¹ erwies in der mehr als hundertjährigen Geschichte der Nietzsche-Forschung ihre volle Berechtigung, indem sie – von kategorischer Ablehnung und “gläubiger” Verehrung gleich weit entfernt – zunächst einmal zu einer sachlich-gemessenen Distanz anhielt, die nicht von vornherein dem leidenschaftlichen Duktus von Nietzsches suggestivem Stil erliegt. Wird diese – im neutralen Wortsinn – *kritische* Distanz zum Gegenstand darüber hinaus durch das bereichert, was bei Nietzsche “intellektuelle Redlichkeit” heisst, und zeitigt damit in der Lektürepraxis ein gesundes philologisches Misstrauen, kann man dessen gewiss sein, dass Nietzsche selbst gegen eine solche Rezeption, mag sie ihm im Einzelfall auch Unrecht geben, nichts gehabt hätte. Mehr noch: angesichts der zahlreichen Warnsignale, Fragezeichen und Selbstdenunziationen, mit denen Nietzsche (bei allem Pathos und Überlegenheitsgefühl) seine Schriften stets versah, scheint keine andere Rezeptionshaltung als die des Misstrauens angemessener. Dafür steht schon jene ‘Lehre’ Zarathustras ein, mit der er (auch auf die Gefahr des Selbstwiderspruchs hin) seinen “Jüngern” ihren bedingungslosen “Glauben” an seine Lehren verweist: “wehrt euch gegen

1 Thomas Mann, “Nietzsche’s Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, *Reden und Aufsätze 1*, Berlin; Frankfurt a. M., S. Fischer, “Gesammelte Werke in zwölf Bänden”, 1960, Bd. IX, S. 675–712, hier: S. 708; Hervorhebung: F.S.

Zarathustra! [...] Vielleicht betrog er euch”, sagt er, den nicht der “Glaube” – “zumal” “nicht der Glaube” an *ihn* – “selig” mache.² Dieser, bereits dem Text selbst eingeschriebene Argwohn gegen seine Verlautbarung sollte, wie paradox er, als vermeintliche Infragestellung der eigenen Integrität und Glaubwürdigkeit, auch erscheinen mag, bei der Nietzschelektüre immerhin zur Vorsicht gemahnen. Indem er ostentativ zum Widerspruch reizt – “geht fort von mir”, sagt Zarathustra, der sich zur “Lüge” bekennt und lieber “verleugnet” als “verehrt” werden will –,³ greift er über die *im* Text angesprochenen Figuren, die folgsamen Schüler und Jünger, hinaus, unterzieht den Text selbst dem eigenen Misstrauensvotum und richtet sich als Anweisung zu genauester und dezidiert kritischer Lektüre zugleich an den Leser – ein Appell zu jenem philologischen Scharfsinn, den Nietzsche im 22. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* von aller Wissenschaft fordert, insbesondere aber für die Exegese seines eigenen Werkes reklamieren darf: der Kunst, “Text” und “Thatbestand” von “Zurechtmachung” und “Interpretation” sorgsam zu unterscheiden.⁴ – In diesem Sinne muss es – *nach* Nietzsche – erlaubt sein, Nietzsche auch *gegen* seine *eigenen* Interpretationen und “Zurechtmachungen” zu lesen, da auch sie, wie er an seinen besten (und bescheidensten) Stellen selbst zugesteht,⁵ eben “nur” Interpretation ohne jeden absoluten Wahrheitsanspruch sind. Wenn es stimmt, dass, wie Adorno meinte, “[d]er Künstler [...] nicht gehalten [ist], das eigene Werk zu verstehen”,⁶ so impliziert das auch die Freiheit des Lesers, sich über dessen Stellungnahmen zunächst hinwegzusetzen, um sie, in strenger Konzentration auf den Text, allererst auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Dass sie sich dabei als fragwürdig erweisen könnten und gerade in ihren radikalsten und entschiedensten Urteilen

2 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I–IV*, 3. Aufl., München; Berlin/New York, dtv; W. de Gruyter, “Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden”, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2., durchgesehene Aufl., München; Berlin/New York, dtv; W. de Gruyter, 1988 [im Folgenden: “KSA” unter Angabe von Band und Seitenzahl], 1993, Bd. IV, S. 101 und 164.

3 Vgl. KSA IV, 101 und 163f.

4 Vgl. KSA V, 37.

5 Vgl. *ebd.*

6 Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, “Gesammelte Schriften”, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970ff., 1977, Bd. 10.1, S. 256.

Verdacht erregen,⁷ sollte bei einem Autor wie Nietzsche mit seiner ausgeprägten Vorliebe für alle Formen der literarischen Verstellung, Inszenierung und Maskierung nicht allzu sehr verwundern.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden Nietzsches – augenscheinlich so klare – Stellung zur Romantik einer kritischen Revision unterzogen werden, wobei es insbesondere um seine Beziehungen zu zwei der massgeblichsten Theoretikern der deutschen Frühromantik, zu Novalis und Friedrich Schlegel, geht. Ein Schwerpunkt wird auf den sprach- und erkenntniskritischen Betrachtungen liegen, die Nietzsche in Theorie und poetischer Praxis anstellte und mit denen er an analoge Betrachtungen von Schlegel und Novalis anzuknüpfen scheint. Im Zentrum stehen Nietzsches erkenntnis-, sprach- und kunsttheoretische Schriften aus dem Nachlass, die an entsprechenden Reflexionen in ausgewählten Fragmenten der Frühromantiker gemessen werden. Ziel des Beitrags ist es, nach einer einführenden Darstellung von Nietzsches Romantikverständnis bisherige Untersuchungen über mögliche Bezüge seines Werks zur deutschen Frühromantik zu resümieren, kritisch zu beleuchten und im Detail der Textanalyse zu vertiefen. Darüber hinaus soll das Textkorpus und damit die Grundlage des Vergleichs durch den Einbezug von Werken erweitert werden, die (wie Novalis' *Monolog*) in der Nietzsche-Forschung bislang weitgehend unberücksichtigt blieben.

Das Vorhaben, den Relationen zwischen Nietzsche und Schlegel nachzuspüren, mag freilich auch heute noch zunächst eher Befremden hervorrufen, obwohl ihnen inzwischen, nach den Aufsätzen des renommierten Nietzsche- und Schlegel-Forschers Ernst Behler aus den 70er und 80er Jahren,⁸ vereinzelt auch umfangreichere Unter-

7 Vgl. hierzu bereits die ebenso kritische Einsicht Ernst Behlers: "Auch scheint die schroffe Apodiktik in Nietzsches Äußerungen über die Romantik eine gewisse Vorsicht bei der Auslegung zu erfordern, die letztlich für jede Nietzsche-Interpretation geboten ist. Diese besteht darin, Nietzsche nicht mit einzelnen Aussagen aus der Stimmenvielfalt seines Werkes zu identifizieren, wie definitiv diese auch formuliert sein mögen." (Ernst Behler, "Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik", in ders., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Bd. 1, Paderborn u. a., Schöningh, 1988, S. 208–229, hier: S. 209).

8 Gesammelt verfügbar in Ernst Behler, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, 2 Bde., Paderborn u. a., Schöningh, 1988/1993.

suchungen gewidmet worden sind.⁹ Erst kürzlich (2007) fand gar, im Zentrum der Frühromantik Jena, ein ausschliesslich Nietzsche und Friedrich Schlegel zugedachtes Symposium statt (der Tagungsband,¹⁰ den man mit Neugierde erwarten darf, war zu dem Zeitpunkt, da der vorliegende Beitrag fertiggestellt wurde, leider noch nicht erschienen). Vorbehalte gegen einen Nietzsche-Schlegel-Vergleich liegen, dieser neueren Entwicklung ungeachtet, dennoch auf der Hand – und könnten zu allererst mit einem Einwand der positivistischen Rezeptions- oder Einflussforschung geltend gemacht werden, den man, mag man das Verfahren des Positivismus für die Literaturbetrachtung noch so unzureichend finden, immerhin zur Kenntnis nehmen muss; und dieser Einwand lautet, dass über eine Friedrich-Schlegel-Rezeption Nietzsches, wie nach der vollständigen kritischen Edition von Nietzsches Nachlass klar wurde, so gut wie nichts bekannt ist. In einem Werk, das mit den veröffentlichten und nachgelassenen Schriften mitsamt der Korrespondenz auf über 11'000 Druckseiten kommt, finden sich zu Schlegel allenfalls ein paar verstreute und überdies denkbar knappe Einträge. Dieser Einwand ist also berechtigt, und insofern ist durchaus zuzugeben, dass man bei einem Vergleich beider Autoren auf schmaler Textbasis zu operieren genötigt ist – nicht jedoch, und das ist das Entscheidende, auf der Basis reiner Spekulation und fragwürdiger Prämissen, wie die stupenden, zum Teil bis in den Wortlaut sich erstreckenden Übereinstimmungen zentraler Gedanken in Nietzsches und Schlegels Poetik und Philosophie zeigen werden. Ganz ähnlich ist der Fall bei Nietzsches Verhältnis zu Novalis gelagert, da auch hier der textanalytische Befund weit über die unsichere Rezeptionslage hinausgeht.

