

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

14. Jahrgang 2004

Herausgegeben von

Ernst Behler † (Seattle) · Manfred Frank (Tübingen)
Jochen Hörisch (Mannheim) · Günter Oesterle (Gießen)

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

Maximilian Bergengruen (Basel)

Signatur, Hieroglyphe, Wechselrepräsentation Zur Metaphysik der Schrift in Novalis' *Lehrlingen*

I. Einleitung: Lehrlinge in der Kunst der Naturschrift

Mannichfache Wege gehen die Menschen. Wer sie verfolgt und vergleicht, wird wunderliche Figuren entstehen sehn; Figuren, die zu jener großen Chiffrenschrift zu gehören scheinen, die man überall, auf Flügeln, Eierschalen, in Wolken, im Schnee, in Krystallen und in Steinbildungen, auf gefrierenden Wasser, im Innern und Außern der Gebirge, der Pflanzen, der Thiere, der Menschen, in den Lichtern des Himmels, auf berührten und gestrichenen Scheiben von Pech und Glas, in den Feilspänen um den Magnet her, und sonderbaren Conjunctionen des Zufalls, erblickt. In ihnen ahndet man den Schlüssel dieser Wunderschrift, die Sprachlehre derselben; allein die Andung will sich selbst in keine feste Formen fügen, und scheint kein höherer Schlüssel werden zu wollen.¹

Wer die Geschichte der Menschheit oder eines Menschen nachzeichnen will, muss eine Bilderschrift beherrschen – und zwar zu lesen und zu schreiben: Die Figuren dieser Schrift entstehen quasi von selbst, wenn man den Menschen auf ihrem Lebensweg nachfährt. Um die so produzierte Schrift jedoch zu verstehen, bedarf es einer Kenntnis aller anderen möglichen Charaktere – und zwar nicht nur aus dem Bereich der Menschheit, sondern der ganzen Natur.

Die Form der bildlichen Buchstaben, ihre Zusammensetzungen zu Worten und syntaktischen Einheiten und schließlich ihre semantische Dimension lassen sich nicht nach positiv formulierbaren Regeln beschreiben – man kann sie nur empirisch einüben und „ahnen“. Der Lehrer unterrichtet die Lehrlinge zu Sais in der selbst mühsam erlernten Kunst, „Steine, Blumen, Käfer [...] auf mannichfache Weise [...] in Reihen“² zu legen und die dazugehörige „Sprachlehre“³ zu erlernen. Gleichzeitig bedarf es einer nicht-empirischen Komponente, nämlich

¹ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 79.

² Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 80.

³ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 79.

des Rückgangs in das „Gemüth“, dem es ruhig zu „lausch[en]“ gilt.⁴ Durch dieses Wechselspiel von außen und innen erhält man einen „Schlüssel“ zu Natur und Menschheit.

So beginnen die *Lehrlinge zu Sais* – Novalis' Romanprojekt über Natur und Naturerkenntnis. Die These, die ich in diesem Aufsatz entfalten möchte, besagt, dass sich die hier skizzierte Gedankenfigur einer Naturschrift aus drei Elementen zusammensetzt: Novalis verbindet zwei historische Modelle, die aus verwandten (aber nicht identischen) Traditionen stammen, mit einer aktuellen Debatte in der Naturphilosophie und -wissenschaft. Die Rede ist von der Signaturenlehre der Frühen Neuzeit⁵, der Hieroglyphen-Diskussion des 18. Jahrhunderts und der Organismus-Debatte um 1800. Ich werde dabei so vorgehen, dass ich zuerst diese drei Größen isoliere und in einem zweiten Schritt ihre Synergie-Effekte vorführe.

II. Die Signaturenlehre der Frühen Neuzeit

Paracelsus' System der Signaturen ist lückenlos: Alle verborgenen Kräfte und Tugenden der Natur werden an der sichtbaren Oberfläche gezeichnet, alles Sichtbare ist immer ein Zeichen innerer, verborgener Tugend oder Kraft: „Nichts ist, das die natur nicht gezeichnet hab, durch welche zeichen man kan erkennen, was im selbigen, was gezeichnet ist“.⁶

Zeichnerin ist die siderische Natur, das Gestirn. Es ist „der himel“, der als mittleres Glied innerhalb eines dreistufigen Emanationsprozesses (zwischen Gott und dem elementischen Bereich) auf die irdische Natur und den Menschen „wirket“ und eine „signaturen“⁷ imprimiert. Die siderische Natur verweist durch diese Signaturen auf sich selbst wie ein „maler“ mit seinem „signatum“.⁸ Die Form des Gegenstands zeigt mittels Ähnlichkeit die verborgenen siderischen Kräfte, die vires und virtutes, in diesem Gegenstand an. Jedes „kraut“ (genauso wie der „mensch“) wird „in dieselbig form geführt, die auch seiner

⁴ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 80.

⁵ Es erstaunt ein wenig, wenn eine neuere Arbeit über den magischen Idealismus wie Roder 1997 keine Rekurse auf die natürliche Magie der Frühen Neuzeit verzeichnet. Schließlich handelt es sich hierbei um die Wissensformation, die Novalis (neben organologischen und transzendentalphilosophischen Modellen) als Basis des magischen Idealismus dient.

⁶ Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 91.

⁷ Paracelsus: *Paragranum*, SW I.8, 163f.

⁸ Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 93.

natur gleich sieht“.⁹ Heuristisch interessante Signata sind Pflanzen, Steine, Sternbilder – und der Mensch selbst mit seinen Körperformen; seiner Sprache und seiner Gestik.

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Signaturenlehre bei Paracelsus nicht ohne sein Konzept der Natur als Offenbarung¹⁰ verstanden werden kann:

dan nichts ist, das verborgen bleibe und nit geoffenbaret, es muß alles herfür, geschöpf, natur, geist, böß und guts, außen und innen, und all künst und alle doctrinen, ler und was beschaffen ist.¹¹

Die Signaturen sind der visuelle Teil des Offenbarungsprozesses der Natur, innerhalb dessen alle verborgenen Kräfte und Tugenden, Weisheiten und Techniken offensichtlich und verstehbar werden. Der Prozess ist auf das jüngste Gericht („der jüngst tag“)¹² ausgerichtet und wird durch eine Delegation Gottes an die Natur gesteuert („von seiner hant in die natur verordnet“).¹³ Doch auch die Menschen stehen in göttlichen Diensten. Sie „werden geborn in das natürlich liecht, dasselbig zu volstrecken“.¹⁴ Die Leistung, die der Mensch bzw. der magische Wissenschaftler zu erbringen hat, liegt in der Offenlegung der verborgenen vires und virtutes der Natur. Es ist, so Paracelsus im *Paragranum*, der „alchimist“, der „herfür treibt, was in der natur ist“.¹⁵

Naturwissenschaft wird bei Paracelsus also als aktive Teilhabe am Offenbarungsprozess verstanden. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, den Spuren, die die Signaturen darstellen, nachzugehen und die qualitates occultae, die verborgenen Kräfte der Natur, aufzudecken:

got will nicht, das seine mysteria sichtbar seien, aber das sie sichtbar und erkantlich werden durch die werk, das ist, durch die werk des menschen.¹⁶

Der Mensch arbeitet jedoch nicht nur Gottes Plänen zu, sondern zugleich auf eigene Rechnung: Die Signaturen zeigen dem Menschen,

⁹ Ebd., 92. Zur *scientia* der Signaturenlehre und ihrer praktischen Dimension, vgl. Schipperges 1976, 77ff. Vgl. hierzu auch Ohly 1999, 52ff., und Pagel 21982, 56ff.

¹⁰ Vgl. zu den theologischen Konzepten Paracelsus', Rudolph 1993. Das Verhältnis von Luthers Psalmenübersetzung und Paracelsus' exegetischen Schriften lotet Brecht 1995 aus. Die Rezeption der theologischen Schriften im paracelsischen Diskurs wird in Gilly 1994 ausgebreitet.

¹¹ Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 131.

¹² Ebd., 150f.

¹³ Ebd., 45.

¹⁴ Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 25.

¹⁵ Paracelsus: *Paragranum*, SW I.8, 191.

¹⁶ Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 59

wenn auch verschlüsselt, an, wie er die Kräfte der Natur in sein eigenes Wissen überführen kann – und zwar in empirisches Wissen, in know-how.

