

Sigrid G. Köhler, Tübingen

Erschienen in: Franz M. Eybl, Daniel Fulda, Johannes Süßmann (Hg.), *Bündnisse. Politische und intellektuelle Allianzen im Jahrhundert der der Aufklärung*, Wien u.a.: Böhlau 2019, 69-85.

***Sinn für Bund.* Novalis‘ romantische Theorie des Vertrags**

Zerstäubt wird dann der papierne Kitt sein, der jetzt die Menschen zusammengekleistert, und der Geist wird die Gespenster, die statt seiner in Buchstaben erschienen und von Federn und Pressen zerstückelt ausgingen, verscheuchen, und alle Menschen wie ein paar Liebende zusammenschmelzen.¹

Mit dieser eschatologischen Vision gibt Novalis in seinem frühromantischen Fragmentzyklus *Glauben und Liebe oder Der König und die Königin* (1798) indirekt Antwort auf die Frage, was denn die Menschen in einem Staat zusammenhält. Auf keinen Fall sind es Papier und Buchstaben, dies macht das Zitat nur allzu deutlich. Der Gegenüberstellung von totem Buchstaben und lebendigem Geist geht bekanntermaßen auf eine Formulierung des Apostel Paulus im zweiten Brief an die Korinther zurück, mit der er den Unterschied zwischen dem Neuen und dem Alten Bund Gottes mit den Menschen zu erläutern sucht, schließlich soll der Neue Bund im Gegensatz zum Alten nicht mehr einer der Gesetzestafeln, sondern einer des Geistes sein soll. Die Rede vom Buchstaben, der den Geist tötet, ist kulturhistorisch, ganz prominent etwa bei Herder, zu einem medienkritisch akzentuierten Topos geworden,² auf den auch die Autoren der Romantik vielfach zurückgreifen und so auch Novalis. In *Glauben und Liebe* transferiert er ihn in einen staatsphilosophischen Kontext, denn metonymisch gelesen verweisen die von ihm angeführten Medien Papier, Buchstabe und Druckerpresse, das zeigt der weitere Kontext des Fragmentzyklus³, auf die Generierung von Verfassungs- und Gesetzestexte. In solche medialen Formen wird der Geist im Zuge der Kodifikationsprojekte um 1800 gegossen, um die zeitgenössischen Vorstellungen von einer sinnvollen und vernünftigen Gesellschaftsordnung in positives Recht zu übersetzen. Novalis hält dem in *Glauben und Liebe* jedoch den Geist der Liebe entgegen: Die [70] Basis des Staats ist nicht seine Rechtsordnung, sondern das Gefühl. Der Staat muss Novalis‘ suggestiver Bildersprache zufolge zudem ‚schön‘ und ‚poetisch‘ sein. Im Fluchtpunkt entsteht so, wie im Folgenden am Beispiel von *Glauben und Liebe*, aber auch mit Bezug auf wichtige Fragmente aus dem

¹ Novalis: *Glauben und Liebe und Politische Aphorismen*, in: Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs: Schriften, Bd. 2: Das philosophisch-theoretische Werk, hg. v. Hans Joachim Mähl, Darmstadt 1999, S. 287–309, hier S. 293, Nr. 16 [zukünftig als GL bzw. PA unter Angabe der Fragmentnummer zitiert].

² Vgl. z.B. Johann Gottfried Herder: *Siebendes Fragment. Schrift und Buchdruckerei* [d.i. der 95. Brief der Achten Sammlung], in: Johann Gottfried Herder Werke, Bd. 7: Briefe zur Beförderung der Humanität, hg. von Hans Dietrich Irmscher, Frankfurt 1991, S. 525-530, hier S. 529.

Allgemeinen Brouillon gezeigt werden soll, die Vision eines ästhetischen Staats, der auf einen ‚neuen‘ Bund der Menschen gründet. Bei genauerem Hinsehen erweist sich die Romantik demnach mit Novalis‘ ‚neuem Bund‘ entgegen der geläufiger romantischen Kritik an Recht und Vertrag als gar nicht so bundkritisch, der neue Bund jedoch auch als gar nicht so neu, sondern als tief in kulturgeschichtlich wirkmächtigen Vertragskonzepten verankert. Das, was Novalis‘ Bund auszeichnet, ist nämlich seine ‚Elastizität‘: Er kann die Zentripetalkräfte der Vergesellschaftung mit den Zentrifugalkräften des individuellen Strebens nach Autonomie und Freiheit verbinden, indem er zentrale Elementes des modernen Vertrags, die kulturhistorische Semantik des Bundes, die anthropologisch bedingte Relevanz des Gefühls und ästhetische Formgebung ineinander verschränkt. Man könnte auch mit Blick auf die sich in der Soziologie später etablierende Differenzierung zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung sagen, Novalis‘ Bund erlaubt es, Kontraktualismus und Vergemeinschaftung in einem romantischen Übersetzungsprozess zusammenzubringen.