Der zweite Einwand, der gegen die Tragfähigkeit eines Nietzsche-Schlegel-Vergleiches vorgebracht werden könnte und gegenüber der bloss negativen Evidenz des ersten Einwandes weit stärker ins Gewicht zu fallen scheint, ist der Umstand, dass Schlegel selbst an den wenigen Stellen, an denen er bei Nietzsche Erwähnung findet, nicht eben gut wegkommt. Wenn er nicht mit anderen Romantikern (wie vor allem Richard Wagner) einfach über einen Kamm geschoren

9 Vgl. etwa Ansgar Maria Hoff, *Das Poetische der Philosophie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida*, Bonn, DenkMal-Verlag, 2002.

10 *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*, hg. v. Klaus Vieweg, Paderborn, Schöningh, 2008 [erscheint 2009].

wird, mit denen er die "Todten-Erweckung" der "Vergangenheit"¹¹ betrieben, "gegen den Geist der Aufklärung" den "christlichen Geist der Erlösung" sowie den "Katholicismus des Gefühls"¹² gesetzt habe und "vor dem alten Gotte" niedergestürzt¹³ sei, muss er sogar als Vorreiter die Hauptlast der Anklage tragen: "die Romantiker", notiert Nietzsche verächtlich in einem Halbsatz aus dem Nachlass von 1888, "welche alle, wie ihr deutscher Meister Friedrich Schlegel, in Gefahr sind [...] 'am Wiederkauen sittlicher und religiöser Absurditäten zu ersticken'".¹⁴ Das beste an diesem wenig einfühlenden Diktum dürfte noch sein, dass es Nietzsche nicht direkt zu verantworten hat, da es sich um ein (von Nietzsche allerdings mit Zustimmung übernommenes) Wort Goethes über Schlegel handelt, das sich in einem Brief an Zelter findet (20. Oktober 1831). Jenes andere, weit berüchtigtere Urteil Goethes, mit dem er das "Klassische" "das Gesunde", das "Romantische" aber lapidar "das Kranke" nannte (so im Gespräch mit Eckermann vom 2. April 1829), kann geradezu als Faustregel von Nietzsches eigenem, wenig differenziertem Romantik-Bild¹⁵ gelten, einem Bild, das sich, besonders nach dem 1878 vollzogenen Bruch mit Wagner, mehr und mehr zum Feindbild einer blutarmen und erlösungsbedürftigen *décadence* verdichtet, der Nietzsche in martialischen Sprüchen den "Kampf" ansagt. "Mein Kampf gegen die Romantik" lautet denn auch eines von seinen sogenannten "fünf 'Neins'",¹⁶ mit dem er sich indessen nicht allein gegen "jene berühmtesten und ausdrücklichsten Romantiker"¹⁷ Schopenhauer und Wagner richtet, sondern etwa auch gegen Rousseau, den Pessimismus, die christlichen Ideale, gegen Todessehnsucht, Weltverleugnung,

11 Vgl. KSA III, 145.

12 KSA XIV, 173.

13 Vgl. KSA I, 21.

14 KSA XIII, 495.

15 Wie sehr Nietzsche – trotz gelegentlicher Einschränkungen bei einzelnen Autoren – in seinen Stellungnahmen zur Romantik im ganzen zum Pauschalurteil neigt, verrät nicht nur der unbedacht verallgemeinernde Gebrauch des bestimmten Artikels ("*die* Romantik", "*die* Romantiker" etc.), sondern auch die Vereinnahmung der gesamten Epoche unter dem Namen bestimmter Repräsentanten: "Wagner resümiert die Romantik, die deutsche und die französische –" (KSA XIII, 133), heisst es dazu einmal im Nachlass (1887/1888).

16 KSA XII, 453f., hier: 454.

17 KSA III, 620.

Jenseitsgläubigkeit und Schielen nach der Transzendenz in jeder Form. Kurz und um die Essenz aus diesem Ideenkonglomerat zu ziehen: die Antwort auf die Frage, die Nietzsche selbst so provozierend in einem seiner Aphorismen, dem 370. der *Fröhlichen Wissenschaft*, aufwirft, die Antwort auf die Frage “Was ist Romantik?”¹⁸ lautet: für ihn, Nietzsche, ist Romantik jede Art einer (historisch nicht näher eingegrenzten) ästhetischen, ja selbst epistemischen Haltung, die einem aus Schwäche und “Verarmung des Lebens” geborenen Verlangen nach “Erlösung” des Individuums “durch Kunst und Erkenntnis”¹⁹ entspringt, mag diese Erlösung nun in der Transzendenz, im Gott des Christentums oder in dem der reinen Vernunft, in der Apotheose der alles Irdische auslöschenden Nacht (Novalis, Wagner) oder, wie bei den weniger jenseitigen *décadents*, weltimmanent im “betäubenden” “Rausch” gesucht werden.²⁰ Das einzige Unterscheidungskriterium in Nietzsches rigoroser Trennung von romantischer und nicht-romantischer Kunst bleibt dabei die Frage, ob “hier”, in der ästhetischen Produktion, “der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden ist”: der “Hunger” als das Bedürfnis nach “Ruhe” und Linderung all jener, die den Härten und Kämpfen eines rein diesseitigen Lebens geistig nicht standzuhalten vermögen und ihre Kunst daher als Eskapismus betreiben; der “Ueberfluss” aber als Folge der “überevollen, zukunftsschwangeren Kraft” jener “dionysischen” “Naturen”, denen das Schaffen ebenso inneres Bedürfnis geistiger Stärke und drängenden Gestaltungswillens wie ästhetische Rechtfertigung des Daseins ist.²¹ Nietzsches Romantik-Bild gleicht demnach, wie zu Recht bereits Ernst Behler hervorgehoben hat,²² einer psychologischen Typologie, die – als Teil einer umfassenden Analytik der *décadence* – eher an den latenten ideologischen Prämissen und psychischen Dispositionen des künstlerischen Schaffens als an der konkreten Einzelgestalt interessiert ist und ihre Polemik, oft ohne Namen zu nennen, im Rundumschlag gegen *die* Romantiker oder das Globalphänomen *des* Romantischen richtet. In-

18 *Ebd.*

19 *Ebd.*

20 Vgl. *ebd.*

21 Vgl. *ebd.*, 621f.

22 Vgl. Ernst Behler, “Nietzsche und die Frühromantische Schule”, *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, S. 58–96, hier: S. 67–69.

nerhalb dieser romantischen Typologie, die (für den späteren Nietzsche) in Wagner und Schopenhauer ihre prominentesten Fallbeispiele findet, gibt es allerdings Ausnahmen, die das abschätzigste Pauschalurteil über die "Romantiker" relativieren: freie, starke Geister, wie Byron, oder "Psychologen" – bei Nietzsche immer ein Ehrentitel –, wie Stendhal, die, wegen ihres Scharfblicks oder ihres ästhetischen Raffinements, trotz ihrer Zeitgenossenschaft zur romantischen Kunstepoche für Nietzsche nicht in dem Schema von Verfall, Schwäche und metaphysischem Trostverlangen aufgehen. Ob darüber hinaus auch den deutschen Frühromantikern ein Sonderstatus in Nietzsches Romantikverständnis zukommt, bleibt – in Ermangelung entsprechender Selbstzeugnisse Nietzsches – zumindest fraglich und erscheint – in Anbetracht der uneingeschränkten Zustimmung, mit der sich Nietzsche die vernichtende Kritik Goethes zu eigen machte – wenigstens im Falle Friedrich Schlegels *prima facie* eher unwahrscheinlich, – vorausgesetzt freilich, das polemische Diktum Goethes sei auch bei Nietzsche für bare Münze zu nehmen. Ernst Behler dagegen (als Nietzsche- und Schlegelforscher ersichtlich daran interessiert, dass ihm Nietzsche seinen Schlegel nicht madig mache) behauptet, wie vor ihm bereits Karl Joël,²³ gerade diesen Sonderstatus. Behlers Begründung für die angebliche Ausnahmestellung der Frühromantik lautet, dass Nietzsche "[b]ei der deutschen Ausprägung der Romantik [...] ausschließlich an die sogenannte Spätromantik"²⁴ der "dreißiger und vierziger Jahre"²⁵ gedacht habe, nur ihr und ihren Idealen der Vergangenheit, des Mittelalters und des Christentums habe sein Verdikt gegolten. Für diese Auffassung spricht der Befund der primären Textzeugnisse Schlegels und Nietzsches, deren zahlreiche und "frappierende", "bis in die Nuancen der Formulierung"²⁶ reichende Analogien eine *absolute*, auch die Frühromantik einbeziehende Kritik der Romantik bei Nietzsche in der Tat inkonsequent erscheinen lassen würden, während ihr die Selbstzeugnisse und Kommentare Nietzsches keinerlei Rückhalt bieten, und zwar einfach

23 Vgl. Karl Joël, *Nietzsche und die Romantik*, Jena; Leipzig, Diederichs, 1905, S. 158f.: "Nietzsche bekämpft als 'Romantik' nicht die eigentliche Frühromantik um die Jahrhundertwende, sondern die spätere [...]."