Das Verhältnis von Natur und Mensch innerhalb der Offenbarungsdynamik ist dabei dialektisch zu denken. Das lässt sich schon an der Zeitkonzeption absehen, die Paracelsus seinem System unterlegt. Was die Natur betrifft, könnte man von einer kalkulierten Verlangsamung sprechen. Das „Herfürtreiben“ aller Kräfte und Schätze der Natur ist nicht als adhoc-Ereignis konzipiert: Was „offenbar“ werden soll, das darf „nit auf ein tag ausbrechen, sondern ein ander nach, für und für, ietzt in dem lant, dornach in eim andern“. ¹⁷ Der Mensch ist jedoch nicht an den Zeitplan der Natur gebunden, vielmehr antwortet er auf die natürliche Verlangsamung mit einer künstlichen Beschleunigung: „was die natur vermag in einem jar zu tun, das vermag sie“ – wird sie durch die Magie künstlich stimuliert – auch „in eim monat [...] zu vöbringern“. ¹⁸

Dieser Gedanke wird innerhalb wie außerhalb des Paracelsischen Diskurses diskutiert. Giambattista della Porta betont z.B. in seiner *Natürlichen Magia*, dass es des Menschen Aufgabe sei, über die Signaturen die „verborgene wirkungen oder kräfte der naturen [zu] ergründen“ und „ans licht [zu] bringen“. Dabei sei es, so della Porta weiter, die Aufgabe der Magie, durch „*Compositionibus*“ der Simplicia, also durch Verbindung der einfachsten Wirkstoffe, die Abläufe der Natur „fertiger“ und „schneller“ zu machen. ¹⁹

In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Oswald Croll. Mit Verweis auf den „einige[n] Paracelsus“ erläutert Croll die Arbeit des natürlichen Magiers so: „Durch die Combination oder Verehlignung / der vntern unnd obern / *astraliter*“ könne dieser seine Arbeit „in einer viel geschwindern Zeit“ verrichten, als es die Natur mit ihren eigenen Kräften vermöge. ²⁰ Auch bei Böhme obliegt die beschleunigte Offenbarung dem Menschen bzw. dem Alchemisten und „*Philosopho*“: „Nün ist der Mensch das werckzeug Gottes / mit dem er seine verborgenheit offenbahret“. Der Mensch „füget“ in seiner alchemistischen Arbeit die „*compacta* zusammen die zusammen gehören“ und kombiniert damit die Kräfte der Natur mit dem Ziel, die Offenbarung gegen ihre Verlangsamung voranzutreiben. ²¹

¹⁷ Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 149.

¹⁸ Paracelsus: *Astronomia magna*, SW I.12, 85.

¹⁹ Alle Zitate: della Porta 1612, S. i 4.

²⁰ Croll 1623, 46: Zur Rezeption der paracelsischen Signaturenlehre bei Croll, vgl. Ohly 1999, 57, und Kühlmann 1992, 105ff.

²¹ Alle Zitate Böhme 1997, 693; 696.

Retardierung und Beschleunigung – Natur und Mensch stehen also in der Offenbarungsdynamik Gottes in einem Wechselverhältnis, das Francis Bacon, der nach eigenen Angaben mit seinem Modell einer induktiven, empirischen Wissenschaft nichts anderes als ein „high kind of natural magic“ ²² betreiben möchte, auf den Begriff der „collusor[es]“ ²³ gebracht hat.

Collusores sind Mitspieler; das Spiel heißt: gegenseitige Unterwerfung. ²⁴ Die Natur bringt den Menschen dazu, ihre Vorgaben zu erfüllen, d.h. den signatorischen Hinweisen zu folgen und ihre verborgenen Kräfte aufzudecken. Im Gegenzug unterwirft der Mensch – und zwar im Befolgen ihrer Befehle – die Natur, indem er sie zu Leistungen und Geschwindigkeiten stimuliert, die sie selbst nicht hervorbringen könnte. Erst durch dieses Wechselspiel von Zwang und Überbietung entsteht die Dynamik, durch die die Offenbarung vollendet wird.

Das Herzstück des Projekts der Optimierung und Beschleunigung der Natur ist der Versuch, künstliche Signaturen anzufertigen, die nicht nur, wie die natürlichen, auf *eine* Kraft verweisen, sondern unendliche viele Kräfte binden können. Dieser Gedanke wird schon in Ficinos drittem *Buch über das Leben* formuliert. Er besagt, dass die künstliche Signatur all die siderischen Kräfte, die über den ganzen Kosmos, auf Steine, Tiere und Pflanzen, verteilt sind, bündeln und konzentrieren könne: „componere [...] et in unum conficere formam“. ²⁵

Als paradigmatisch für diesen Vorgang kann die Herstellung eines konkaven Hohlspiegels ²⁶ angesehen werden – ein Gegenstand, der die Strahlen der Sonne fokussiert und damit konzentriert. Genau das gleiche gilt für die übrigen siderischen Kräfte auch. Höchstes Ziel bei der Herstellung künstlicher Signaturen ist die universale Form („universam [...] formam“) ²⁷, die die bisher bestehenden Formen samt dazugehörigen Kräften verbindet und kombiniert.

Dieser Gedanke liegt auch den späteren Theorien über künstliche Signaturen zu Grunde: Paracelsus diskutiert z.B. in der *Philosophia Magna*, wie man „charakter[e]“ ²⁸ mit „alle die kraft [...]“, so vom himmel in den kreutern sind“ ²⁹, aufladen und diese Kräfte kombinieren

²² Francis Bacon: *Sylva Sylvarum*. In: Works II, 378.

²³ Francis Bacon: *Instauratio Magna*. In: Bacon 1990, I, 32.

²⁴ Zur Geschichte und Theorie dieses Konzeptes vgl. Vf. 2004a.

²⁵ Ficino 1989, 306.

²⁶ Ficino 1989, 332.

²⁷ Ebd., 334.

²⁸ Paracelsus: *Philosophia magna*, SW I.14, 323.

²⁹ Ebd., 84.

könne. Neben den „charakteren“ interessiert sich Paracelsus jedoch genauso für die „bereitung der gamaheu“ und „bilder“. Auch hier geht es darum, diesen Gegenständen die „krefte zu geben“, die die Natur sonst nur einzeln verteilt.³⁰ Ähnliche Überlegungen finden sich bei Oswald Croll: Die Beschleunigung der Natur soll durch die „Character vnd Steinen / nemblich durch die *Gamaeae*“³¹ von statten gehen, heißt es in der *Basilica Chymica*.

Zu guter Letzt wird noch eine Variante der künstlichen Signatur im Diskurs verhandelt, die ohne visuelle Form auskommt: das magische (ausgesprochene) Wort. Diese Anverwandlung der neuplatonischen Logos-Theologie durch den Paracelsismus³² funktioniert nicht durch „Figuren“, ja nicht einmal, wie man erwarten könnte, durch die „Außsprechung / sondern“ allein „wegen der Kräffte oder Ampts von Gott oder der Natur zu solchen Namen oder Charakteren geordnet“.³³ Das mündlich gesprochene Wort ist innerhalb des emanativen Prozesses noch näher am Ursprung als die materialisierten und visualisierten signatorischen Formen – und nimmt dadurch eine Sonderstellung ein.

Schrift, Bilder, Objekte und das mündliche Wort – das sind also die vier medialen Möglichkeiten des Menschen, mit Hilfe universaler Formen die Natur zu beschleunigen und der Offenbarung entgegenzuführen.

III. Die Signatur des Organismus

Erst vor dem Hintergrund dieser Theorie-Tradition werden die *Lehrlinge zu Sais* lesbar.³⁴ Wenn der Lehrer in dem Römanfragment seine

³⁰ Ebd., 78.

³¹ Croll 1923, 46.

³² Vgl. zur Logos-Theologie im Allgemeinen und zum Gedanken der Emanation aus dem Wort Gottes bei Cusanus im Besonderen, Schmidt-Biggemann 1998, 77f.; 205ff. Zur Logos-Theologie im Paracelsischen Diskurs, vgl. Vf. 2005. Hannaway 1975, 47ff., macht nur das protestantisch adaptierte Johannes-Evangelium, nicht jedoch den Neuplatonismus in diesem Zusammenhang stark. Vgl. zu beidem Pagel 1962, 79ff.; ders. 1979, 67, der das Wort des Johannes-Evangelium mit der Urmaterie identifiziert. Korrigierende Zustimmung findet sich bei Goldammer 1971, 126; die genaueste Einordnung des Paracelsismus in die Logos-Theologie findet sich bei Klein 1992, 121-160.

³³ Croll 1623, 45.

³⁴ Eine Lesart, die nur auf die zeitgenössische Philosophie geht (und dort die Organismustheorie auch noch ausklammert), scheint mir für die *Lehrlinge* zu kurz zu greifen. So geschehen in Pfaff 1986, 98ff. In jüngster Zeit hat Gaier 2001 die Bedeutung der Signaturlehre für die Romantik hervorgehoben, deren Theorie und Geschichte selbst jedoch nur gestreift.

Schüler die Gegenstände der Natur – von den „Steinbildungen“ bis zu den Umrissen der „Wolken“³⁵ – lesen lehrt, dann deshalb, weil über diese Signaturen, d.h. durch ihre Form und mittels Ähnlichkeit, Hinweise auf die Kräfte und Tugenden der Natur gegeben werden.