Die ersten beiden Teile des Fragmentzyklus sind anlässlich der Inthronisierung Friedrich Wilhelm III. als Fortsetzung in den neu begründeten *Jahrbüchern der Preußischen Monarchie unter der Regierung Friedrich Wilhelms des Dritten* erschienen und lassen sich daher als Reaktion auf die zeitgenössische politische Situation lesen. *Glauben und Liebe* hat Novalis zuweilen das Label eines Konservativen eingetragen, der Zyklus ist aber auch schon von den Zeitgenossen mit sehr divergierenden, vom Herrscherlob bis zur Monarchiekritik reichenden Lesarten aufgenommen worden. Dabei ist *Glauben und Liebe* kein politischer Text im engeren Sinn. Er beschreibt keine konkrete, historische Staatskonstellation, noch entwirft er ein realisierbares Staatsprojekt. Als politisch kann man ihn aber insofern bezeichnen, als er die Grundbedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens reflektiert und daraus die frühromantische Vision einer spezifischen staatlichen Organisation ableitet.

Novalis‘ Entwurf weist zunächst alle Ingredienzien auf, deren ein romantischer Staat bedarf. Vor allem aber schließt er – auf den ersten Blick zumindest – alles aus, was mit einem ästhetischen Staat inkompatibel zu sein scheint. Dazu gehören gemeinhin das Recht und die seit dem 17. Jahrhundert so wirkmächtige naturrechtliche Metapher des Gesellschaftsvertrags. Romantische Staatsentwürfe werden in der Regel organisistisch gedacht. Sie können auf diese Weise der zeitgenössisch so wichtigen Vorstellungen von der Geschichtlichkeit allen Seins Rechnung tragen und [71] zugleich den Staat im Anschluss an zeitgenössische Körperkonzepte als durch Kommunikation und Austausch bestimmt denken. Schließlich hält ein physiologisch basiertes Organismusmodell den Staat für die sinnliche Wahrnehmung und

das Gefühl offen.³ Eine solche Komplexität des Staates lässt sich über ein aus der Vernunft abgeleitetes Recht nicht denken. Ein entsprechendes Unbehagen hinsichtlich des Rechts ist denn auch vielfach von romantischen Autoren geäußert worden. In Novalis' Schriften findet es sich in Formulierungen wie, dass der „*rechtliche Zustand* [...] ein *moralischer* werden“⁴ soll oder dass in einem vollkommenen Staat „ausdrückliche Gesetze überflüssig“ (AB 250) sind. Damit lassen sich das Recht und der Vertrag aber keineswegs aus der Romantik verabschiedet. Markus Schwing hat in seinem Beitrag zur romantischen Konzeption von Politik und Gesellschaft gegen die geläufige Dichotomie von Recht und Romantik schon darauf aufmerksam gemacht, dass trotz aller Verabschiedung des Naturrechts gerade bei den Autoren der Frühromantik das naturrechtliche Vertragsdenken überaus präsent ist.⁵ Und auch in der Novalis-Forschung sind dessen Bezüge zum Recht längst zum Thema geworden.⁶ Vielleicht geht es in romantischen Texten aber auch gar nicht um eine Verabschiedung oder Relativierung des Rechts, sondern um eine Neuperspektivierung und -kodierung, die zugleich den geläufigen Blick auf Naturrecht und Kontraktualismus korrigiert. Die Annahme, die naturrechtlichen Kontraktualismustheorien versuchten eine Staatsbegründung allein aus dem Recht zu leisten, impliziert ohnehin schon eine einseitige Sichtweise auf den Gesellschaftsvertrag. Die Figur des Vertrags fungiert in den modernen Kontraktualismustheorien schließlich nicht als Ursprungsfigur, sondern als Argument, um eine spezifische Staats- und Herrschaftsform zu legitimieren.⁷ Der Status und die Funktion des Rechts werden dabei sehr genau reflektiert. So resümiert Hobbes beispielsweise im Schlusskapitel des *Leviathan*, dass es ihm um *Rechtsfragen* gehe; Rousseau wiederum formuliert seine Problemstellung in *Du contrat social* als eine Suche nach der richtigen ‚Form‘⁸. Auch die Argumentationsweise beider [72] Autoren zeigt, dass es für die Stabilität des Staates weit mehr als nur des Rechts bedarf. Neben einer sanktionierenden Staatsgewalt setzt Hobbes etwa auch auf die Religion, Rousseau auf eine staatsbürgerliche Erziehung, welche den Menschen eine Liebe zum Gesetz ins Herz pflanze.⁹ – Es ist also ein

³ Vgl. einschlägig z.B. Ethel Matala de Mazza: *Der verfasste Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg i.Br. 1999.

⁴ Novalis: *Das allgemeine Brouillon*, in: Novalis. Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 471–720, hier S. 487, Nr. 79 [zukünftig als AB und unter Angabe des Eintrags zitiert].

⁵ Vgl. Markus Schwing: *Romantische Theorie der Gesellschaft*, in: Helmut Schanze (Hg.): *Romantik-Handbuch*, Tübingen 1994, S. 508–540, hier S. 517.