24 Ernst Behler, "Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik", *a.a.O.*, S. 209.

25 Ernst Behler, "Nietzsche und die Frühromantische Schule", *a.a.O.*, S. 59.

26 *Ebd.*, S. 61f.

deshalb, weil, wie auch Behler zugibt, Nietzsche “sich in seinen Schriften und Briefen nur selten auf die Frühromantiker bezieht”.²⁷ Dem naheliegenden Eindruck, der sich damit aufdrängen könnte, dass Nietzsche nämlich “mit [den] Autoren [der Frühromantik] kaum vertraut war”,²⁸ sucht Behler einerseits *überzeugend* durch den Nachweis potentieller und erschlossener Sekundärquellen entgegenzutreten, die Nietzsche mit der Frühromantik hätten vertraut machen *können* (der Einfluss seines akademischen Lehrers Friedrich Ritschl, der sich offen zu Schlegel bekannte, die Lektüre von Literaturgeschichten zur Romantik, die nachweislichen Novalisstudien des Schülers Nietzsche etc.). Andererseits und weniger überzeugend versteigt sich Behler allerdings zu der Möglichkeit, es könne zwischen Nietzsche und Schlegel einfach eine nicht näher erklärte vage “Geistesverwandtschaft” bestanden und “sozusagen etwas in der Luft gelegen” haben²⁹ – eine Spekulation ohne jeden wissenschaftlichen Wert, für die sich kein Philologe etwas kaufen kann. Auf jeden Fall unhaltbar dagegen ist Behlers Ansicht, es finde sich bei Nietzsche “kaum ein Antagonismus gegen die Repräsentanten dieser [der frühromantischen] Schule”,³⁰ ja er habe ihnen gegenüber sogar eine “ungewöhnlich positive Haltung eingenommen”³¹ und insbesondere Schlegel mit seinen antiromantischen Invektiven verschont.³² Das Behler entweder nicht bekannte oder von ihm verschwiegene Goethe-Zitat Nietzsches über die “sittlichen und religiösen Absurditäten” Schlegels ist hinreichend, diese Behauptung zu widerlegen. Um den *frühen*, in zentralen Punkten seines Denkens mit Nietzsche konformen Schlegel von dessen allgemeiner Diffamierung der Romantik dennoch zu entlasten, liesse sich allenfalls vermuten, dass jenes Goethe-Wort, mit seiner expliziten Betonung der Religiosität, von Nietzsche eher auf den späteren Schlegel gemünzt war: d.h. auf den zum Katholizismus konvertierten Spätromantiker und Würdenträger des päpstlichen Christusordens, der als solcher, “fromm” geworden und “metaphysisch getröstet”, ebenso wie Wagner das von Nietzsche

27 *Ebd.*, S. 70.

28 *Ebd.*

29 *Ebd.*, S. 93.

30 *Ebd.*, S. 59.

31 *Ebd.*, S. 69.

32 Vgl. *ebd.*, S. 68.

prophezeite “übliche Romantiker-Finale”³³ zu erfüllen schien und damit den radikalen, sich selbst bis zum Antichristen stilisierenden Atheisten Nietzsche natürlich erbittern musste. Doch führen derartige Betrachtungen zu Nietzsches offenkundigem Negativurteil über die Romantik im ganzen und seiner möglichen Einschränkung dieses Urteils im einzelnen nicht recht weiter. Auch muss man sich prinzipiell bei einem intertextuellen Vergleich, erst recht nicht bei einem Autor wie Nietzsche, weder von der unsicheren Quellenlage noch auch von der demonstrativen Distanz einschüchtern lassen, die der Autor zu seiner mutmasslichen Quelle bezieht. Beides, das Verschweigen der Quellen wie die offen zur Schau getragene Feindschaft, ist mit einer gewissen Affinität durchaus vereinbar. Wer Nietzsche kennt, weiss, dass er nichts dabei findet, gegen denselben Autor, dem er nachweislich viel verdankt (wie etwa Kant für seine Erkenntniskritik, Wagner für seine frühe Metaphysik der Kunst), später auf alle Weise ausgiebig zu polemisieren. Umgekehrt werden andere, die massgeblichen Einfluss auf ihn hatten, wie der heute vergessene Sprachphilosoph Gustav Gerber,³⁴ von dem sich Nietzsche wörtlich ganze Sätze für seine eigene Sprachphilosophie angeeignet hat, mit keinem Wort erwähnt. Stellt man überdies das gesunde Selbst- und Sendungsbewusstsein Nietzsches in Rechnung, das übelmeinende Zeitgenossen als “gigantische Eitelkeit”³⁵ empfanden, wird man die Möglichkeit nicht von der Hand weisen können, dass er mehr fremden geistigen Einflüssen unterlag, als er seinen Lesern, oder auch nur sich selbst, eingestand. Was nun die Einflüsse der Romantik angeht, muss man zunächst gar nicht allzu tief schürfen, um sie nachzuweisen, da sie von Nietzsche selbst – wenn auch freilich nur pejorativ – zugegeben werden. Um ihre Nachwirkungen wieder loszuwerden (was natürlich bedingt, dass er ihnen zumindest vorü-

33 KSA I, 21f.

34 Einschlägig für Nietzsche war vor allem Gerbers Werk *Die Sprache als Kunst*, Bromberg, Mittler, 1871–1874, aus dem er – ohne sie als Zitate zu markieren – zahlreiche Passagen sowohl für seine Rhetorik-Vorlesungen als auch für seinen Essay *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* exzerpierte.

35 So Erwin Rohde mit Bezug auf *Jenseits von Gut und Böse* in einem Brief an Franz Overbeck vom 1. September 1886, zit. n. Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. Nach ungedruckten Dokumenten und im Zusammenhang mit der bisherigen Forschung dargestellt*, 2 Bde., Jena, Diederichs, 1908, Bd. 2, S. 163.

bergehend ausgesetzt war), therapiert sich Nietzsche mit einer sogenannten "antiromantische[n] Selbstbehandlung", die ihm sein "gesund gebliebener Instinkt wider eine zeitweilige Erkrankung an der gefährlichsten Form der Romantik selbst [...] verordnet hatte."³⁶ In Übereinstimmung mit seinem späteren berühmten Bekenntnis in *Ecce homo* "Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz"³⁷ zeigt sich Nietzsche also auch von dem, was er so ingrimmig als "Romantik" bekämpft, durchaus selbst affiziert, auch wenn er diese Affiziertheit grundsätzlich als pathologisch oder, wie in dem bereits zitierten Aphorismus "Was ist Romantik?", als frühen "Irrthum" und "Ueberschätzung" bezeichnet.³⁸ Dabei ist es gerade die vermeintlich so klare, in Krankheits- und Kriegsmetaphern gekleidete schroffe Abkehr von der Romantik, die der Nietzsche-Forschung begründete "Zweifel an der Verbindlichkeit dieser antiromantischen Attitüde"³⁹ eingegeben hat und sie "zu einer gewissen Vorsicht bei der Auslegung"⁴⁰ von Nietzsches kategorischen Sprüchen bewog. In diesem Sinne berief sich etwa Ernst Behler auf die bereits von Karl Jaspers betonte "Antinomie" Nietzsches "zwischen der Drastik apodiktischer Behauptungen" einerseits "und der unendlichen Dialektik der alles wieder aufhebenden Möglichkeiten"⁴¹ andererseits; und wie Jaspers von hier aus Nietzsches kompliziertes, zwischen Destruktion und Kontrafaktur schwankendes Verhältnis zum Christentum analysierte, glaubte Behler auch hinter Nietzsches vernichtender Kritik der Romantik eine mehr als nur flüchtige Anteilnahme an ihr zu erkennen, insofern Nietzsche selbst sie weitgehend internalisiert, um diese "romantischen Züge seiner Natur" gewusst, sich aber "dagegen aufgelehnt und gewehrt" habe.⁴² Nietzsches demonstrativer "'Kampf gegen die Romantik' und sein emphatisches Bekenntnis zur Klassik" könnten deshalb "durchaus als

36 KSA II, 371.

37 KSA VI, 266.

38 Vgl. KSA III, 619.

39 Ernst Behler, "Nietzsche und die Frühromantische Schule", *a.a.O.*, S. 64f.

40 Vgl. Ernst Behler, "Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik", *a.a.O.*, S. 209.

41 Vgl. *ebd.* und Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, Hameln, F. Seifert, 1938, S. 81.

42 Ernst Behler, "Nietzsche und die Frühromantische Schule", *a.a.O.*, S. 65.

eine gegen die eigenen [romantischen] Inklinationen vertretene Selbstbehauptung" gedeutet werden.⁴³ In erster Linie dürfte dabei, wie Behler hinzufügt, an den Problemkomplex von Verfall, Schwäche und *décadence* zu denken sein, an dem die Romantik nach Nietzsche krankte und dessen "Gift", so Behler, Nietzsche selbst in sich spürte,⁴⁴ so dass sein antiromantischer Widerstand, den er nicht zufällig als ärztliche "Kur" und Mittel zur "Genesung"⁴⁵ bezeichnete, aus persönlicher Betroffenheit auch der eigenen Heilung diene.