Zugleich integriert Novalis die oben skizzierte paracelsische Doppelkonzeption von Naturwissenschaft als rezeptives Verstehen und aktives Eingreifen (Optimieren und Beschleunigen)³⁶: Das „Dechiffrieren“ der „Buchstaben der Natur“ kann „den Beobachter in Stand setzen [...], Naturgedanken hervorzubringen und Naturcompositionen zu entwerfen“ – und weiter:

Der eigentliche Chiffrierer wird vielleicht dahin kommen, mehrere Naturkräfte zugleich zur Hervorbringung herrlicher und nützlicher Erscheinungen in Bewegung zu setzen, er wird auf der Natur, wie auf einem großen Instrument fantasiren können.³⁷

Die Signaturen der Natur zu lesen vermöge zu sein, heißt zugleich, sich der daran gebundenen Kräfte bedienen zu können. Genauer: Mit der Kenntnis der graphischen Formen und der Dynamik der Natur verfügt der Mensch auch über ihr geheimes Wissen – und kann dieses zum eigenen Nutzen anwenden und in der Anwendung optimieren. Er stellt selbst künstliche Signaturen oder „Charaktere“, bei Novalis: „Naturcompositionen“, her – und die technischen Folgen dieser „Erscheinungen“ sind nicht nur „herrlich []“, sondern auch „nützlich []“. Und da der Mensch als Wissenschaftler collusor der Natur ist, kann er seine Kenntnis aus der „Geschichte der Natur“ auch auf die „Welt“ der Menschen übertragen, ist doch diese für ihn nichts anderes als ein „höhere[r] Schauplatz der Naturgeschichte“.³⁸

Um einen Moment inne zu halten: Die *Lehrlinge* sind kein Roman, der lediglich eine frühneuzeitliche Wissenskonstellation schildert. Ganz im Gegenteil: In dem Text wird explizit auch die zeitgenössische philosophische und wissenschaftstheoretische Situation verhandelt. Der hier geschilderte Gedanke der „Wechselverbindung“ ist die Antwort auf ein aus der Sicht Novalis aktuelles Dilemma in der Epistemologie seiner Zeit.

Dieses Dilemma wird innerhalb der kontroversen Diskussionen der *Lehrlinge* angesprochen:

³⁵ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 79.

³⁶ Vgl. zu diesem Doppel-Phänomen bei Hardenberg, Summerer 1974, 242ff., und Liedtke 2003, 258f. Liedtke rekonstruiert die Wurzeln dieser Konzeption ebenfalls in der Alchemie der Frühen Neuzeit (236ff.), streift jedoch Paracelsus und den paracelsischen Diskurs unverständlicherweise nur am Rande.

³⁷ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 98f.

³⁸ Alle Zitate: Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 99.

Die Andern reden irre, sagt ein ernster Mann zu diesen. Erkennen sie in der Natur nicht den treuen Abdruck ihrer selbst? [...] Sie wissen nicht, daß ihre Natur ein Gedankenspiel, eine wüste Fantasie ihres Traumes ist. [...] Der wachende Mensch sieht ohne Schaudern diese Brut seiner regellosen Einbildungskraft.³⁹

Die Pathologisierung („reden irre“), das Traumargument („wüste Fantasie ihres Traums“) und der Vorwurf der „regellosen Einbildungskraft“ richten sich gegen die, die, die „trübe Welt der sichtbaren Dinge“ nicht „mühsam [...] durchwandern“ wollen, sondern alles in der „reineren[n] Welt [...] in uns“⁴⁰ zu finden hoffen. Kaum chiffriert wiederholt hier Novalis Jacobis Vorwurf an Fichte aus dem so genannten Fichte-Brief: Fichte, der nur auf die Wahrheit und nicht auf das Wahre geht und „das Ding“ als nichts anderes als bestimmte „*Verhältnisse durch die Einbildungskraft zusammengefasst*“⁴¹ verstehen kann, gerät nach Jacobi auf theoretischem Wege in den „*Traum []*“ und wird – wiederum nur theoretisch – „*Wahn-sinnig*“.⁴²

Beide Argumente – die Annahme einer reinen Welt in uns und der Vorwurf à la Jacobi – besitzen gleiche Gültigkeit. Beide Stimmen scheinen „jede Recht zu haben“.⁴³ Es bedarf also einer anderen Position, die die Vorgabe des transzendentalen Idealismus und den Vorwurf des sensualistisch gestützten Realismus vereinen kann. Diese mögliche Synthese wird – wiederum nur provisorisch – von einem der Lehrlinge vorgetragen:

Die Außenwelt wird durchsichtig, und die Innenwelt mannichfaltig und bedeutungsvoll, und so befindet sich der Mensch in einem innig lebendigen Zustande zwischen zwey Welten [...]. Diese Associationen beider Welten [...] nennt man die Natur.⁴⁴

In diesem Zitat werden zwei unterschiedliche Gedanken, ein im engeren Sinne erkenntnistheoretischer und ein naturphilosophischer, kombiniert: der des *Wechselspiels* (in diesem Falle zwischen äußerer und innerer Welt) und der des Verständnisses der *Natur* als Organismus.

Der Gedanke vom *Wechselspiel* geht auf die Jenaer Fichte-Kritik zurück.⁴⁵ Novalis hatte in den *Fichte-Studien* in Rückgriff auf eine bestehende Diskussion in Jena eine Theorie entwickelt, die die Grund-

³⁹ Ebd., 90.

⁴⁰ Ebd., 89.

⁴¹ Fichte: Werke I, 443.

⁴² Friedrich Heinrich Jacobi: *Brief an Fichte*. In: Fichte: GA III.3, 240. Zur Argumentation Jacobis, vgl. Vf. 2001 und Vf. 2003a, 118-140.

⁴³ Novalis: Lehrlinge, HKA I, 91.

⁴⁴ Ebd., 97.

⁴⁵ Vgl. im Folgenden Frank 1997, 802ff.

satzphilosophie Fichtes verwarf. 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“.⁴⁶ 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 unendlich 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“.⁴⁷ Ganz ähnlich bei Novalis. Auch seine Philosophie baut nicht auf einem obersten Grundsatz, sondern auf einem System von „*Wechselsätze[n]*“ auf.⁴⁸

Zweitens zum Begriff der *Natur*: Das „*Natursystem*“, wie es etwas weiter in den *Lehrlingen* heißt, ist „ueberall“ und „ganz gegenwärtig“. Die „*Naturkräfte*“ oder der „*Geist dieser Natur*“ sind zugleich „thätig“. „Und so repräsentirt und verwandelt sie sich überall und un-
aufhörlich, treibt Blätter, Blüten und Früchte zusammen, und ist mit-
ten in der Zeit gegenwärtig“.⁴⁹

Die Annahme eines Natursystems mit einer einheitlichen Kraft, die für die Geschlossenheit des Systems und deren immanente Reproduktion durch jedes ihrer Teile sorgt, findet sich – sozusagen als prosaische Version – bei Kant in der *Kritik der teleologischen Urteilkraft*: „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“.⁵⁰

Die Organismus-Theorie hat sich aus einer Diskussion über organische Fortpflanzung entwickelt. In Rückgriff auf die Aristoteles-Auslegung Harveys versuchten in Deutschland die Wissenschaftler Wolff und Blumenbach, die Theorie der Epigenese, die besagt, „daß die Körper [erst] bey der Generation formirt werden“⁵¹, gegenüber der bisher geltenden Präformationslehre stark zu machen. Sowohl Wolff wie Blumenbach mussten zur Erklärung der Epigenese auf das Theorem einer *einheitlichen Kraft* der Natur zurückgreifen: die

⁴⁶ Novalis: FS Nr. 566; HKA II, 269f.

⁴⁷ Schlegel: KA I.8, 521 (Nr. 22).

⁴⁸ Novalis: FS Nr. 247, HKA II, 186.

⁴⁹ Novalis: Lehrlinge, HKA I, 102.

⁵⁰ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft* A 288. Zur Adaption der Organismus-Theorie bei Novalis: vgl. Vf. 2003b (dort auch weitere Literatur zur Organismus-Theorie um 1800). Vgl. hierzu auch Bark 1999, 178-248.

⁵¹ Wolff 21764, 61.

„vis essentialis“⁵² oder den „Bildungstrieb“ bzw. „nisus formativus“.⁵³

Mit der Annahme einer solchen 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.

Diese zwei Gedanken also, organische Natur und Wechselprinzip, denkt Novalis zusammen:⁵⁴ Das Wechselspiel zwischen innen und außen, Natur und Ich, ist wiederum nichts anderes als Natur. Wir erfahren dieses organologische System – im Jargon der *Lehrlinge*: jene „wunderbare Gemeinschaft“⁵⁵ – bereits vollständig durch eine „Aufmerksamkeit“⁵⁶ auf uns als leib-seelische Gemeinschaftswesen. Haben wir diese Aufmerksamkeit, können wir dann nicht, so fragt sich einer der *Lehrlinge*, „die Natur der Naturen durch diese specielle Natur [das auf sich selbst aufmerksame Ich im Körper] wahrhaft begreifen lernen“?⁵⁷ Die systemimmanente Selbstreproduktion der Natur scheint nichts anderes zu sein als eine Aufmerksamkeit auf sich selbst – nur auf höherer System-Ebene.