⁶ Vgl. z.B. Klaus Peter: *Stadien der Aufklärung*, Wiesbaden 1980 oder Hans Wolfgang Kuhn: *Der Apokalyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis*, Freiburg 1961.

⁷ Vgl. Wolfgang Kersting: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994, S. 15.

⁸ Vgl. Jean Jacques Rousseau: *Du contrat social*, in: *Oeuvres completes*, Bd. 3: *Du contrat social, écrits politiques*, Paris 1964, S. 347–470, hier S. 360.

⁹ Vgl. dazu den ausführlichen dritten Teil zum ‚christlichen Staat‘ in Thomas Hobbes: *Leviathan*, in: *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Bd. 5, Oxford 2012 und Jean-Jacques Rousseau: *Sur*

differenzierterer Blick auf das Recht und den Vertrag gefragt. Mit Bezug auf Novalis ließe sich dies noch präzisieren. Statt um Ausschluss geht es, so die These, dezidiert um den Einschluss des Rechts.

Totalität als Projekt – Das allgemeine Brouillon und der ‚Sinn für Bund‘

Mehrfach formuliert Novalis wie im Übrigen eine ganze Reihe anderer zeitgenössischer Autoren auch das Projekt, eine ‚Totalität‘ (wieder) zu entwerfen, ein Projekt, das als Reaktion auf die sich historisch vollziehende funktionale Ausdifferenzierung zu verstehen ist und mit dem sich vor allem seine Fragmentsammlung *Das allgemeine Brouillon* befasst. Letzterer ist auch das titelgebende Zitat ‚Sinn für Bund‘ entnommen. Im Mittelpunkt der Suche nach ‚Totalität‘ steht bei Novalis der Versuch, die unterschiedlichen Gesellschafts- und Wissensbereiche durch Übersetzung und Vermittlung wieder in Beziehung zu setzen. Wenn Novalis das Recht in sein romantisches Denklaboratorium mit hineinnimmt, so kann es nicht mehr einseitig als rationales Prinzip gedacht werden. Es muss vielmehr mit Ästhetik, Geschichtlichkeit, Subjektformation, gesellschaftlicher Kommunikation etc. kompatibel sein können. *Das allgemeine Brouillon* (1798/99) gilt als Novalis‘ Beitrag zur romantischen Enzyklopädie und wird von ihm selbst als eine Art Vorstudie für ein geplantes ‚Buch‘ dargestellt. Anvisiert wird eine „Totalwissenschaft“ (AB 199), in deren Fokus nicht die Zusammenstellung von Wissen, sondern die Wissensgenerierung steht, genauer gesagt die ‚Verfahren‘ der Wissensgenerierung und der Versuch, diese methodisch zu beschreiben. Je nach Perspektive nennt Novalis seine Verfahren Analogie, Symbolisierung, Gleichnis, Analytik (Scheidungslehre), Synthetik (Verbindungslehre) oder Kombinatorik.¹⁰ Effekt dieser Verfahren [73] ist die Rekontextualisierung von Begriffen und Konzepten durch Übersetzung, Perspektivierung und Potenzierung.

Gemäß Novalis‘ *Allgemeinem Brouillon* ist die Politik zweifelsohne Teil dieses Projekts. Zwei zentrale Gedanken lassen sich aus den Einträgen zur Politik herauskristallisieren: Erstens die Frage nach der Einteilung bzw. Verbindung der Menschen in einem Staat und die zweitens Frage, was einen vollkommenen Staat auszeichnet. Die Beantwortung der ersten wäre für Novalis die „Auflösung des hauptpolitischen Problems“ (AB 262). Mit den Einteilungen sind, das zeigt der vorausgehende Eintrag, die „nach der relativen Einsicht und

l'économie politique, in: *Oeuvres completes*, Bd. 3 (wie Anm. 7), S. 238–278, hier S. 252. Den Hinweis auf Rousseau verdanke ich Florian Schmidt.

¹⁰ Vgl. etwa die Einträge Nr. 49, 196, 458, 526 in Novalis‘ *Das allgemeinen Brouillon*. Vgl. dazu Winfried Menninghaus: Vom enzyklopädischen Prinzip romantischer Poesie, in: Waltraud Wiethölter/Frauke Berndt/Stephan Kammer (Hg.): *Vom Weltbuch bis zum World Wide Web - Enzyklopädische Literaturen*, Heidelberg 2005, S. 149–163.