Dass Nietzsche indessen, ausser seiner eigenen "*décadence*", auch sonst noch einiges andere mit der Romantik gemeinsam hatte, ja in zahlreichen Lehren, Philosophemen und Erkenntnisinteressen mit ihr übereinstimmte und dennoch kein Wort über diese Parallelen verlor, mag zum einen Teil an seinem skizzierten antiromantischen Feindbild gelegen haben, das bei entsprechenden Zugeständnissen von ihm natürlich hätte relativiert werden müssen. Zum anderen Teil dürfte es auch in Nietzsches ausgeprägter Neigung zum Entdeckerstolz, in seinem Anspruch auf Pionierleistung und Originalität begründet sein, der ihn dazu bewogen haben mochte, auch genuin romantische Erfindungen für sich zu reklamieren. Das zeigt sich bei verzeihlichen kleinen Eitelkeiten ebenso wie in gewichtigeren Fällen. Um zwei Beispiele zu nennen: wenn Nietzsche in seiner Vorrede zum zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* den "Anspruch auf die Vaterschaft des [...] Wortes 'Bildungsphilister'"⁴⁶ erhebt, das in der Tat meist auf ihn zurückgeführt wird, so tut er das – wissentlich – zu Unrecht, da dieser Begriff bereits 1848 in einem Brief von Bettina Brentano erscheint. Nietzsche selbst dürfte ihn dem – ihm bekannten – 1870 erschienenen Buch *Die romantische Schule* von Rudolf Haym entnommen haben, in dem der Autor an einer Stelle vom Spott Ludwig Tiecks über die "Bildungsphilister" schreibt.⁴⁷ Diese kleine Unaufrichtigkeit im Umgang mit wissenschaftlichen oder literarischen Quellen wäre an sich keine Erwähnung wert, würde sie nicht notwendig die Frage nach Nietzsches sonstigen Gewohnheiten im

43 Ernst Behler, "Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik", *a.a.O.*, S. 209.

44 Vgl. *ebd.*

45 KSA II, 19 und 371.

46 *Ebd.*, 370.

47 Rudolf Haym, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin, R. Gaertner, 1870, S. 88.

Exzerpieren und Zitieren, etwa aus frühromantischer Literatur, aufwerfen. Darüber hinaus liefert sie, mit der angeführten Literaturgeschichte von Haym, einen weiteren Beleg für Nietzsches wenigstens indirekt erfolgte Rezeption der Frühromantik.

Weit schwerer als dieses Beispiel wiegt die Tatsache, dass auch jenes neo-mythische Zentralkonzept, das immer wieder mit der Philosophie Nietzsches verbunden wird und tatsächlich eines ihrer tragenden Fundamente bildet, das Prinzip des *Dionysischen*, keineswegs erst von Nietzsche als würdiger Untersuchungsgegenstand und Deutungskategorie in Philosophie und Philologie eingeführt, geschweige denn, wie er behauptet, von ihm “entdeckt”⁴⁸ wurde. Nietzsches nachdrücklich wiederholte Ansprüche, er sei “der Erste” gewesen, der “das wundervolle Phänomen des Dionysischen” “begriffen” und es, als Erkenntnisquelle, in “ein philosophisches Pathos” “umgesetzt” habe,⁴⁹ sind entschieden überzogen. Für die moderne Forschung gehört es inzwischen zum common sense, dass Nietzsche mit seiner Theorie des Dionysischen “durchaus nicht als erster auftrat”, sondern vielmehr, wie etwa Ernst Behler im Anschluss an Max L. Baeumer schreibt, “in einer langen Tradition der deutschen Geistesgeschichte verwurzelt war”, die “in der Romantik geradezu ihre ‘Epiphanie’ fand”.⁵⁰ Bereits Friedrich Gundolf verwies in seinem *Romantiker*-Buch von 1930 auf diese traditionelle Verankerung – und präziserte sie, indem er in Friedrich Schlegel “den wissenschaftlichen Entdecker des ‘Dionysischen’” und damit “den Vorläufer Nietzsches” erkannte, “der diese ewige Lebensmacht des Altertums zugleich metaphysisch deuten und künstlerisch erneuern wollte”.⁵¹ Die theoretische Grundlegung dazu leistete Schlegel in einer Reihe von Abhandlungen aus den neunziger Jahren, die dann, erweitert um eingehende Betrachtungen zum Dionysischen, 1822 unter dem Titel *Studien des klassischen Altertums* erschienen. Ausser auf Schlegel liesse sich in diesem Zu-

48 KSA VI, 311.

49 Vgl. *ebd.*, 311f.

50 Ernst Behler, “Die Theorie des Dionysischen bei den Brüdern Schlegel und bei Friedrich Nietzsche”, in ders., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, a.a.O., Bd. 2, S. 9–25, hier: S. 10. Vgl. Max L. Baeumer, “Die romantische Epiphanie des Dionysos”, *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*, 57, 1965, S. 225–236.

51 Friedrich Gundolf, *Romantiker*, Berlin, H. Keller, 1930, S. 30.

sammenhang auch auf Schellings 21. Vorlesung seiner *Philosophie der Offenbarung* rekurrieren, die sich ausgiebig den Mythen und verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes Dionysos widmet, und selbst falls Nietzsche die genannten Schriften Schlegels und Schellings nicht rezipiert haben sollte, was umstritten ist, sind sie dennoch hinreichend, ihm das beanspruchte Urheberrecht an der philologischen und philosophischen Adaption des Dionysischen abzusprechen. Dabei ist Nietzsches Neuinterpretation des antiken Dionysos-Mythos und seine daraus entwickelte *dynamische* Konzeption der Welt als eines *ewigen* dionysischen *Werdens* nur ein, wenngleich ein zentrales Bindeglied zwischen ihm und der Romantik, auf das später, im Rahmen von Nietzsches Sprachreflexion, noch näher eingegangen werden soll.

Daneben stehen, in beachtlicher Fülle, weitere Analogien, insbesondere zum Denken Friedrich Schlegels, die hier nur summarisch angedeutet werden können. Ganz romantisch mutet zunächst Nietzsches emphatischer Eifer einer Neuerweckung von Kunst und Kultur an, der von der pessimistischen Diagnose des gegenwärtigen kulturellen Niedergangs und geistigen Verfalls seinen Ausgang nimmt – Nietzsche sprach von “*décadence*” und “*Cultur-Herbstgefühl*”,⁵² Schlegel seinerseits beklagte die unter dem Einfluss “*dirigierender Begriffe*” des Verstandes eingetretene “*höchste ästhetische Erschlafung*” des modernen Zeitalters und meinte: “*Tiefer können wir nun nicht sinken*”,⁵³ beide aber erhofften sich den Beginn eines neuen Zeitalters von einer Renaissance der griechischen Antike und der erfüllten Forderung nach einem neuen Mythos, die in Schlegels *Rede über die Mythologie* ihre vielleicht prononcierteste Form angenommen hat. Um ihrer ehrgeizigen Vision Gestalt zu geben, erproben beide, Schlegel wie Nietzsche, neue Möglichkeiten eines fragmentarisch-aphoristischen, programmatisch unabgeschlossenen Ausdrucks, eines Ausdrucks, der – in dezidiertem Abkehr von der erstarrten, beschränkten Begrifflichkeit philosophischen Systemdenkens – aus dem rhetorischen Potential der *Poesie* jene Sprachkraft schöpft, die, wenn nicht die Darstellung, so doch die Evokation der jeweiligen Weltsicht

52 Vgl. z. B. KSA VIII, 504.

53 Vgl. Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner und anderen Fachgelehrten, 35 Bde., Paderborn u. a., Schöningh, 1958ff. [im Folgenden: “KA” unter Angabe von Band und Seitenzahl], Bd. 1, S. 236f. und 263.

erreichen sollte. Nietzsches Programm einer Überwindung der sedimentierten “Begriffsschranken”, sein Versuch, die Statik rationaler Terminologie, die für ihn die “knöchernen” und “starre Regelmässigkeit eines [...] Columbariums”⁵⁴ hat, zu unterminieren, entspricht in diesem Sinne ganz der romantischen Sehnsucht nach der “lebendige[n] Fülle der Töne”, die in der Wissenschaftssprache “zum totalen Buchstaben” verkümmert sei.⁵⁵

Die letztgenannte Wendung von der “Fülle der Töne” bezeichnet ein weiteres, in seiner Bedeutung für die gesamte Romantik kaum zu überschätzendes Moment, das in den (wenn auch etwas späteren) Versen aus Eichendorffs *Wünschelrute* (“Schläft ein Lied in allen Dingen, / Die da träumen fort und fort, / Und die Welt hebt an zu singen” usw.) seinen mustergültigen Ausdruck gefunden hat: dieses Moment ist die Musik. Bei Nietzsche freilich klingt sie, von einigen elegischen Passagen im *Zarathustra* und dem berühmten, fast noch nachromantischen Venedig-Gedicht abgesehen, nicht so zart wie bei Eichendorff und den Romantikern, sondern gleicht, mit ihren bis zum Spätwerk sich steigernden Dissonanzen, im ganzen weit eher einem Titanenlied – ihre ausserordentliche Bedeutung für Nietzsches Poetik und Philosophie ist indessen zweifellos, und darin dem *romantischen* Stellenwert der Musik durchaus vergleichbar: die hohen klanglichen Qualitäten von Nietzsches Dichtungen, von denen *Also sprach Zarathustra* vielleicht vollends “unter die Musik” zu rechnen sei,⁵⁶ bezeugen dies ebenso wie die starke motivische Präsenz von Musik und Tanz im Gesamtwerk überhaupt und die treffende Selbstcharakterisierung von Nietzsches virtuoser Sprachkunst in einem Brief an Erwin Rohde: “Mein Stil ist ein Tanz; ein Spiel der Symmetrien aller Art und ein Überspringen und Verspotten dieser Symmetrien. Das geht bis in die Wahl der Vokale.”⁵⁷ (Von hier aus wird auch die Anerkennung verständlich, die Nietzsche Clemens

54 Vgl. KSA I, 889 und 882 (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*).

55 August Wilhelm Schlegel, *Sämtliche Werke*, hg. v. Eduard Böcking, 16 Bde., Leipzig, Weidmann, 1846–1848, Bd. 7, S. 105.