Nimmt man die organologische Prämisse ernst, muss weiterhin gelten: Gibt es ein Wechselspiel innerhalb der speziellen menschlichen Natur, muss auch die große Natur – das System des Organismus – als Wechsel von Gegensätzen gedacht werden. Wie dieser Wechsel aussieht, wurde in einem oben referiertem Zitat schon angedeutet: „Und so repräsentiert und verwandelt sie sich überall und unaufhörlich“.⁵⁸ Die Natur als Selbstrepräsentation in Wechseln – dies ist ein Gedanke aus dem *Allgemeinen Brouillon*: Unter der Überschrift „Magie“ schreibt Novalis in Nr. 137: „Wechselrepräsentationslehre des *Universums*. Emanationslehre“.⁵⁹

⁵² Ebd., 136.

⁵³ Blumenbach 1781, 26; 13.

⁵⁴ Zu den chemischen und physikalischen Implikationen der Adaption des Organismus-Denkens bei Novalis, vgl. Mahoney 1980, 21-37, und neuerdings Liedtke 2003, 107-171. Liedtke rekonstruiert dort die chemischen Zwischenstationen auf dem, wie er das etwas vereinfachend nennt, „Weg von Fichte zu Schelling“ (107).

⁵⁵ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 97.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 102.

⁵⁹ Novalis: *Allgemeines Brouillon*, HKA III, 266.

Hier synkretisiert Novalis ein zweites Mal und setzt seine transzendente Organismustheorie und die Signaturenlehre in eine metaphorische Gleichsetzung. Das impliziert eine wechselseitige Annäherung der Theorie-Modelle. Für die Signaturenlehre bedeutet das eine Enthierarchisierung der Emanationen. Statt von einer Abstufung verschiedener Stadien (Gott / Sterne / Erde) geht Novalis von einer gleichberechtigten und nicht-linearen Repräsentation der Kräfte aus: „Jedes Symbol kann durch sein Symbolisiertes wieder Symbolisiert werden“.⁶⁰ Wird Emanation so verstanden, entfällt zugleich die dualistische Einteilung von innen und außen, Kraft und Form. Die Natur besteht nur noch aus Signaturen und Symbolen, deren Lektüre nicht in einem „Austreiben“ (Paracelsus) eines inwendigen Wissens oder einer inwendigen Kraft besteht, sondern in einer wechselseitigen Dechiffrierung der Symbole oder Signaturen auf der Oberfläche. Wissensrealisierung wird nicht länger als ein vertikaler (äußere Form / innere Kraft), sondern als ein horizontaler Vorgang betrachtet. Der paracelsische Gedanke der Dynamik des Offenbarungsprozesses der Natur und die Vorstellung, dass Signaturen zu realisierendes Wissen darstellen, bleiben dabei erhalten und werden durch die Theorie der Wechselrepräsentation lediglich radikalisiert: Nicht nur das Wissen der Signaturen, sondern auch deren Wissenserzeugung wird in die Offenbarungsdynamik verlegt.

Für den transzendentalen Organismus bedeutet die metaphorische Synopse mit der Signaturenlehre, dass die zwei Prinzipien des Organismus, die Repräsentation des Ganzen im Teil und das Zuarbeiten eines jeden Teils zur Reproduktion des Ganzen, eine lesbare Form bekommen: die der Signaturen. Der Organismus der Natur und seine Kräfte werden durch die Formen der Natur und ihre Verweiskraft sichtbar. An das Absolute der Naturkraft kann man sich unendlich annähern, wenn man die Lektüre der Natur bis ins Unendliche fortführt. Paracelsus' Zeitmaß – die Vollendung der Offenbarung am jüngsten Gericht – ist ausgesetzt und zu einer logischen und virtuellen Größe umgeschrieben.⁶¹

⁶⁰ Novalis: *Allgemeines Brouillon* Nr. 685, HKA III, 397.

⁶¹ Die Signaturen sind bei Novalis also nicht, wie das bei Mähl 1965, 362, zu lesen ist, Übergangsformen der Natur, die in einem goldenen Zeitalter wegfallen (das träfe vielmehr auf das paracelsische Verständnis der Signaturen in der Offenbarung zu), sondern Bestandteile einer nur logisch, nicht aber zeitlich zu verstehenden Dynamik.

IV. Signaturen als Hieroglyphen

Auf die Gefahr hin, alles noch ein wenig komplizierter zu machen: In der Naturschrift-Konzeption, die in den *Lehrlingen* entfaltet wird, findet sich noch ein drittes Theorie-Segment: die Theorie der Hieroglyphen, wie sie vor ihrer Entschlüsselung im 19. Jahrhundert – insbesondere im Kreis der Frühromantiker⁶² – diskutiert wurde. Ich möchte zeigen, dass die Hieroglyphen die Rolle eines tertium comparationis in der metaphorischen Gleichsetzung von Signaturenlehre und transzendentelem Organismus spielen.⁶³

Das Vokabular der *Lehrlinge* weist eindeutig in diese Richtung. Während die Signaturenlehre der Frühen Neuzeit lediglich von der Metapher des Buchs der Natur spricht, übertragen die *Lehrlinge* diese Metapher in den Bereich der Hieroglyphik. Gleich zu Beginn des Textes ist von „Figuren“ einer „Schrift“, „Chifferschrift“, „Wunderschrift“ oder sogar „heilige[n] Schrift“⁶⁴ die Rede. Etwas weiter unten finden wir die Formulierung vom „Dechiffriren“ der „Buchstaben der Natur“ und die vom „eigentliche[n] Chiffrierer“⁶⁵ dieser Buchstaben.

Damit sind genau die Begriffe gewählt, die William Warburton in seinem *Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter* verwandt hat.⁶⁶ Auch er spricht von „Figuren“, wenn er die kleinsten Einheiten der Hieroglyphenschrift von den „Bilde[rn]“ der naiven Pictographie und von den „Charakteren“ der weiterentwickelten Ideographie unterscheiden möchte.⁶⁷

Und im zweiten Teil seiner Abhandlung diskutiert er, wie die Hieroglyphen Teile eines „politische[n]“ und „heilige[n] Alphabet[s]“, also einer Geheimschrift für die „verborgenen Lehren“, werden konnten – so „als jetzt mit unsern *Ziffern* geschiehet“.⁶⁸ Figur, Chiffre

⁶² Zur Faszination der Hieroglyphen in der Neuzeit allgemein, vgl. A. Assmann 2003. Die Position der Hieroglyphik in der Romantik wird bei Hunfeld 2003 und insbesondere bei Keiner 2003, 111–118 (Novalis); 119–196 (Schlegel) ausgelotet (vgl. auch dies. 1996). Keiners Ausführungen zu Novalis betonen allerdings meiner Meinung nach die Abhängigkeit Novalis' von Fichte zu stark und berücksichtigen seine Teilhabe an der Jenaer Konstellation, wie sie in den Forschungen Franks (1997) herausgearbeitet wurde, sowie seine spätere Auseinandersetzung mit der Organismus-Theorie zu wenig.

⁶³ Auch Hunfeld 2003, 295, betont, dass die Hieroglyphik in der romantischen Diskussion die Position eines „Einfallstors“ verschiedener Diskurse einnehme.

⁶⁴ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 79.

⁶⁵ Ebd., 98f.

⁶⁶ Vgl. zu Warburton, Keiner 2003, 92–97.

⁶⁷ Warburton 1980, 3; 9; 8.

⁶⁸ Ebd., 102: 104f.

(Ziffer), Schrift – damit sind für Novalis die wichtigsten Begriffe gefallen, um aus den Signaturen Hieroglyphen der Natur zu machen.

Die Ineinssetzung der zwei Verweisungssysteme hat ihre Gründe. Der erste liegt auf der Hand: Beide, Signaturen und Hieroglyphen, verweisen über ihre Form und mittels Ähnlichkeit auf ein nicht-präsenes Wissen. Darüber hinaus denkt Warburton – analog zu heutigen Ansätzen der Medientheorie⁶⁹ – die Schrift als Prozess und Dokument dieses Prozesses. Genauer gesagt: Sie markiert eine Entwicklung aus der Pictographie über Hieroglyphik und Ideographie zum Alphabet. Und diese Dynamik schreibt Warburton der „Natur“ und ihrer „Nothwendigkeit“ zu. Die Natur allein hat den „Schriften das Leben gegeben“.⁷⁰

Der Naturprozess der Schrift ist Warburton zu Folge als Optimierung, Ökonomisierung und Beschleunigung zu verstehen, wird doch in ihm permanent an der „Ausbesserung“⁷¹ einer stetigen „Unzulänglichkeit“⁷² und eines nicht zu beseitigenden „Mangel[s]“ gearbeitet.⁷³ Der Grund für den Mangel ist fehlendes Speicher-Potenzial. Dementsprechend bedurfte es eines Verfahrens, Wissen schneller und platzsparender archivieren und präsentieren zu können (die „Rollen der Bücher“ wurden „zu stark und dick“).⁷⁴ Man erinnere sich: Genau dieses Mittel der Konzentration von Wissen nahm auch die frühneuzeitliche Signaturenlehre in Anspruch, um die Natur zu ökonomisieren und zu beschleunigen. Auch in deren System war der Mensch collosor der Natur, um sie nach ihren eigenen Regeln über sich selbst hinauszuführen.