Kenntniß der menschlichen Natur“ (AB 261) gemachten Einteilung wie etwa die des Ständestaats gemeint.¹¹ Dieser – aus Novalis‘ Sicht – problematischen Aufteilung wird die „Verbindung der entgegengesetzten politischen Elemente“ (AB 262) als positives Projekt gegenübergestellt. Der wiederkehrende Bezug auf den Republikanismus als politische Form firmiert nicht explizit als Lösung, doch in der Bestimmung, die Novalis ihm gibt, lässt er sich durchaus als Antwortteil lesen. Der Republikanismus ist für ihn nämlich mit einem chemischen Verfahren vergleichbar, das „höhere republicanische Körper hervor[bringt]“, indem es „Stoffe [verbindet], ohne ihre Individualität zu vernichten“ (AB 50). Mit Blick auf die Politik im engeren Sinne schreibt Novalis: „*Freyheit* und *Gleichheit* verbunden ist der höchste Character der Republik, oder der ächten Harmonie“ (AB 249). Republikanismus wäre demnach der Garant für die Wahrung von ‚Individualität‘ und ‚Mannigfaltigkeit‘ auf der einen Seite und ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ auf der anderen. Die Lösung des ‚hauptpolitischen Problems‘, nämlich der von Menschen gemachten Einteilungen, läge demnach in der Nicht-Setzung von Grenzen, in der Verweigerung der Aufteilung, wie man mit Rancière formulieren könnte, und stattdessen in der Etablierung von Relationen und Verbindungen. Konsequenterweise bezeichnet Novalis die „Lehre vom Mittler“ denn auch als ein Desiderat der Politik. ‚Monarch‘, ‚Regierungsbeamte‘, im Grunde jeder ‚Staatsbürger‘ sollte „Staatsrepräsentant – Staatsmittler“ (AB 398) sein.

In diesen Überlegungen zur Politik ist die Antwort auf die zweite Frage, die nach dem vollkommenen Staat, schon impliziert, denn Novalis‘ Ausführungen zum Republikanismus zeigen, dass der vollkommene Staat vor allem über eine bestimmte Organisationsform verfügen soll. Nimmt man dies als normative Vorgaben ernst, so geht es im vollkommenen Staat [74] nicht um die Explizierung einzelner Normen in Form von Gesetzen, sondern um eine Norm spendende Form oder ein Verfahren, das dies leisten kann. Aus der Perspektive des Rechts liegt es nahe, dazu auf den Vertrag respektive den Bund zu rekurrieren, denn dieser kann unter der Wahrung von Freiheit und Autonomie ‚Differenz indifferent‘¹² werden lassen und zugleich eine Verfassungsstruktur stiften.¹³ Im Fragment einundsechzig des *Allgemeinen Brouillon* findet sich unter dem Stichwort ‚Theosophie‘ denn auch die Formulierung vom ‚Sinn für Bund‘:

Theosophie. [...] Je moralischer [...] – desto *verbündeter* mit Gott. Nur durch den Moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich – der moralische Sinn ist der Sinn für *Daseyn*, ohne *äußere*

¹¹ Zu Novalis‘ Kritik an den Landesständen vgl. Kuhn: Apokalyptiker und die Politik (wie Anm. 5), S. 170–178 oder auch Peter: Stadien der Aufklärung (wie Anm. 5), S. 136f.

¹² Vgl. Niklas Luhmann: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1995, S. 459. Luhmann bezieht sich mit dieser Formulierung freilich auf die Autonomie der Systeme. Vor dem Hintergrund des modernen Vertragsbegriffs lässt sie sich aber auch subjektphilosophisch umdeuten.

¹³ Vgl. Carl Schmitt: Verfassungslehre, Berlin 1957 [1928], S. 368.

Affection – der Sinn für *Bund* – der Sinn für das Höchste – der Sinn für Harmonie – der Sinn für freygewähltes, und erfundenes und dennoch gemeinschaftliches Leben [...]. (AB 61)

Unter dem Vorzeichen der Theosophie scheint es hier zunächst um einen Bund mit Gott zu gehen, d.h. um eine Verbindung zu Gott, für die der biblische Bund, d.h. der Bund Gottes mit den Menschen Modell steht. Wenn der Bund aber in der Moralität des Menschen vernehmbar wird, genauer gesagt im moralischen Sinn, dann verkehren sich die Relationen und der Bund erhält eine subjektphilosophische Deutung. Der biblische Bund nimmt seinen Anfang ja in Gott. Die Übersetzung des hebräischen ‚b^êrît‘ bzw. des griechischen ‚diathēkē‘ mit ‚Bund‘ kann vor dem Hintergrund des modernen Vertragskonzepts als ein auf übereinstimmenden Willensmanifestationen gründendes zweiseitiges Rechtsgeschäft missverständlich sein, denn der göttliche Bund beschreibt keinen solchen zweiseitigen Vertrag. Er ist vielmehr ein Gebot oder eine Verheißung Gottes.¹⁴

Grundlegend für Novalis‘ subjektphilosophische Wendung ist die Rede vom ‚Sinn‘. Diese bezieht sich nicht auf einen äußeren Sinn, etwa den Seh- oder Hörsinn, sondern auf das Gefühl als inneren Sinn, der seit der Moral-Sense-Debatte als eigenes und für die Subjektformation grundlegendes Vermögen profiliert worden ist. Der innere Sinn beschreibt ein intuitives Vermögen, innere Gemütszustände und -bewegungen wahrzunehmen und zu ordnen. Insofern er als ein ‚moralischer Sinn‘ konzeptualisiert wird, formuliert er zugleich eine anthropologische Voraussetzung für das gesellschaftliche Zusammenleben, denn die das Zusammenleben leitende [75] Normgenerierung wird dann nicht mehr einer transzendenten Instanz zugeschrieben, sondern im Menschen selbst verortet.¹⁵ Diese Perspektivverschiebung vom Gebot Gottes zum moralischen Sinn und dann zum gesellschaftlichen Leben vollzieht Novalis‘ Fragment in seiner elliptischen Reihung, wenn dem ‚Sinn für das Höchste‘ der ‚Sinn für Harmonie‘ und schließlich der ‚Sinn für freygewähltes, und erfundenes und dennoch gemeinschaftliches Leben‘ folgt.