56 So Nietzsche in KSA VI, 335.

57 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München; Berlin/New York, dtv; W. de Gruyter, 1986, Bd. 6, S. 479.

Brentano entgegenbrachte, über den er im Nachlass schrieb, er habe von allen “deutschen Dichtern” “am meisten Musik im Leibe”.⁵⁸)

Wie jedoch Nietzsches Dichtung, der romantischen Forderung nach einer wechselseitigen Ergänzung und Verschränkung von Philosophie und Poesie gemäss, niemals von seinen philosophischen Reflexionen zu trennen ist und er selbst, nach einem Wort Thomas Manns, als Inbegriff eines “Erkenntnis-Lyrikers”⁵⁹ gelten kann, so kommt auch in seiner Philosophie der Musik seit jeher ein besonderer Status, ja selbst eine eigene ontologische Dignität zu: denn im Unterschied zu allen anderen Künsten sei sie, die Musik, wie Nietzsche mit Schopenhauer in der *Geburt der Tragödie* erklärt, “nicht [...] Abbild der Erscheinung, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst”⁶⁰ und damit direkter, durch keine diskursive Repräsentation entstellter Ausdruck jenes Agens, das der spätere Nietzsche unter dem Begriff des “Willens zur Macht” mit der Welt identifiziert. Eine Auffassung, die wiederum bei Friedrich Schlegel vorgebildet zu sein scheint, wenn dieser von der “Musik des Lebens”⁶¹ schreibt, “[d]ie Welt als Musik betrachtet” und sie mit dem “ewige[n] Tanz aller Wesen”, dem “allgemeine[n] Lied alles Lebendigen” in eins setzt.⁶² Die bereits hier spürbare semantische Nähe von Schlegels Metaphorik zu derjenigen Nietzsches wird noch deutlicher in Schlegels Gebrauch der Begriffe “Spiel”, “Chaos” und “Kraft”, mit denen er – wie in direkter stilistischer Antizipation von Nietzsches dionysischem Weltbild – seine romantische Welt umschreibt: sei es als “unendliches Spiel” eines “ewig sich selbst bildenden Kunstwerks”,⁶³ als “ewig zyklisches”, “unendlich volles” “Chaos”⁶⁴ oder als “Einheit der in unendlich vielen Gestalten geheimnisvollen Urkraft, die alles erzeuge”.⁶⁵ Liest man daraufhin Nietzsches berühmten Aphorismus über die “Welt” als “Wille zur Macht”, lassen die überdeutlichen Anklänge an Schlegel

58 KSA IX, 600.

59 Vgl. Thomas Mann, “Bilse und ich”, *Reden und Aufsätze 2*, Berlin, Frankfurt a. M., S. Fischer, “Gesammelte Werke in zwölf Bänden”, 1960, Bd. X, S. 9–22, hier: S. 18.

60 KSA I, 104, so auch *ibd.*, 106.

61 Vgl. KA II, 263 und 282f.

62 KA XVIII, 202.

63 Vgl. KA II, 324.

64 Vgl. KA XVIII, 228.

65 KA I, 549.

geradezu aufhorchen: die Welt, heisst es dort, sei “ein Ungeheuer von Kraft”, ein “Spiel” und “Meer in sich selber [...] fluthender Kräfte”, das, “ewig sich wandelnd”, “ewig wiederkommen muß” – wenn auch “ohne Ziel”, sofern nicht “im Glück des Kreises ein Ziel liegt”⁶⁶ etc. “Chaos”, “Spiel”, “ewige Gestaltung und Wandlung”, “Fülle”, “Urkraft”, “Zyklus” und “Kreis” – die begrifflichen Übereinstimmungen der durch mehrere Jahrzehnte einer spannungsvollen Literatur- und Geistesgeschichte voneinander getrennten Weltkonzepte sind stupend. Dass es sich dabei jedoch nicht um eine rein zufällige, der jeweils spezifischen Weltsicht äusserlich bleibende Ähnlichkeit des sprachlichen Ausdrucks, sondern womöglich um eine Konvergenz in zentralen Bestimmungstücken der Philosophie beider Autoren handelt, belegen andere Stellen, die – theoretischer und weniger bildhaft – an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen: “Die wahre Philosophie”, heisst es einmal in Schlegels *Philosophischen Vorlesungen*, “kann nirgends eine beharrliche Substanz, ein Ruhendes, Unveränderliches, statuieren, sie findet die höchste Realität nur in einem ewigen Werden, einer ewig lebendig beweglichen Tätigkeit, die unter stets wechselnden Formen und Gestalten eine unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit aus sich erzeugt.”⁶⁷ Und an anderer Stelle: “das Sein ist an und für sich selbst nichts; es ist nur Schein; es ist nur die Grenze des Werdens”,⁶⁸ ja letztlich gebe es überhaupt “kein Sein, sondern nur Werden”.⁶⁹ – Von den metaphysischen Voraussetzungen Schlegels abgesehen (in denen er sich freilich gehörig von Nietzsche unterscheidet), bedürfte es nur der geringsten Akzentverschiebungen, um diese Äusserungen in die Ontologie Nietzsches zu überführen und jenen Fragmenten an die Seite zu stellen, da auch Nietzsche vom “Charakter der werdenden Welt” handelt,⁷⁰ “‘Das Seiende’ als Schein” enttarnt,⁷¹ jede statische Entität wie “Subjekt”, “Substanz” oder “Ding” leugnet⁷² und den unendlichen Wandel alles Lebendigen beschwört. Beide postulieren damit, in gleichermassen kritischer Ab-

66 KSA XI, 610f.

67 KA XII, 277f.

68 *Ebd.*, 336.

69 *Ebd.*, 334f.

70 KSA XII, 382.

71 *Ebd.*, 312.

72 Vgl. *ebd.*, 383f.

lehnung der ihnen vorgängigen statischen Welterklärungen (des Rationalismus, der Kantischen Philosophie etc.), eine rein *dynamische* Welt von unerschöpflicher Phänomenvielfalt, die im Kontinuum fortwährender Veränderung allein dem Gesetz des Werdens untersteht. Man wird freilich einwenden, dass dieses Gesetz selbst, das alles bewegende Agens, bei Nietzsche und Schlegel ein denkbar verschiedenes Gepräge hat, indem dieser es zur quasi-göttlichen Instanz einer alles umfassenden Unendlichkeit transzendiert, während es bei Nietzsche, in radikaler Ablehnung aller Transzendenz, durch und durch irdischen Charakter bewahrt und rein machttheoretisch erklärt wird. Bei aller Verschiedenheit in dieser Grundsatzfrage (die letztlich auf die Diskrepanz zwischen einem metaphysisch-theologischen und einem rigoros antimetaphysisch-atheistischen Denken zurückgeht) sind jedoch die gemeinsamen ontologischen Kategorien, mit denen Nietzsche und Schlegel operieren, die Aufwertung des Werdens, die Vielfalt der Entitäten, das Prinzip der dynamischen Fluktuation etc., nicht zu übersehen. Zieht man überdies den bemerkenswert hohen Grad wörtlicher Anleihen oder Entlehnungen in Betracht, liegt der Verdacht einer produktiven Schlegel-Lektüre Nietzsches, auch und gerade gegen den negativen Befund der Selbstzeugnisse, geradezu auf der Hand. Der Eindruck Erich Hellers, dass Nietzsche Schlegel “doch sehr gut gekannt haben muß” und “viel – ich will nicht sagen gestohlen, aber doch entlehnt und gewiß auch bewußt entlehnt hat”,⁷³ ist demnach, trotz der Erklärungsnot, die aus Nietzsches beharrlichem Schweigen über Schlegel resultiert, nachvollziehbar. Er ist es um so mehr, als sich die bisher genannten Parallelen ohne weiteres ergänzen liessen, wie denn etwa Schlegels Vergleich der Welt mit einem “sich selbst bildenden Kunstwerk” unmittelbar auf Nietzsches Satz aus der *Geburt der Tragödie* vorauszudeuten scheint, nach dem “nur als ästhetisches Phänomen [...] das Dasein und die Welt [...] gerechtfertigt”⁷⁴ sind. Hinzu kommen bemerkenswerte Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsche, Schlegel und Novalis in ihren Reflexionen über die Interdependenzen von Lust, Schmerz, Grausamkeit und Religion (wobei hier Novalis von Nietzsche ausdrücklich