Es kommt noch ein drittes Moment der Übereinstimmung zwischen Hieroglyphen und Signaturen hinzu: Die Hieroglyphen verweisen – das besagt der Chiffrenbegriff – über ihre graphischen Elemente auf

⁶⁹ Vgl. Burckhardt 1999, 64–69; ders. 1998, 27–30. Burckhardt bezieht sich auf Kallir 2002. Kallir geht bei seiner Suche nach dem evolutionären „Mechanismus hinter den Buchstaben“ (6; 8) von einer „kollektiven Phantasie“ (22) aus, die im Laufe der Zeit immer mehr Formen, Merkmale, Hinweise und Bedeutungen in einem Zeichen kombiniert. Diese Geschichte ist den (seinem Begriff nach) symbolisch zu verstehenden Buchstaben des Alphabets, wenn auch nicht vollkommen offensichtlich, eingeschrieben. Wie Warburton arbeitet Kallir (der seine eigene Arbeit als magisch bezeichnet; 10) mit der Hypothese der Entwicklung des Alphabets aus einer Bilderschrift (17). Er denkt dabei diese Entwicklung als Ökonomisierung (18f.), die analog zu der der Sprache verläuft (7).

⁷⁰ Warburton 1980, 24.

⁷¹ Ebd., 12.

⁷² Ebd., 16.

⁷³ Ebd., 129.

⁷⁴ Ebd., 77.

ein verborgenes Wissen, das nur einer esoterischen Leserschaft offen steht. Nach Warburton ist der Chiffrencharakter der Hieroglyphen – das ist sein Punkt gegen Athanasius Kircher⁷⁵ – zwar nicht von vorneherein angelegt, aber dennoch ein notwendiges Moment in ihrer Entwicklung.

Obwohl die Hieroglyphen eigentlich entwickelt wurden, um politische Prozesse durch ihre Repräsentationsverfahren transparent zu machen („Die Ägypter brauchten also die eigentliche Hieroglyphen, um ihre Gesetze, Policeyverordnungen, öffentlichen Sittenlehren und Geschichte, mit einem Worte alle Gattungen bürgerlicher Dinge ganz offen und deutlich aufzuschreiben“)⁷⁶, landen sie notwendig in einer Dialektik von Verschattung und Verdeutlichung. Denn dadurch, dass man das, was man „ausbreiten und bekannt machen“ will, zu einer „größeren Vollkommenheit“ bringt, fördert man nicht nur die Klarheit, sondern – durch die dazugehörige stenographische Verknappung – zugleich das „Geheimhalten und Verbergen“ dieses Wissens.⁷⁷

In diesem Zusammenhang fallen Formulierungen wie die des „vehicle of mystery“⁷⁸ oder solche von der „Weisheit“, die „unter dem Siegel der Hieroglyphen verdeckt gehalten“ bzw. „eingehüllt“ wird.⁷⁹ Das entspricht ziemlich genau den Vorstellungen, die die natürliche Magie über die Signaturen entwickelt. Sie sind ein velum oder „velamentum“ über den „mysteria“, wie es Pico noch für Texte⁸⁰, Paracelsus aber schon für die Natur formuliert: Die Signaturen sind für ihn ein „Deckmantel, der die Dinge verbirgt“⁸¹ und ein „fürhang“, der den Blick zum Gestirn „bricht“.⁸²

Der Gedanke, Signaturen als Hieroglyphen der Natur zu lesen, lässt sich trotz oder wegen des historischen crossover als eine Präzisierung der Signaturenlehre verstehen: Die Natur ist nicht einfach lesbar, ihre mediale Verfasstheit lässt sich bis in ihre Bilderschrift, bis in ihre kleinsten Einheiten und verborgenen Bezüge rekonstruieren. Kurz: Das Buch der Natur wird ausbuchstabiert.

Die Synopse von Hieroglyphen und Signaturen ist – das sei nur nebenbei gesagt – historisch abgedeckt. Agrippa von Nettesheim z.B.

⁷⁵ Vgl. zur Debatte Warburton vs. Kircher, Assmann 2000, 712.

⁷⁶ Warburton 1980, 65.

⁷⁷ Ebd., 70f. Vgl. dazu auch Derrida 1980, S. XXIX, und J. Assmann 2000, 715ff.

⁷⁸ Zitiert nach Derrida 1980, 38. Die deutsche Übersetzung lautet: „Mittel [...], wodurch man die Geheimnisse lehrte“ (63).

⁷⁹ Warburton 1980, 69.

⁸⁰ Pico della Mirandola 1997, 74.

⁸¹ Paracelsus: Paramirum, SW I.9, 49.

⁸² Paracelsus: Paragrammum, SW I.8, 163. Vgl. zur Texttheorie der Frühen Neuzeit und insbesondere zum velum-Begriff: Vf. 2004b.

schreibt im 29. Kapitel des dritten Buch seiner *Philosophia Occulta*, dass die „Charaktere“ – also die künstlichen Signaturen – dem hermetischen Vorbehalt, d.h. dem Chiffren-Gebot, unterlägen und deswegen „Hieroglyphen“ genannt würden.⁸³ Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt, nicht nur die künstlichen Signaturen, sondern auch die natürlichen als Chiffrierung der „Geheimnisse der Götter“ gegenüber „dem gemeinen Volke“⁸⁴ bzw. – um es mit Warburton auszudrücken – die Natur als Dialektik von Chiffrierung und Offenbarung zu verstehen.

Die Signaturen als kleinste Einheiten einer Bilderschrift zu definieren – das bedeutet auch, ihre vormals *singuläre* und *interne* Bezüglichkeit an ein zweites Beziehungssystem, die syntaktische Verbindung der einzelnen Buchstaben *untereinander*, anzuschließen. Nicht mehr allein das Verhältnis von zeichenhafter Oberfläche und verborgenem Wissen ist relevant, sondern auch das Spannungsgefüge an der Oberfläche.

An diesem Punkt deutet sich schon an, warum die Hieroglyphentheorie nicht nur eine Konkretisierung der Signaturenlehre, sondern vielmehr eine Brücke zwischen Signaturenlehre und der Theorie von der unendlichen Wechselbeziehung aller Zeichen der Natur innerhalb eines organischen Netzwerkes darstellen kann. Doch Warburton hat in dieser Frage noch mehr zu bieten:

Im dritten Teil seiner Abhandlung möchte er das „hohe [] Altherthum“ und die „tiefe Weisheit“ der „Egyptische[n] Gelehrsamkeit“ aufzeigen. Der Weg seiner Argumentation geht natürlich über die Hieroglyphen, die er zu „Behältnisse[n]“ der „Gelehrsamkeit“⁸⁵ erklärt. Mit Behältnissen meint Warburton nicht nur, dass die Hieroglyphen auf ein externes Wissen verweisen, sondern dass die Hieroglyphen bereits selbst das Wissen *sind*. Das Wissen realisiert sich im *reinen Akt der Lektüre* – also ganz unabhängig davon, worauf die Zeichen verweisen. Warburton spielt hier, wenn man so will, den transzendentalen Charakter der Schrift gegen den empirischen aus.

Seine Beispiele unterstützen diese These: Die Regeln der damals gängigen „*Onirocritik* oder Auslegung der Träume“⁸⁶ sind, so Warburton, ausschließlich aus der Hieroglyphik abgeleitet. Und noch mehr: Die hieroglyphische Schrift organisiert die gesamte damalige metaphysische Struktur der Welt. Die „göttliche[] Verehrung der

⁸³ Agrippa von Nettesheim 1997, 441.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Warburton 1980, 141ff.

⁸⁶ Ebd., 148f.

Thiere“⁸⁷ und anderer Gegenstände „unter dem Mond“ haben nämlich ihren „einzige[n] Ursprung“⁸⁸ in der Hieroglyphik.

Die Ökonomisierungsregeln dieser Schrift entwerfen die psychische und physische Verfasstheit der Götter und ihr Verhältnis untereinander neu, da diesen, z.B. über die bildlichen Formen der sublunaren Sphäre (z.B. Tiere oder Gegenstände) und deren Kombinationen in der Schrift, ein (neuer) Charakter zugesprochen wird.⁸⁹ Und natürlich hat die Entstehung der Metaphysik aus dem Geist der Schrift eine den Menschen betreffende Rückkopplung: „Weder die *Götter* noch die *Menschen* sind vor einem *System*“ wie dem solchen „sicher“.⁹⁰ Ein Apriori der Schrift: Kein Bereich der Natur und des Übernatürlichen im alten Ägypten, der nicht bereits in den Hieroglyphen vorge-dacht wäre.

Durch die Hieroglyphisierung der Signaturen ist also nicht nur die Signaturenlehre ausbuchstabiert, sondern an das System der Wechselrepräsentation herangeführt worden. Der Schriftcharakter lenkt das Verweisungssystem der Signaturen von der Vertikalen (Oberfläche/Tiefe) in die Horizontale (das Verhältnis der Zeichen untereinander) – und das Wissen in der Schrift garantiert, dass das horizontale Verweisungssystem nicht ein semantisches Nullsummenspiel wird. Wenn die Schrift bereits Wissen ist bzw. alles metaphysische Wissen vorstrukturiert, so liegt bereits im reinen Akt des Lesens, im Folgen der durch sie bereitgestellten horizontalen Verweisungen, der Akt der epistemischen Realisierung.