Kultur- und philosophiegeschichtlich betrachtet steht für den Akt einer freiwilligen und gemeinschaftlichen Gesellschaftsbegründung die Metapher des Gesellschaftsvertrags. Um einen solchen Vertragsschluss kann es hier aber nicht gehen, wenn der Gesellschaftsvertrag als rationale Begründungsfigur und als Akt einer menschlichen Einrichtung in Abgrenzung zur göttlichen Ordnung verstanden wird. Dieser naturrechtlichen Vertragskonzeption steht der

¹⁴ Vgl. Ernst Kutsch: Bund, in: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd.7, Berlin/New York 1981, S. 397–410.

¹⁵ Vgl. exemplarisch Angelica Baum: Selbstgefühl und reflektierte Neigung. Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001. Zu Novalis‘ Reflexion des Gefühls als Subjektvermögen vgl. z.B. Novalis: Philosophische Studien 1795/96 (Fichte-Studien), in: Novalis. Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 8–209, hier S. 73f, Nr. 211–213 oder S. 133f, Nr. 325, Nr. 328f [zukünftig als FS unter Angabe des Eintrags zitiert].

Bezug auf den ‚Sinn‘ wie auch die in der Formulierung ‚Sinn für Bund‘ kulminierende Übersetzung der göttlichen Ordnung in eine menschliche entgegen. Es ist aber auch schon angedeutet worden, dass Kontraktualismustheorien sich nicht auf einen Nenner und schon gar nicht auf den einer umfassenden, rationalen und areligiösen Gesellschafts- und Staatbegründung bringen lassen. Bedeutsam nicht zuletzt für die Debatte um das Widerstandsrecht im 18. Jahrhundert sind die Schriften der Monarchomachen im 16. und 17. Jahrhundert, denen eine föderaltheologische Deutung des Staates zugrunde liegt. Die Föderaltheologie bezeichnet eine theologische Strömung des Protestantismus, die im Zuge der Reformation entsteht. Ihre Programmatik kreist um den Bundbegriff und mit ihm um eine spezifische Bibelauslegung, welche die Bundschlüsse im Alten und Neuen Testament aufeinander bezieht, um das göttliche Handeln als eine Einheit zu erfassen.¹⁶ Die heilsgeschichtliche Dimension der Föderaltheologie erhält eine sozialrevolutionäre Umdeutung, wenn der biblische Bund wie etwa bei Calvin rechtlich im Sinne eines zweiseitigen Vertrags ausgelegt und auf die politische Sphäre projiziert wird.¹⁷ Dies führt zu einer Art ‚christlichem Gesellschaftsvertrag‘¹⁸, in [76] dessen Fokus aber nicht so sehr eine moderne Freiheitsemphase steht, sondern die auf wechselseitige Bindung von Herrscher und Untertanen gründende Staatskonstruktion. Vor diesem Hintergrund liest sich Novalis‘ ‚Sinn für Bund‘ als Fortsetzung der kulturhistorisch wirkmächtigen theologischen und dann politischen Umdeutung des Bundbegriffes. Die Bedeutungsverschiebung vom Bund als Gebot Gottes zum Bund als zweiseitigem Vertrag findet in Novalis‘ ‚Sinn für Bund‘ jedoch eine spezifisch moderne Radikalisierung, der letztlich die Ineinssetzung von menschlicher und göttlicher Ordnung entgegensteht. Denn: Eine freie Handlung ist bei Novalis immer (das zeigen seine *Fichte-Studien*) als eine Art Fichte’sche Tathandlung zu lesen, d.h. als eine unbedingte Handlung ohne Voraussetzung: „Freyheit ist das Vermögen einen Bewegungsgrund zu machen“ (AB 713). Etwas später heißt es sogar: „Jeder Anfang ist ein Actus der Freyheit“ (AB 717). Die Setzung eines Anfangs ist zwar zugleich immer schon Fiktion (AB, Nr. 717) und die Annahme eines Anfangs eine ‚regulative Idee‘ (FS 472), welche den Übersetzungsprozess gewissermaßen aussetzt. Aber die Attributierung ‚frei‘ legt dennoch ganz dezidiert eine moderne subjektphilosophische Perspektive nahe, der zufolge der Mensch als autonom handelnd begriffen werden muss. Diese steht dem Handeln aus dem

¹⁶ Vgl. J.F. Gerhard Goeters: Föderaltheologie, in: Balz u.a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 11 (wie Anm. 13), S. 246–252.