73 Diskussionsbeitrag in Ernst Behler, “Nietzsche und die Frühromantische Schule”, *a.a.O.*, S. 92.

74 KSA I, 47.

als "Autorität" zitiert wird),⁷⁵ ferner deutliche Analogien zwischen Schlegels Bewusstseinstheorie, etwa der "Auflösung der begrenzten Ichheit",⁷⁶ und Nietzsches Preisgabe des *principium individuationis* unter der Macht des Dionysischen, sowie, nicht zuletzt, eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Schlegels und Nietzsches Verständnis der *Ironie*, die, bei Schlegel stets mit dem charakteristischen "Schweben" verbunden, von dem bereits das bekannte 116. Athenäums-Fragment handelt, auch bei Nietzsche unter diesem Aspekt erscheint, wenn er in der *Fröhlichen Wissenschaft* sein Kunstideal entwirft: "eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, [...] eine Kunst für Künstler, nur für Künstler! [...] eine übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst".⁷⁷ Vom "Überspringen und Verspotten" handelte auch die schon zitierte Briefstelle, an der Nietzsche seinen Stil als "Tanz" definierte, und es ist nur konsequent, dass gerade sein anmassendstes Werk, *Ecce homo*, ein Liebesbekenntnis zur "Ironie" enthält.⁷⁸ – Es dürfte sich erübrigen, weitere, zum Teil wörtliche Anleihen Nietzsches bei den Frühromantikern im einzelnen anzuführen. Nur exemplarisch sei noch darauf verwiesen, dass Nietzsches verzehrende Leidenschaft der Erkenntnis und Selbstüberwindung eine genaue Entsprechung bei Novalis findet: wie dieser den "Akt des sich selbst Überspringens" als die "Genesis des *Lebens*" bezeichnet und – im Bild der sich selbst verzehrenden "Flamme" – zugleich als charakteristische Denkbewegung der *Philosophie* versteht,⁷⁹ fordert auch Nietzsche ein ohne jede Rücksicht auf Selbsterhaltung stets fortschreitendes, bis zum Schmerz gesteigertes Erkenntnisstreben und

75 Vgl. KSA II, 138.

76 KA XIX, 95.

77 KSA III, 351 und 465. Mit diesem Ideal einer gewollt artistischen "Kunst für Künstler" steht Nietzsche überhaupt ganz in der Tradition der frühromantischen Forderung nach dem "höchst bewußten, intentionalen und reflexiven Charakter des künstlerischen Schaffens" (Ernst Behler, "Friedrich Nietzsche und die frühromantische Sprachtheorie", in ders., *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Bd. 2, Paderborn u. a., Schöningh, 1993, S. 207–226, hier: S. 224).

78 KSA VI, 363.

79 Vgl. Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, historisch-kritische Ausg., begründet von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, 5 Bde., Stuttgart u. a., Kohlhammer, 1960ff., Bd. II, S. 556; Hervorhebung: F.S.

lässt auch er (in seinem *Zarathustra*) das *Leben* sprechen: “ich bin das, was sich immer selber überwinden muss”⁸⁰ – wobei auch bei ihm der Gedanke der Selbstüberwindung wiederholt im poetischen Bild der Flamme erscheint.⁸¹

Bei all dem bleibt, wie zuerst Walter Benjamin bemerkte, die Denkbewegung der *unendlichen Reflexion* der zentrale Vergleichspunkt, der Nietzsches Poetik und Philosophie mit der Frühromantik verbindet.⁸² So wie Schlegel mit seinem Postulat der “Transzendentalpoesie” im Athenäums-Fragment 238 die Forderung erhob, alle Poesie solle in der immanenten “künstlerischen Reflexion und schönen Selbstbespiegelung” zugleich rückbezüglich wirken, d.h. “in jeder ihrer Darstellungen sich selbst mit darstellen, und überall zugleich Poesie und Poesie der Poesie sein”,⁸³ um damit, in Anlehnung an den nach Kant gebildeten Begriff, die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit zu reflektieren, so ist auch für Nietzsche die beständige Selbstreflexion auf das *Medium* des Schreibens und Denkens, auf die Sprache, ein integraler Bestandteil, wenn nicht gar das entscheidende Element seiner Philosophie und Dichtung, auch wenn bei ihm diese Reflexion, aufgrund eines tiefgreifenden Misstrauens gegenüber dem Ausdrucks- und Erkenntnispotential der Sprache, mehr und mehr kritische und destruktive Züge annimmt. Die auffällige Insistenz, mit der Nietzsche in seinem poetischen wie philosophischen Werk über die Mitteilungsleistung und den Erkenntniswert der Sprache reflektiert, die Semantik ehrwürdiger Begriffe (wie “Wahrheit”, “Substanz” oder “Ich”) unterhöhlt und, aus seinem Ungenügen an bisherigen Diskurspraktiken, mit *neuen* Formen sprachlicher Gestaltung experimentiert, hat hier, in seiner fundamentalen Sprachskepsis, ihren Grund. Indessen fehlt dieser sprachkritische Zug, bei allem späteren romantischen Grundvertrauen in die evozierende Kraft des “Zauberwortes”, auch in der Frühromantik nicht. Es wäre ein zwar naheliegendes, aber dennoch grobes Missverständnis, aus dem romantischen Anspruch, selbst noch im geringsten (wenn auch freilich

80 KSA IV, 148.

81 So etwa in seinem Gedicht “Ecce homo”, in dem das lyrische Ich spricht: “Un- gesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr’ ich mich.” (KSA III, 367)

82 Vgl. Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Bern, Francke, und Berlin, Scholem, 1920.

83 KA II, 204.

poetisch verdichteten) "Fragment" der so unzureichenden und begrenzten menschlichen Sprache die Spur des Unendlichen aufscheinen lassen zu können, auf einen unerschütterlichen Glauben der Romantik an die Macht des Wortes schliessen zu wollen. Die darauf gründende Position der früheren Forschung, die am prominentesten von Adorno vertreten wurde und sich in seiner Nachfolge bis in neuere Publikationen⁸⁴ hält, ist irreführend, wenn sie in einer kategorischen Zweiteilung "das romantische Fragment" als Ausdruck eines letztlich ungetrübten Sprachvertrauens, den späteren "Aphorismus" (Nietzschescher Prägung) aber ganz im Zeichen der Sprachkritik betrachtet: "das romantische Fragment [...] lebt vom Einverständnis mit der Sprache, kraft deren es im Endlichen das Unendliche meint beschwören zu können, während im Aphorismus Kritik auf die Sprache selbst übergreift."⁸⁵ Dass diese Einschätzung, zumindest in der zitierten Form, unhaltbar ist, zeigt bereits ein flüchtiger Blick in die – durchaus auch fragmentarisch gestaltete – sprachkritische Literatur der Frühromantik. Beginnt August Wilhelm Schlegel den ersten Jahrgang des *Athenäums* mit einer Erörterung von Defiziten der Sprache im Spannungsfeld von Grammatik und Poesie, so endet der letzte Band mit einem Beitrag des Bruders Friedrich über die Unzulänglichkeiten sprachlicher Verständigung, der die Möglichkeit einer "Mitteilung der Ideen" und "Wahrheiten" in Zweifel zieht, diejenige ihres vollständigen und "eigentlichen" sprachlichen Ausdrucks aber gänzlich leugnet (*Über die Unverständlichkeit*).⁸⁶ Selbst ein derart poesiegläubiger Autor wie Novalis, der von der "Sympathie" zwischen Wort und Welt durchdrungen ist und der divinitorischen Kraft der Dichtung vertraut, nimmt doch das selbst-reflexive Pathos romantischen Schreibens ernst genug, um eines der frühesten Zeugnisse der Sprachkritik in der klassischen Moderne zu verfassen. Gemeint ist der ganz dem Aussagepotential der Sprache und ihrem Verhältnis zur Realität gewidmete *Monolog*, der trotz der

84 Vgl. etwa Heinz Krüger, *Über den Aphorismus als philosophische Form. Mit einer Einführung von Theodor W. Adorno*, München, Edition Text und Kritik, 1988, S. 75: "Bei den Romantikern ist die Sprache das ewige Firmament, bei Nietzsche das ewige Gefängnis dem Geist [...]."

85 Theodor W. Adorno, "Einführung", Heinz Krüger, *Über den Aphorismus als philosophische Form*, a.a.O., S. 7–9, hier: S. 7.