Es bleibt nur noch zu fragen, warum bei Novalis gerade die Literatur die optimierende Fortsetzerin der Hieroglyphik (und damit der signierenden Natur) sein kann. Warum folgt gerade sie der „erste[n] Kunst“,⁹¹ die die Hieroglyphen darstellen? Auch hier liegen die Wurzeln bei Warburton – diesmal allerdings implizit. Seine Argumentation basiert nämlich auf dem Gedanken, dass sich der Fortgang im optimierenden Prozess der Schrift nach einem System vollzieht, das letztendlich das der Rhetorik, genauer: der Tropik, ist.

Warburton beschreibt den Prototyp des natürlichen Wandels der Schrift so: In einer „erste[n] Stufe“ wird „der vornehmste Umstand bey einer Sache [...] statt der ganzen Sache gesetzt“. Das ist die Synekdoche bzw. genauer: ein pars pro toto. Die zweite und „etwas künstlichere Art von Abkürzung bestunde darinnen, daß man das

⁸⁷ Warburton 1980, 156.

⁸⁸ Ebd., 213.

⁸⁹ Ebd., 158.

⁹⁰ Ebd., 213. Vgl. hierzu auch Derrida 1980, S. XXXI.

⁹¹ Novalis: Anekdoten, HKA II, 571.

Werkzeug eines Dinges [...] statt des Dinges selbst gesetzt“ – das ist die Metonymie. „Die dritte Art ihrer Mahlereyschrift, welche in Abkürzungen noch künstlicher war, war diese: Man setzte eine Sache statt einer andern [...]; wenn man in der vorstellenden Sache eine artige Gleichheit, oder Ähnlichkeit [...] schließen konnte“⁹² – und hier haben wir die Metapher.

Es ist also nicht so, wie Warburton explizit behauptet, dass sich Sprache und Rhetorik einerseits und die Schrift andererseits parallel und korrelativ entwickelt hätten. Vielmehr entwickelt Warburton unter der Hand ein System, in dem (wie die Traumdeutung und die Theologie) auch die „Fabel“⁹³ – das Ergebnis tropischen Schreibens – aus dem System der Schrift (als quasi-transzendentaler und damit präzedenter Größe) konzipiert wird. Und genau diesen Gedanken nimmt Novalis auf, wenn er in den *Logologischen Fragmenten* sagt, dass die „Fabel [...] in die Hierogly[p]histik der 2ten Potenz“⁹⁴ einzuordnen sei.

Und was für die Fabel gilt, gilt auch für deren zweite Potenz, die Literatur: Das tropische Sprechen der Literatur lässt sich widerstandsfrei aus dem Wissen der Schrift entwickeln. Übertragen auf Novalis' System der Hieroglyphik der Natur heißt das: In der Entzifferung der Bilderschrift der Natur ist alles Wissen enthalten, das zur Vollendung von Natur und Literatur notwendig ist. Die Natur kann, wie es Klingsohr im *Ofterdingen* formuliert, „für einen Poeten“ ausgegeben werden (HKA I, 285). Sie muss lediglich – wie durch die Signaturenlehre der Frühen Neuzeit und die Schrifttheorie Warburtons unisono vorgegeben – einem Optimierungsprozess unterworfen werden, der sie nach ihren eigenen Regeln übersteigt.

Novalis ist – das sei nur am Rande hinzugefügt – der einzige deutschsprachige⁹⁵ Rezipient der Warburtonschen Theorie, der deren Entwicklungsmodell der Schrift in seiner Radikalität ernst nimmt. Er schlägt nicht, wie Hamann und Herder,⁹⁶ stillschweigend eine Brücke

⁹² Alle Zitate: Warburton 1980, 8-11.

⁹³ Ebd., 44f.

⁹⁴ Novalis: Logologische Fragmente, HKA II, 588.

⁹⁵ Zu Diderots Aneignung des Hieroglyphen-Begriffs, vgl. Körner 1990.

⁹⁶ Die Rezeption der Gedanken Warburtons geht über Wachter zu Hamann und Herder. Vgl. Wachter 1752, der die Entwicklung der Schrift über die Stufen kyriologisch (S. a1r), symbolisch und hieroglyphisch (S. a2r) laufen lässt, und, auf ihn verweisend aber die Brücke zu Sprache schlagend, Hamann: *Aesthetica in nuce*, SW II, 199: „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, historisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – und philosophisch oder charakteristisch seyn können“ (Hervorhebung von mir). Vgl. weiterhin Herders

von der Entwicklung der Schrift zur Sprache⁹⁷, um *von dort* zur Ästhetik zu gelangen, sondern entwickelt seine Poetik *direkt aus der Schrift*. Damit wird er erstens der Pointe im Denken Warburtons, dem Modell einer alles Wissen vorstrukturierenden Schrift, gerecht und schafft sich zweitens eine alternative Prämisse für seine eigene Poetik.

Es handelt sich in diesem Fall natürlich nicht um Schrift schlechthin, sondern um die der Natur (und der künstlichen Natur). Die Kombination der Hieroglyphen-Theorie mit der Signaturenlehre bringt eine Implikation Warburtons an die Textoberfläche, die ich oben bereits erwähnt habe: die Anlehnung der Schriftgeschichte an die Naturgeschichte.⁹⁸ Wie in der Signaturenlehre die künstlichen Signaturen oder „Charaktere“ eine Ökonomisierung der Natur darstellen, so stellen auch die Hieroglyphen eine Ökonomisierung der Natur der Schrift dar. Novalis macht daraus eine hierarchische Analogie: die Hieroglyphik und die Hieroglyphik zweiter Potenz, die Literatur, ist dem Großsystem der Natur untergeordnet und folgt dementsprechend seinen Regeln.

V. Schluss: Die Metaphysik der Schrift

Die in den *Lehrlingen* präsentierte dreistellige Theorie-Metapher (Signaturenlehre, Hieroglyphentheorie, Organologie) drückt zuerst eine Naturtheorie aus, innerhalb derer versucht wird, aktuelle Modelle mit

Sprachursprungsschrift, in der er, Warburton folgend, die „Schrift der Mexikaner“ auf ihren „Bild“-Charakter untersucht, dann aber übergangslos diesen Gedanken für die Entwicklung der „Sprache“ funktionalisiert. Ähnlich in *Über die neuere deutsche Literatur*. Dort greift Herder auch das Argumentationsschema von Warburton auf, um es von der Schrift auf die Sprache zu übertragen: „die Alten hingegen [...] sprachen durch Bilder; wir höchstens mit Bildern, und die bildervolle Sprache unserer schildernden Dichter verhält sich zu den ältesten Poeten, wie ein Exempel zur Allegorie, wie eine Allegorie zum Bilde in einem Zuge“ (Herder: Werke I, 764; 195; Hervorhebungen von mir). Vgl. dazu auch Gaier 1987, 216ff.

⁹⁷ Dieser Brückenschlag ist bei Warburton durchaus vorgesehen (vgl. Warburton 1980, 132 u.ö.), allerdings nur, um durch Analogie eine allgemeine Entwicklungsgeschichte aufzuzeigen. Herder und Hamann kürzen hingegen die Schrift aus ihren Überlegungen heraus und beginnen ihre Überlegungen bei der Sprache. Damit bekommt die Hieroglyphik lediglich den Charakter einer rhetorischen Metapher zugesprochen.

⁹⁸ Einen Schritt Richtung Textoberfläche geht schon Wachter, wenn er behauptet, dass die „scriptura“ – wie alle „utilia“ des Menschen – nicht zu den „res naturales“ gehört, gleichwohl es, wie der Titel nahe legt, eine „concordia“ in der Entwicklung von Schrift und Natur gibt (Wachter 1752, S. a1r und Titel).

historischen in Verbindung zu bringen. Das Ziel ist – wenn man es von der zeitgenössischen Theorie aus sieht – eine höhere Lesbarkeit des Organismus. Die Verbindungswege zwischen den einzelnen Organen und ihren Suborganen sind aus dieser Perspektive nicht mehr allein Ermöglichungsbedingung einer Reproduktionsbewegung, sondern zugleich eines ins Unendliche fortzuführenden Schreib- und Lesevorgangs. Der Organismus arbeitet nicht nur, er erzählt seine Arbeit bzw. lässt den Lesenden an seiner Arbeit teilnehmen. Und diese Teilnahme, das ist der zweite Punkt, der der Signaturenlehre geschuldet ist, impliziert eine Beschleunigung und Optimierung innerhalb des Organismus. Damit ist auch die Rolle des Menschen innerhalb des Naturprozesses genauer bestimmt: Über das Spiel des Lesens kann der Mensch zur treibenden Kraft des Organismus werden.