¹⁷ Vgl. Gerhard Oestreich: Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag [1958], in: ders.: Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969, S. 157–178, hier S. 164f.

¹⁸ Vgl. Reinhart Koselleck: Bund. Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat, in: Otto Brunner/Werner Conze/ders. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 1, Bielefeld 2004, S. 582–671, hier S. 603.

Gefühl bei Novalis aber nicht entgegen, denn in Fortführung der Fichte'schen Bewusstseinsphilosophie nimmt Novalis ein grundlegendes Wechselverhältnis von Gefühl und Reflexion an, in dem das Gefühl den nicht-thetischen Grund der Anschauung und Reflexion bildet. Das Gefühl stellt eine intuitive Vertrautheit mit sich selbst dar, wie Manfred Frank formuliert hat.¹⁹

Wird dieses Selbstgefühl auf eine Gemeinschaft und die sie regelnden Bindungen hin entworfen, so führt dies zur Formulierung von Gesetzen, die aus dem Gefühl bzw. aus der Beobachtung des Gefühls abgeleitet werden und deshalb gerade nicht der Freiheit widersprechen.

Wenn ich ein Mensch bin, [...] woher nehme ich meine Gesetze? [...] Jedes wahre Gesetz ist mein Gesetz – sagen und aufstellen mag es, wer es will. Dieses Sagen und Aufstellen aber, oder die Beobachtung des ursprünglichen Gefühls und ihre Darstellung muß doch nicht so leicht sein, - sonst würden wir ja keiner besondern geschriebenen Gesetze bedürfen. (PL 65)

Diskursgeschichtlich betrachtet führt auch Novalis' Annahme eines Gefühls für das Recht wieder zurück zur Moral-Sense-Philosophie, gibt es doch auch dort Versuche, ein normatives Fühlen zu konzeptualisieren, welches über das moralische hinausweist. In Texten von David Hume [77] etwa ist ganz explizit von einem Sinn für das Recht (sense of justice and injustice) zu lesen, der nicht so sehr als ein natürlicher ‚Gerechtigkeitssinn‘ konzipiert, sondern explizit als ein Sinn für die künstliche, von Menschen gemachte normative Ordnung gedacht wird.²⁰ In der Wendung vom ‚Sinn für Bund‘ wird dieses Gefühl für das Recht bei Novalis nun aber noch einmal entscheidend präzisiert. Der Fokus wird auf ein ganz spezifisches Rechtsinstitut verengt, nämlich auf ein Rechtsinstitut, das diesem Selbstgefühl Ausdruck gibt und für dieses Selbstgefühl eine Form bereitstellt, die zugleich Individualität und Mannigfaltigkeit unter Freien und Gleichen ermöglicht: den Vertrag.

Ein Vertrag ist jedoch kein Bund, so ließe sich einwenden. Der allgemeine Vertragsbegriff, verstanden als ein auf freie und übereinstimmende Willensmanifestation gegründetes, zweiseitiges Rechtsgeschäft, ist ein relativ junges Konstrukt, das im Zuge der naturrechtlichen Systematisierungsprozesse im 17. und 18. Jahrhundert entstanden und seine Umsetzung ins positive Recht zu Beginn des 19. Jahrhunderts gefunden hat.²¹ Im Vergleich dazu erweist sich der Bund am Ende des 18. Jahrhunderts geradezu als historische Figur, deren zentrale

¹⁹ Vgl. Manfred Frank: Einführung in die frühromantische Ästhetik, Frankfurt a.M. 1989, S. 252.

²⁰ Vgl. David Hume: A Treatise of Human Nature, Oxford 2003, S. 307–322.

²¹ Verträge gehören selbstverständlich zu den ältesten Rechtsinstituten der Welt – und maßgeblich für die Formierung des modernen westlichen Vertragsbegriffs war schon die Vertragstypologie des römischen Rechts. Allerdings gab es bis ins 18. Jahrhundert keinen allgemeinen Vertragsbegriff, sondern abhängig vom Vertragsinhalt unterschiedliche Vertragstypen, die sich in Form und Möglichkeit der Klagbarkeit unterschieden. Vgl. Klaus-Peter Nanz: Die Entstehung des allgemeinen Vertragsbegriffs im 16. bis 18. Jahrhundert, München 1985.