86 Vgl. KA II, 363 und 366.

von aller Klage über die Ausdrucksnot des Menschen weit entfernten Leichtigkeit seines Tones doch in die bedeutende Traditionslinie der modernen Sprachkritik gehört, die von Kleist über Nietzsche bis zu Mauthner und Hofmannsthal führt. Was ihn mit Nietzsche verbindet, ist die Einsicht in den prinzipiellen *internen Relationismus*, der die Sprache von der aussersprachlichen Realität trennt. So bestehe “das Eigenthümliche der Sprache” darin, “daß sie”, ungeachtet ihrer Funktion als Bezeichnungs- und Kommunikationsmittel, “sich bloß um sich selbst” bekümmere, gleich “mathematischen Formeln” “eine Welt für sich” ausmache, im immanenten “Verhältnißspiel” ihrer Elemente “nur mit sich selbst” spiele und “nichts” ausdrücke als ihre eigene “Natur”.⁸⁷ Ähnlich ist in einem anderen Fragment unter der Überschrift “Verhältniß des Zeichens zum Bezeichneten” von den “verschiednen Sphären” “beyder” die Rede, die damit zwar in einer “wechselseitigen”, nicht aber in einer “nothwendigen Beziehung” zueinander stehen – “Zeichen und Bezeichnetes”, so die entscheidende Schlussfolgerung, bleiben “völlig getrennt”.⁸⁸ Ein direkter Bezug zwischen Signifikant und Signifikat bzw. Referenzobjekt ist nach dieser Semiotik also unmöglich. – Nicht anders bei Nietzsche, der den gleichen Gedanken eines geschlossenen, nur durch *interne* Relationen organisierten Sprachsystems (der sich von Platons Dialog *Kratylos* bis zum Konzept der “Arbitrarität” des Sprachzeichens in der modernen Linguistik verfolgen lässt) in seinem Essay *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* zum zentralen Argument einer umfassenden Sprach- und Erkenntniskritik macht, mit der er die “seit den Frühromantikern reflektierte Sprach- und Erkenntnisproblematik [...] vertieft und radikalisiert.”⁸⁹ Auch für ihn vermag die ontische Kluft zwischen Sprache und Welt, ja selbst zwischen Sprache und mentalen Gehalten wie Gedanken und Empfindungen nur durch ein “vollständiges Ueberspringen der Sphäre”⁹⁰ – d.h. nur *scheinbar* – überbrückt

87 Novalis, *Das philosophische Werk I*, 2. Aufl., Stuttgart, Kohlhammer, “Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs”, a.a.O., 1965, Bd. 2, S. 672f.

88 *Ebd.*, S. 108–111.

89 Peter Pütz, “Einleitung”, *Sprachproblematik und ästhetische Produktivität in der literarischen Moderne. Beiträge der Tateshina-Symposien 1992 und 1993*, hg. v. der Japanischen Gesellschaft für Germanistik, München, iudicium, 1994, S. 15–20, hier: S. 17.

90 KSA I, 879.

zu werden, so dass auch hier jede auf “Adäquatheit”⁹¹ beruhende Relation des Zeichens zum Bezeichneten von vornherein illusorisch ist. Was bleibt, so Nietzsche im Anschluss an Novalis, ist ein blosses Verhältnis-“Spiel”⁹² der Zeichen untereinander, die als “Summe von menschlichen *Relationen*”⁹³ ohne Bodenhaftung zur aussersprachlichen Phänomenwelt “immer nur wieder auf einander” “verweisen”⁹⁴ und damit, wie Novalis’ “mathematische Formeln”, letztlich nur die “Form der Tautologie”⁹⁵ annehmen. Der “Sprachbildner [...] bezeichnet” demzufolge lediglich “die *Relationen* der Dinge zu den Menschen”,⁹⁶ nicht aber die Dinge selbst, deren “Wesen” sich, als “ein [...] uns unzugängliches und undefinierbares X”,⁹⁷ jeder Erkenntnis und angemessenen Benennung entzieht. Vor dem, was das aussersprachliche “An-sich”⁹⁸ der Realität sein mag, erweist sich das System der Sprache somit als rein menschliches Konstrukt interdependenter Terme – ein “bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen”,⁹⁹ wie Nietzsches berühmte Formel lautet –, dessen Wert nicht in seiner Erkenntnisleistung oder “Wahrheit”, sondern allein in seinem – durch regelkonformen Gebrauch verbürgten – Nutzen liegt.¹⁰⁰

91 Vgl. *ebd.*, 878.

92 Vgl. zu Nietzsches Spiel-Metapher *ebd.*, 882 und 888.

93 *Ebd.*, 880; Hervorhebung: F.S.

94 *Ebd.*, 885.

95 *Ebd.*, 878.

96 *Ebd.*, 879; Hervorhebung: F.S.

97 *Ebd.*, 880.

98 Vgl. *ebd.*, 879 und 883.

99 *Ebd.*, 880.

100 Was den skizzierten Vergleich mit Novalis betrifft, so stellt sich, wie bei Schlegel, freilich auch hier die Frage des wirkungsgeschichtlichen Einflusses bestimmter Schriften auf Nietzsche (eine Frage, die – in Anbetracht der deutlichen Konvergenzen – zwar verständlich, aber letztlich doch von rein literaturgeschichtlichem Interesse ist und auch bei negativem Befund das Resultat der dargestellten Übereinstimmungen nicht in Zweifel zu ziehen vermöchte). Ein direkter werkgenetischer Zusammenhang zwischen Novalis’ *Monolog* und Nietzsches Sprachtheorie ist nicht nachweislich, doch immerhin möglich, da der *Monolog* 1846 erschien und Nietzsche damit prinzipiell zugänglich war. Dagegen ist eine allgemeine Vertrautheit Nietzsches mit Novalis’ theoretischem Werk, “dessen philosophische Gedanken” ihn nach eigenem Zeugnis “interessierten” (zit. n. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 1, München, dtv, 1981, S. 84), belegt (vgl. *ebd.*).

Bei aller Differenz des zugrundeliegenden Weltbildes, das – bei Nietzsche radikal diesseitig und antimetaphysisch, in der Frühromantik metaphysisch fundiert und mit deutlichen theologischen Akzenten stark transzendent ausgerichtet – Nietzsches Denken in der Forschung immer wieder als “anti-romantisch” und gegenüber Frühromantikern wie Novalis als “grundverschieden” erscheinen liess,¹⁰¹ ist nach den bisherigen Betrachtungen zumindest in sprach- und erkenntnistheoretischer Hinsicht eine weitreichende Affinität festzustellen. Ihre zentralen Berührungspunkte der Begriffskritik und epistemischen Skepsis hat Peter Pütz treffend benannt: “Wie in der Frühromantik sind auch für Nietzsche Erkenntnis und Sprache im System interner Relationen eingeschlossen. Die anthropomorphe Metaphorisierung der Dinge und die zunehmend subjektorientierte Verbegrifflichung der Dinge weisen keinen Weg zu ihren an sich seienden Wesenheiten.”¹⁰² Die daraus folgende Unzugänglichkeit der Phänomenwelt ist dabei für Nietzsche wie für die Frühromantiker letztlich in der irreduziblen sprachlichen Abhängigkeit des Denkens begründet, nach der “Denken” und “Sprechen” eines seien (Novalis)¹⁰³ und “alles menschliche Wissen” “an die Sprache gebunden” bleibe (Friedrich Schlegel)¹⁰⁴, “weil wir nur in der sprachlichen Form denken” und gänzlich damit “aufhörten”, “wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun” wollten (Nietzsche).¹⁰⁵ Ist aber das Denken derart sprachlich determiniert und die Sprache selbst, namentlich das von Schlegel und Nietzsche kritisierte “Formelwesen” einer zwanghaft “systematisierenden”, “durchaus abstrakten” und “unlebendigen” akademischen Wissenschaftssprache,¹⁰⁶

101 So etwa bei Walter Kaufmann, der sich damit freilich nicht auf die frühromantische Sprachtheorie und Erkenntnis Skepsis, sondern vor allem auf die bekannten Topoi der “romantische[n] Verklärung des Mittelalters” sowie der “Verherrlichung der Nacht und des Todes” bei Novalis beruft, um sie mit den ebenso bekannten Gegenpositionen Nietzsches zu kontrastieren (vgl. Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, aus dem Amerikan. übers. v. Jörg Salquarda, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, S. 376 und 444f.).

102 Peter Pütz, “Einleitung”, *a.a.O.*, S. 18.

103 Novalis, *Das philosophische Werk II*, 2. Aufl., Stuttgart, Kohlhammer, “Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs”, *a.a.O.*, 1968, Bd. 3, S. 297.

104 KA X, 41.

105 KSA XII, 193.

106 Vgl. KA XII, 176–179.

einer "Philosophie der grauen Begriffe", in ihren "denknotwendigen" Strukturen "auf die aller naivsten Vorurtheile hin gebaut"¹⁰⁷ und somit als Erkenntnismedium untauglich, bleibt jeder Erkenntnisanspruch gegenüber der Phänomenvielfalt aussersprachlicher Realität unerfüllt. Im Versuch, sie mit der starren Terminologie rationaler Schulphilosophie zu erfassen, "entkleidete", wie Schlegel schreibt, das "*vernünftige Denken*" sie "ihrer Fülle" und "führte" so "in lauter Widersprüche und Irrtümer".¹⁰⁸ – Ein unvermeidliches und prinzipielles Problem der Sprache, das sich unter den spezifischen ontologischen Prämissen Nietzsches und der Frühromantiker nur noch verschärft, indem die begriffliche – und damit notwendig *statisch* bleibende – Repräsentation einer als ewiges *Werden* konzipierten Welt vollends unmöglich erscheint: das "Unendliche" kann als solches weder "im ganzen erkannt" noch begrifflich "zusammengefaßt werden"¹⁰⁹ und ist damit im emphatischen Sinne "undarstellbar"¹¹⁰, sagt Schlegel, "Der Charakter der werdenden Welt [ist] unformulierbar [...] Erkenntniß und Werden schließt sich aus",¹¹¹ konstatiert Nietzsche. – Daraus folgt allerdings nicht, dass es überhaupt keine Verbindung zwischen Sprache und Wirklichkeit gibt. Die Absage, die Nietzsche und die Frühromantiker dem traditionsreichen erkenntnisoptimistischen Glauben an eine *adaequatio rei et intellectus (et verbi)* – Grundlage jeder korrespondenztheoretischen Semiotik – erteilen, führt nicht, als denkbare Konsequenz eines totalen Agnostizismus, zum resignierten Verstummen gegenüber der Unsagbarkeit der Welt, sondern zur Suche nach neuen Möglichkeiten des Ausdrucks und *anderen semantischen Relationen* zwischen Wort und Gegenstand. Nietzsche findet sie – "wiederum in Analogie zur Frühromantik" – im "künstlerische[n] Spiel", das zunächst "einen Ausweg aus der grundsätzlichen Aporie der Sprache" zu weisen scheint.¹¹² Wie bei Schlegel wird auch bei ihm das Ausdrucksproblem von der defizitären Begriffssprache der systematischen Philosophie an eine philosophische Prosa delegiert, deren Reflexionen die Form der lite-