Die Lesbarmachung des Organismus ist allerdings alleine über die Signaturenlehre noch nicht gedeckt. Es bedarf des Verbindungsgliedes der Hieroglyphentheorie, um die vertikale Semantik der Signaturenlehre (äußere Formen der Natur, verborgene Kräfte im Innern) an die horizontale Organisationsstruktur der Natur, wie sie in der romantischen Naturphilosophie gedacht wird, anzupassen und die mediale Struktur der organischen Natur – ihre Bilderschrift – zu konkretisieren.

In einem weiteren Schritt überträgt Novalis seine Theorie des lesbaren Organismus auf die Poetik. Die Poesie ist organischer Teil der lesbaren Natur, d.h. sie reproduziert – streng nach dem Kantschen Teil/Ganze-Verhältnis – sich nach ihren Gesetzen und trägt zugleich zum Gesamt-Reproduktionsprozess der Natur bei.

Letzteres bedeutet, dass Literatur nicht auf sich bezogen bleibt, sondern aktiver, d.h. optimierender und beschleunigender, Teil im Naturprozess ist. Im Roman werden nicht nur die Romankräfte, sondern auch die „Naturkräfte [...] zu Hervorbringung“ von „Erscheinungen“⁹⁹ realisiert. Und da in der Schrift die Metaphysik schon vorhanden ist, Buchstaben also eine fortzuschreibende Entwicklungsgeschichte von Mensch und Natur in nuce darstellen¹⁰⁰, ist literarisches Schreiben eine optimierte Form der Welterschaffung.

Ersteres heißt, dass die Literatur ein Subsystem der Natur ist, sie also im Kleinen wiederholt. Damit ist verbunden, dass auch die Teile eines literarischen Systems wiederum zur Reproduktion des Ganzen

⁹⁹ Novalis: *Lehrlinge*, HKA I, 99. Vgl. hierzu auch Daiber 2001, 171ff., der – am Beispiel des Experiments – die Poetik der *Lehrlinge* als Modell der gesteigerten Naturwissenschaft liest.

¹⁰⁰ Zum Gedanken der Schrift als Kulturgeschichte des Menschen, vgl. Kallir 2002, 10.

beitragen. Daraus folgt schließlich, dass die Arbeit dieses kleinen Organismus im Geschehen lesbar ist und durch die Lektüre gesteigert werden kann. Um diese ästhetische Lesbarkeit (neben der buchstäblichen) zu gewährleisten, bedarf es einer Wissen-strukturierenden Form, einer poetischen Schrift, eine Hieroglyphik der zweiten Potenz. Wie aber hat man sich die vorzustellen? Vielleicht sind die Wissens-Signaturen, die die Lehrlinge zu kombinieren versuchen, mit dem verwandt, was Foucault später „Figuren des Wissens“¹⁰¹ genannt hat – also jene diskursbestimmten Formen, über die auf einen bestimmten Teil eines kursierenden Wissens zurückgegriffen wird.

Nicht zufällig inszeniert Novalis die *Lehrlinge* als ein nicht endendes und nicht zu beendendes Gespräch, innerhalb dessen einzelne differenzierte¹⁰² Gedankenfiguren in nicht-hierarchisierter¹⁰³ und kontingenter Reihenfolge vorgetragen werden. Bei diesen Gedankenfiguren handelt es sich um Formen oder Figuren, die – vermittelt über eine „unsinnliche[] Ähnlichkeit“¹⁰⁴ – ein Wissen (z.B. über die Natur als Organismus oder ein Argument von Jacobi) repräsentieren. Diese sprachlichen Signaturen gleichen denen der Natur bis auf ihre konzentrierte und optimierte Form. Dass aber die Form dieses Wissens nicht nur die Schrift, sondern – in der Schrift – ein mündliches Gespräch¹⁰⁵ ist, das ist nicht nur dem auditiv-visuellen Charakter der Schrift¹⁰⁶, sondern auch der Signaturenlehre geschuldet, nach deren

¹⁰¹ Foucault 101991, 46.

¹⁰² Zur Tradition in der älteren Forschung, auf die Abgeschlossenheit der einzelnen Abschnitte in den *Lehrlingen* mit pejorativem Unterton hinzuweisen, vgl. Gaier 1970, 8. Die Unverbundenheit positiv zu wenden – diese Idee entwickelte vor Gaier schon Striedter 1986, 262. Striedter weist auch auf die Analogie von Natur und dem Text selbst hin (281) – allerdings ohne die in den *Lehrlingen* beschriebene Natur theoretisch näher bestimmen zu können.

¹⁰³ Dies gegen Gaier 1970, 7-108, der den *Lehrlingen* eine 7-stufige Struktur unterstellt. Meiner Ansicht nach wird durch diese Hierarchisierung Novalis' Modell einer Oberflächenspannung der Natur und Vernetzung von Symbolen, wie es oben ausgeführt wurde, nicht Rechnung getragen. Vgl. zum Netzwerkcharakter als Strukturprinzip der *Lehrlinge* auch Daiber 2001, 191ff. Zur Verschaltung von Informationen durch das Netzwerk der *Lehrlinge*, vgl., wenn auch nur sehr andeutungsweise, Kittler 1986, 483f. Auf die dezentrale und nicht-hierarchische Struktur des Textes weisen auch Neubauer 1971, 114, und Petersdorff, 352f., hin.

¹⁰⁴ Benjamin: Die Lehre vom Ähnlichen, GS II.1, 207.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Petersdorff 1996. Dieser entwickelt auf der Basis eines Arguments Ingrid Kreuzers (1979), das besagt, dass in den *Lehrlingen* das auditive Moment besonders markant eingesetzt sei, eine Theorie der Dialogizität und polyphonen Strukturierung des Textes. In eine ähnliche Richtung gehen die Argumentationen von Saul 1997, 326ff., und Leusing 1993, 81-95 u.ö.

¹⁰⁶ Vgl. hierzu Kallir 2002, 6.

Prämissen (wie oben ausgeführt) das gesprochene Wort die höchste Wirkmächtigkeit unter den künstlichen Signaturen besitzt.

Künstliche Signaturen funktionieren wie natürliche, nur auf höherem Niveau. So wie jede Pflanze oder jedes Tier ein Teil des Naturorganismus ist, so ist auch jeder Gesprächsbeitrag ein Teil des organischen Ganzen der Wissensrealisierung (des Gesprächs und natürlich auch des Roman-Fragments). Und so wie jede Pflanze oder jedes Tier eine bestimmte hieroglyphische Form oder Signatur hat, deren Kraft durch die Lektüre und Vernetzung mobilisiert wird, so haben auch die vorgetragenen Gedanken eine bestimmte formale und dynamische Anordnung – eben als gesprochene Gedankenfiguren. Diese Hieroglyphen des Wissens zu einer synästhetisch arbeitenden Schrift zweiter Potenz zusammenzulegen, also nicht-lineare Bezüge zwischen den einzelnen argumentativen Figurationen herzustellen – das macht schließlich die Lektüre des Roman-Fragments aus.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Alaida: Alte und neue Voraussetzungen der Hieroglyphen-Faszination. In: Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie. Hg. von Alaida und Jan Assmann. München 2003. S. 261-280.
- Assmann, Jan : Hieroglyphen als mnemotechnisches System. In: Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne. Hg. von Jörg Jochen Berns, Wolfgang Neuber. Wien et al. 2000. S. 711-724.
- Bacon, Francis : Neues Organon. Lateinisch-deutsch. Hg. von Wolfgang Krohn. 2 Bde. Hamburg 1990.
- Bacon, Francis: The Works. Hg. von James Spedding et al. 14 Bde. Stuttgart-Bad Cannstadt 1963 (= ND der Ausgabe London 1857-1874).
- Bark, Irene: „Steine in Potenzen.“ Konstruktive Rezeption der Mineralogie bei Novalis, Tübingen 1999.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1999.
- Bergengruen, Maximilian: „Anliegen unserer Leiber.“ Friedrich Heinrich Jacobi und der performative Widerspruch. In: Athenäum 11 (2001). S. 37-54.
- Bergengruen, Maximilian: Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie. Hamburg 2003.
- Bergengruen, Maximilian: Magischer Organismus. Ritters und Novalis' „Kunst, die Natur zu modifizieren“. In: Ästhetische Erfindung der Moderne? Perspektiven und Modelle 1750-1850. Hg. von Britta Hermann, Barbara Thums. Würzburg 2003. S. 39-54.
- Bergengruen, Maximilian: Expansion in die Natur. Zum Verhältnis von ars und natura bei Paracelsus und im paracelsischen Diskurs.“ Erscheint in:

- Expansionen in der Frühen Neuzeit. Hg. von Johannes Süßmann et al. Frankfurt a. M. 2004.
- Bergengruen, Maximilian: Das Unsichtbare in der Schrift. Magische Texttheorie im Paracelsus-Diskurs der Frühen Neuzeit. Erscheint in: Schleier. Hg. von Johannes Endres et al. Würzburg 2004.
- Bergengruen, Maximilian: Verborgene Kräfte und die Macht des Gestirns. Zur Verschiebung alchemischer und astrologischer Gedankenfiguren im 16. und frühen 17. Jahrhundert und zur poetologischen Aneignung bei Philipp von Zesen. Erscheint in: Stoffe. Zur Geschichte und Theorie der Materialität. Hg. von Ursula Naumann et al. München 2005.
- Blumenbach, Johann Friedrich: Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte. Göttingen 1781.
- Böhme, Jacob: De Signatura Rerum. In: Ders.: Werke. Hg. von Ferdinand van Ingen. Frankfurt a. M. 1997.
- Brecht, Martin: Der Psalmenkommentar des Paracelsus und die Reformation. In: Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung. Hg. von Peter Dilg und Hartmut Rudolph. Stuttgart 1995. S. 71-88.
- Burckhardt, Martin: Unter Strom. Der Autor und die elektromagnetische Schrift. In: Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Hg. von Sibylle Krämer. Frankfurt a. M. 1998. S. 27-54.
- Burckhardt, Martin: Vom Geist der Maschine. Eine Geschichte der kulturellen Umbrüche. Frankfurt a. M. 1999.
- Croll, Oswald: Basilica chymica. Oder Alchymistisch königlich Kleynod [...]. Frankfurt a. M. 1623.
- Daiber, Jürgen: Experimentaphysik des Geistes. Novalis und das romantische Experiment. Göttingen 2001.
- Derrida, Jacques: Scribble. In: William Warburton (1980): Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter. Übers. von Johann C. Schmidt, mit einem Text von Jacques Derrida („Scribble“). Hg. von Peter Krumme. Frankfurt a. M. et al. (= ND der Ausgabe 1751-1753).
- Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962ff.
- Fichte, Johann Gottlieb: Werke. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971 (= ND der Ausgabe Berlin 1843f. und 1845f.).
- Ficino, Marsilio: Three Books on life. Übers. und hg. von Carol V. Kaske und John R. Clark. Binghamton, New York 1989.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt a. M. 1991.
- Frank, Manfred: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a. M. 1997.
- Gaier, Ulrich: Krumme Regel. Novalis' „Konstruktionslehre des schaffenden Geistes“ und ihre Tradition. Tübingen 1970.
- Gaier, Ulrich: Poesie als Metatheorie. Zeichenbegriffe des frühen Herder. In: Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hg. von Gerhard Sauder. Hamburg 1987. S. 202-224.

- Gaier, Ulrich: Naturzeichen. Von Paracelsus bis Novalis. In: Die Unvermeidlichkeit der Bilder. Hg. von Gerhard v. Graevenitz. Tübingen 2001. S. 117-132.
- Gilly, Carlos: Theophrastia Sancta. Der Paracelsianismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen. In: Analecta Paracelsia. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit. Hg. von Joachim Telle. Stuttgart 1994. S. 425-488.
- Goldammer, Kurt: Bemerkungen zur Struktur des Kosmos und der Materie bei Paracelsus. In: Medizingeschichte in unserer Zeit. Festschrift für Edith Heischekl-Artelt und Walter Artelt. Hg. von Hans-Heinz Eulner et al. Stuttgart 1971. S. 121-144.
- Hamann, Johann Georg: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. von Josef Nadler. Wien 1949-1957.
- Hannaway, Owen: The Chemists & the Word. The Didactic Origins of Chemistry, Baltimore. London 1975.
- Herder, Johann Gottfried: Werke in zehn Bänden. Hg. von Martin Bollacher et al. Frankfurt a. M. 1985ff.
- Hunfeld, Barbara: Zur „Hieroglyphe“ der Kunst um 1800. Überlegungen zu einer Metapher bei Diderot, Goethe, Schubert und Schlegel. In: Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie. Hg. von Alaida und Jan Assmann. München 2003. S. 281-296.
- Kallir, Alfred: Sign and Design. Die psychogenetischen Quellen des Alphabets. Übers. von Richard Hölzel und Thomas Dietrich. Berlin 2002.
- Keiner, Astrid: Die Hieroglyphe. Ein Beispiel romantischen Fremdverstehens. In: Fremde und Fremdes in der Literatur. Hg. von Joanna Jablkowska und Erwin Leibfried. Frankfurt a. M. 1996. S. 78-90.
- Keiner, Astrid: Hieroglyphenromantik. Zur Genese und Destruktion eines Bilderschriftmodells und zu seiner Überforderung in Friedrich Schlegels Spätphilosophie. Würzburg 2003.
- Kittler, Friedrich: „Heinrich von Ofterdingen“ als Nachrichtenfluß. In: Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs. Hg. von Gerhard Schulz. Darmstadt 1986. S. 480-508.
- Klein, Wolf Peter: Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins. Berlin 1992.
- Körner, Hans: Die Sprachen der Künste. Die Hieroglyphe als Denkmodell in den kunsttheoretischen Schriften Diderots. In: Text und Bild. Bild und Text. Hg. von Wolfgang Harms. Stuttgart 1990. S. 368-384.
- Kreuzers, Ingrid: Novalis „Die Lehrlinge zu Sais“. Fragen zur Struktur, Gattung und immanenten Ästhetik. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 23 (1979). S. 276-303.
- Kühlmann, Wilhelm: Oswald Crollius und seine Signaturenlehre. In: Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance. Hg. von August Buck. Wiesbaden 1992. S. 103-123.
- Leusing, Reinhard: Die Stimme als Erkenntnisform. Zu Novalis' Roman „Die Lehrlinge zu Sais“. Stuttgart 1993.

- Liedtke, Ralf: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation. Paderborn 2003.
- Mähli, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen. Heidelberg 1965.
- Mahoney, Dennis F.: Die Poetisierung der Natur bei Novalis. Beweggründe. Gestaltung. Folgen. Bonn 1980.
- von Nettesheim, Agrippa: Die magischen Werke. Ohne Angabe des Übersetzers. Wiesbaden ⁴1997 (= ND der Ausgabe Stuttgart 1855).
- Neubauer, John: Bifocal Vision. Novalis' Philosophy of Nature and Disease. Chapel Hill 1971.
- Novalis: Schriften (Historisch-Kritische Ausgabe). Hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel. Stuttgart ²1960ff.
- Ohly, Friedrich: Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit. Stuttgart, Leipzig 1999.
- Pagel, Walter: Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis. Wiesbaden 1962.
- Pagel, Walter: Paracelsus als Naturmystiker. In: Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Hg. von Antoine Faivre und Rolf Christian Zimmermann. Berlin 1979. S. 52-104.
- Pagel, Walter: Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance. Basel et al. ²1982.
- Paracelsus: Sämtliche Werke. Hg. von Karl Sudhoff et al. München et al. 1929ff.
- von Petersdorff, Dirk: Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller. Tübingen 1996.
- Pfaff, Peter: Naturpoesie. Zu den „Lehrlingen zu Sais“ des Novalis. In: Was aber bleibt, stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethe-Zeit. Hg. von Gerhard Vom Hofe et al. München 1986. S. 89-104.
- Pico della Mirandola, Giovanni: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Lateinisch-deutsch. Übers. und Hg. von Gerd von der Gönna. Stuttgart 1997.
- della Porta, Johann Baptist: Natürliche Magia. Das ist Ein ausführlicher vnd grundtlicher Bericht / von den Wunderwercken Natürlicher Dinge / in vier bücher abgetheilet. Magdeburg 1612.
- Roder, Florian: Menschwerdung des Menschen. Der magische Idealismus im Werk des Novalis. Stuttgart 1997.
- Rudolph, Hartmut: Paracelsus' Laientheologie in traditionsgeschichtlicher Sicht und in ihrer Zuordnung zu Reformation und katholischer Reform. In: Resultate und Desiderate der Paracelsus-Forschung. Hg. von dems. und Peter Dilg. Stuttgart 1993. S. 79-98.
- Saul, Nicholas: Experimentelle Selbsterfahrung und Selbstdestruktion: Anatomie des Ichs in der literarischen Moderne. In: Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik. Hg. von Silvio Vietta und Dirk Kemper. München 1998.

- Schipperges, Heinrich : Magia et Scientia bei Paracelsus. In: Sudhoffs Archiv 60 (1976). S. 76-92.
- Schlegel, Friedrich: Kritische Ausgabe. Hg. von Ernst Behler et al. Paderborn et al. 1959ff.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt a. M. 1998.
- Striedter, Jurij: Die Komposition der „Lehrlinge zu Sais“. In: Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs. Hg. von Gerhard Schulz. Darmstadt ²1986. S. 259-282.
- Summerer, Stefan: Wirkliche Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichte-rezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs. Bonn 1974.
- Wachter, Johann Georg: Naturae et scripturae Concordia. Leipzig et al. 1752.
- Warburton, William: Versuch über die Hieroglyphen der Ägypter. Übers. von Johann C. Schmidt, mit einem Text von Jacques Derrida („Scribble“). Hg. von Peter Krumme. Frankfurt a. M. et al. 1980 (= ND der Ausgabe 1751-1753).
- Wolff, Caspar Friedrich: Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen. Berlin ²1764.