Bezugszeit das Mittelalter mit seinen inner- und zwischenständischen Bündnissen darstellt.²² Der Bund bezeichnet dabei sowohl die Institution als auch den Prozess der Vertragsschließung. Als Kontraktionsform zu Bündnis werden beide Begriffe Bund und Bündnis zunächst synonym benutzt. In der Frühen Neuzeit findet dann eine Begriffsdifferenzierung statt, in deren Zuge Bündnis fortan als ein völkerrechtlicher Begriff primär rechtliche Vereinbarungen zwischen souveränen Staaten bezeichnen wird, während der Bund weiterhin die institutionelle Bindung von Bundgliedern beschreibt, die zugleich souverän und Teil einer Institution sind, der wiederum die Rechtskompetenz übertragen wird. Die Frage nach dem Ort der Souveränität wird damit zum Dreh- und Angelpunkt des Bundes – und zugleich unbeantwortbar. Sie verbleibt, so das den Bund kennzeichnende Paradox, in der Schwebe.²³ Der Bund ist rechtshistorisch betrachtet also nur eine spezifische Vertragsform, aufgrund seiner kulturhistorischen Kodierung aber weit mehr [78] als nur ein Vertrag. Zu der religiösen und politischen werden sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts noch weitere gesellen, allen voran die des Gefühls und der sozialen Kommunikation. Die heilsgeschichtliche Dimension übersetzt sich zudem vielfach in einen nationalen Erwartungshorizont. Diese semantische Offenheit des Bundes ermöglicht und befördert gewissermaßen Novalis' enzyklopädisches Vermittlungsprojekt. Der Begriff erweist sich aufgrund seiner semantischen Mehrfachkodierungen geradezu als prädestiniert, um Religion, Moral, Politik, Recht und Ästhetik ineinander zu übersetzen. Im ‚Sinn für Bund‘ zeigen sich wie in einem Vexierbild zugleich die anthropologische wie auch die moralische, politische und rechtliche Disposition des Menschen.

In der Form des Bundes – romantische Staatsphilosophie in Glauben und Liebe

Die mit dem Bund assoziierte heilsgeschichtliche Dimension ist für Novalis' Schreiben insgesamt kennzeichnend. Als zentrale Metapher dafür steht in seinen Schriften eher die des Goldenen Zeitalters. Der Bund lässt sich in mancher Hinsicht jedoch als eine Formvariante lesen. Er wird dazu genauso wie die Metapher des Goldenen Zeitalters seiner religiösen Bestimmung entkleidet, denn die Erlösung im Sinne eines Erreichens des Absoluten ist nicht an die Wiederkehr des Heilands gebunden, sondern potenziell in jedem Menschen als

²² Ausführlich zur Begriffsgeschichte vgl. Koselleck: Bund (wie Anm. 17), S. 582–649.

²³ Vgl. Schmitt: Verfassungslehre (wie Anm. 12), S. 370f.

unendlicher Annäherungsprozess angelegt.²⁴ Mehr noch, in Novalis' Poetik wird die Annäherung ja komplementär als poetischer Prozess konzipiert, der im Glauben an die „Wunderkraft der Fiction“ (AB 782) das nichtgegenwärtige Ideal in der Darstellung präsent werden lässt. Dieses Oszillieren auf der Zeitachse wie auch auf der Referenzachse bestimmt Novalis' Fragmentzyklus *Glauben und Liebe*. Der Bezug auf das preußische Königspaar ist demnach einem historischen Anlass geschuldet, um eine poetische Vision des vollkommenen Staates zu entwerfen.²⁵ Das ‚Symbolisierte‘ ist jedoch nicht mit dem ‚Symbol‘ zu verwechseln (AB 685). „Wer hier mit seinen historischen Erfahrungen angezogen kömmt“ (GL 15), so schreibt Novalis selbst, weiß nicht, worum es geht.

Zunächst erscheinen 1798 in der Juni-Ausgabe der *Jahrbücher der Preußischen Monarchie* die mit *Blumen* betitelten Gedichte, einen Monat später [79] der Zyklus *Glauben und Liebe*. Die Veröffentlichung des letzten Teils, der *Politischen Aphorismen*, wurde von der Zensur allerdings schon verboten. Einer von Schlegel übermittelten Anekdote zufolge hatte Friedrich Wilhelm III. den Text nicht verstanden und erfolglos eine Deutung in Auftrag gegeben.²⁶ In der Einleitung der ersten Ausgabe stellen die Herausgeber der Jahrbücher ihr Publikationsprojekt programmatisch als Vermittlungsorgan vor, das fortan von all dem berichten wird, was geeignet ist, dem König die Zuneigung seiner Untertanen zu erwerben. Gegenstand der Jahrbücher werden dementsprechend nicht so sehr Abhandlungen über politische Ziele und Reformen sein, als vielmehr neben den üblichen Berichten über das kulturellen Leben und die inneren Verhältnisse des Staates (zum Recht, Militär, den Finanzen, zum Handel und der Landwirtschaft, Außenpolitik) die Person des Königs selbst samt seiner Familie und seines häuslichen Lebens. Projekt und Programm ist es, das tugendhafte Leben des Königs als Sinnbild für den Staat und mit Strahlkraft für die Untertanen zu generieren: Das ‚preußische Volk‘ wird sich in dem gezeigten ‚Bilde wiederfinden‘, ‚in den schönen Kreis eintreten‘ und noch ‚inniger das allgemeine Wohl teilen‘ und mit ‚vereinter, stärkerer Kraft‘ die Monarchie ‚schützen‘, so heißt es.²⁷ Die Jahrbücher erweisen sich aus dieser Perspektive als propagandistisches Regierungsorgan, das angesichts des mit so hohen Erwartungen verbundenen Thronwechsels zur Stärkung der Monarchie und des Staates *Imagepflege* betreibt. Bemerkenswert ist die von den Herausgebern verwendete Metaphorik,

²⁴ Vgl. Hans-Joachim Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Heidelberg 1965, S. 348f.