107 KSA XII, 193.

108 KA XII, 361f.

109 KA XI, 9.

110 Vgl. KA XII, 214.

111 KSA XII, 382.

112 Peter Pütz, "Einleitung", *a.a.O.*, S. 18.

rarischen Aphoristik und des poetisch verdichteten Fragments annehmen: was als begriffliche Feststellung an der Alterität einer nicht feststellbaren, jede statische Ordnung übersteigenden Welt endlosen Wandels und fortwährender Fluktuation scheitert, vermag, so die Überlegung, innerhalb der semantisch entgrenzten und ihrerseits stets changierenden Sprache der Dichtung womöglich gelingen. An die Stelle einer Adäquatheit beanspruchenden *Abbildung* der Wirklichkeit durch ein vermeintlich strukturhomologes Begriffsgefüge tritt nun ein vorsätzlich forcierter literarischer Ausdruck, der die Sprache unter Ausschöpfung ihres vollen rhetorischen Potentials in die “freie Turbulenz”¹¹³ der (genuinen) Vieldeutigkeit, wechselnden Beziehung und klanglichen Modulation ihrer Terme überführt, um gerade dadurch der regellosen ‘Struktur’ einer pluralen und dynamischen Welt gerecht zu werden – nicht *mimetisch*¹¹⁴ in der Nachbildung identischer Entitäten, sondern *performativ* im kreativen Entwurf einer Sprachwelt, die wie ihr aussersprachliches Korrelat, die “Welt” als “aesthetisches Phänomen”, als endloser Prozess¹¹⁵ der Gestaltung konzipiert ist. Kann ein derartiger Weltbezug noch als “Entsprechung” gelten, dann nur insofern, als er “nicht in der Relation Wort-Ding, sondern [...] in der Relation der Relationen zwischen den Wörtern einerseits und denen der Dinge andererseits [liegt]. Das tertium comparationis ist dabei auf beiden Seiten das unendliche Spiel kombinatorischer Verhältnisse.”¹¹⁶ Auch hierin erweist sich Nietzsche als legitimer geistiger Nachfahr frühromantischen Denkens, auf dessen Ausprägung bei Novalis bereits hingewiesen wurde. Wie für Nietzsche besteht der Ausdruckswert der Sprache auch für Novalis nicht in ihrer semantischen Referenz auf die einzelnen Gegenstände der Aussenwelt, sondern allein darin, dass sie, wie es im *Monolog* heisst, “nur mit sich

113 *Ebd.*

114 Zur Ablehnung des poetologischen Mimesis-Konzepts bei Schlegel und Nietzsche vgl. Ansgar Maria Hoff, *Das Poetische der Philosophie*, a.a.O., S. 132f., und den letzten Aphorismus in *Jenseits von Gut und Böse*, in dem Nietzsche die Unmöglichkeit jedes authentischen “Abmalens” und “Abschreibens” seiner “Gedanken” beklagt (vgl. KSA V, 239f.).

115 Vgl. hierzu auch Nietzsches Ansicht, dass “Wahrheit” grundsätzlich etwas sei, “das zu schaffen ist”: ein “processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, [das] ‘an sich’ fest und bestimmt wäre” (KSA XII, 385).

116 Peter Pütz, “Einleitung”, a.a.O., S. 16.

selbst spiele”, denn “eben darum” spiegle sich in ihr “das seltsame Verhältnißspiel der Dinge.” “Nur durch ihre Freiheit” seien die Elemente der Sprache “Glieder der Natur”, “nur in ihren freien Bewegungen” äussere sich “die Weltseele” und mache sie “zu einem [...] Grundriß der Dinge”.¹¹⁷ Noch deutlicher fällt der Vergleich mit Schlegel aus. Sind die “Spiele der Kunst” für Schlegel “ferne Nachbildungen von dem unendlichen Spiele der Welt, dem ewig sich selbst bildenden Kunstwerk”,¹¹⁸ dessen “Konstruktion” sich in der “künstlich geordneten Verwirrung”, “reizenden Symmetrie von Widersprüchen” und dem “ewigen Wechsel von Enthusiasmus und Ironie” menschlicher Kunst zeige,¹¹⁹ postuliert Nietzsche mehr als ein halbes Jahrhundert später dieselbe Theorie eines “ästhetischen Verhaltens” zur Welt sowie einer “*schöpferischen*” “Entsprechung” im Kunstwerk und verbindet sie fast gleichlautend mit denselben ästhetischen Anforderungen. Demnach vermag der artistisch “schöpferische”, “intuitive Mensch” (im Gegensatz zum “vernünftigen Menschen”) der “mächtigen Intuition” seiner Weltsicht gerade dadurch Ausdruck zu geben, dass er die erstarrten Begriffe der Vernunft als “Spielzeug für seine verwegensten Kunststücke” gebraucht, indem er sie “zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend”, ihre “Rubriken” “fortwährend verwirrt” und “die Gränzsteine der Abstraktion” “verrückt”, um so die “vorhandene Welt” im Kunstwerk “reizvoll und ewig neu zu gestalten”.¹²⁰

Die bis in den Wortlaut reichende Konvergenz der ästhetischen Maximen ist offensichtlich, auch wenn die literarische Praxis in der Umsetzung des kunsttheoretischen Programms bei Novalis, Schlegel und Nietzsche deutliche Unterschiede zeigt. Sie dürften nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass bei Nietzsche – trotz seines angestrebten Versuchs, unter dem Aufgebot aller rhetorischen Stilmittel die Kluft zwischen Sprache und Welt durch die Kraft eines bis zum Äussersten gesteigerten Ausdrucks zumindest zeitweise zu überwinden – die Sprachskepsis doch stets die Oberhand behält, sich

117 Vgl. Novalis, *Das philosophische Werk I, op. cit.*, S. 672f.

118 KA II, 324.

119 Vgl. *ebd.*, 318f.

120 Vgl. KSA I, 887–889.

gegenüber der Romantik “verschärft”¹²¹ und dabei auch die Dichtkunst keineswegs verschont (wie deutlich etwa aus dem *Zarathustra*-Kapitel *Von den Dichtern* hervorgeht). Die Sehnsucht nach einer Evokation des (wie auch immer gearteten) “Unendlichen” in einer artistisch vollendeten poetischen Sprache mag Nietzsche mit der Romantik geteilt haben. Die Zuversicht und Hoffnung, mit der sie diese Sehnsucht hegte, waren ihm fremd: Genährt vom Glauben an eine mögliche Transzendierung weltlicher Immanenz und verkündigt im “säkularisierten Messianismus”¹²² eines verklärten Poesie-Ideals hatten sie in Nietzsches antimetaphysischer, streng diesseitiger Philosophie keinen Platz.

121 Peter Pütz, “Einleitung”, *a.a.O.*, S. 19.

122 *Ebd.*

Abstract

Le rapport de Nietzsche au romantisme, après certaines concessions faites au début de sa phase créatrice, fut plus tard, à quelques exceptions près, imprégné d'un refus catégorique. Depuis sa rupture avec Richard Wagner, figure du romantisme par excellence pour Nietzsche, le romantisme, appréhendé comme un phénomène global de l'histoire des idées, succomba au soupçon du "pessimisme culturel" pour n'être plus qu'un symptôme de décadence, de faiblesse, de négation de la vie et d'aspiration métaphysique à être délivré de ce côté du monde. Ce rapport de Nietzsche au romantisme – bien allégué dans son œuvre –, au vu de sa consternation et de son atteinte profonde dues au phénomène de la décadence, est plus compliqué que les avis négatifs rigoureux de Nietzsche laissent apparaître, de même que sa relation au préromantisme allemand, pour laquelle il n'existe presque aucun témoignage autobiographique. Et pourtant, ni le silence obstiné de Nietzsche au sujet d'une éventuelle réception d'écrits préromantiques, ni son verdict général à l'encontre du romantisme n'empêchent déjà à d'anciennes études sur Nietzsche de constater des "concordances frappantes" (Ernst Behler) avec l'école préromantique. Le but de la présente étude est précisément d'examiner ces concordances par une comparaison de textes approfondie. À l'exception d'une affinité de principe avec la conception d'un monde dynamique et polymorphe de devenir éternel, des analogies confondantes sont surtout constatées lors de la comparaison de la théorie du langage et la poétique nietzschéennes avec des concepts correspondants chez Friedrich Schlegel et Novalis.