²⁵ Ebd., S. 335f.

²⁶ Vgl. Ludwig Stockinger: Kommentar [Glauben und Liebe und Politische Aphorismen], in: Novalis, Bd. 3: Kommentar und Register, Darmstadt 1999, S. 367–395, S. 376.

²⁷ Die Herausgeber der Jahrbücher u.s.w. an ihre Leser, in: Jahrbücher der preußischen Monarchie unter der Regierung Wilhelms des Dritten 1 (1798), S. 1–12, hier S. 5 [zukünftig als PJM zitiert].

der zufolge der Staat ein von Kräften bewegter und durchdrungener Körper ist, an dessen Anfang der König steht. Auf sein Wirken kommt es an – auch jenseits der expliziten Regierungsmittel, für die ganz klassisch das Recht und die Gesetze genannt werden. Die Gesetze, als Befehle des Königs (PJM 6), halten zwar wie ‚wohltätigen Bande‘ das ‚preußische Volk‘ zusammen (PJM 5). Daneben muss aber auch ‚das Gute und Schöne‘ des Staates ‚Anerkennung und Verbreitung‘ (PJM 4) finden, damit die Monarchie für die Untertanen wieder ‚glänzend zu sehen‘ (PJM 2) ist. Die Regentschaft Friedrich Wilhelm III. wird von den Herausgebern damit gleichsam selbst der zeitgenössischen Gefühlskultur folgend einer ästhetischen respektive romantischen Programmatik unterworfen, welche in den einzelnen Ausgaben der Jahrbücher kontinuierlich entfaltet wird.

Novalis‘ *Glauben und Liebe* nimmt vieles von dem Ton und der Metaphorik bis hin zu beinahe wörtlichen Übernahmen aus dieser Einleitung [80] auf. Von daher scheinen die *Jahrbücher der Preußischen Monarchie* tatsächlich der prädestinierte Ort für die Publikation zu sein. Allerdings wird die ästhetische Regierungsprogrammatik radikal zugespitzt. Die beiden für den Staat offenbar so wichtigen und in der Einleitung noch parallel geführten Prinzipien Recht und Ästhetik werden bei Novalis – darin ganz dem Vermittlungsprojekt des *Allgemeinen Brouillon* folgend – in ein sich bedingendes Wechselverhältnis gesetzt. Vor allem aber fragt *Glauben und Liebe* nach den Bedingungen der dem König zugeschriebenen Strahlkraft. Genauer gesagt: Mit dem Zyklus wird eine solche, dem König oder der Institution der Monarchie inhärente Kraft in Frage gestellt.

Die unauflösliche Verwebung von Recht und Ästhetik zeigt sich insbesondere im fünfzehnten Fragment, in dem die Frage der (Staats-)Verfassung aufgeworfen wird und das die eingangs zitierte topische Gegenüberstellung von Geist und Buchstaben wiederaufnimmt.

Ein Königspaar ist für den ganzen Menschen, was eine Constitution für den bloßen Verstand ist. Man kann sich für eine Constitution nur, wie für einen Buchstaben interessiren. Ist das Zeichen nicht ein schönes Bild, oder ein Gesang, so ist Anhänglichkeit an Zeichen die verkehrteste aller Neigungen – [...] (GL 15)

Eine Verfassung im Sinne eines Verfassungstextes, einer kodifizierten Konstitution ist nur ‚Buchstabe‘. Das ‚Regelwerk‘, in dem die Staatsorganisation des ‚vollkommenen Staates‘ dargelegt wird, muss aber den ‚ganzen Menschen‘ ansprechen und deshalb mehr als toter, nur für den Verstand rezipierbarer Text sein, so ließe sich das Fragment paraphrasieren. Die Funktion des Königs ist es (zusammen mit der Königin), die Prinzipien der Staatsorganisation *darzustellen*, nicht nur die einmal festgelegten Grundprinzipien (der Verfassung), sondern auch die Gesetze, die das tägliche Leben regulieren. Entsprechend heißt es weiter:

Was ist ein Gesetz, wenn es nicht Ausdruck des Willens einer geliebten, achtungswehrt Person ist? Bedarf der mystische Souverän nicht, wie jede Idee, eines Symbols, und welches Symbol ist würdiger und passender, als ein lebenswürdiger trefflicher Mensch? Die Kürze des Ausdrucks ist doch wohl etwas werth, und ist nicht ein Mensch ein kürzerer, schönerer Ausdruck eines Geistes als ein Collegium? (GL 15)

Novalis' rhetorische Frage lässt sich als Präzisierung und Korrektur der in der Einleitung zu den Jahrbüchern suggerierten Gleichsetzung von Befehl und Gesetz lesen. Im weiteren rechtsphilosophischen Kontext ist es vor allem eine Anspielung und Abwandlung der neuzeitlichen Souveränitätslehre, die also auch in der Einleitung zu den Jahrbüchern mit anklingt und deren Bestimmung zufolge Gesetze Manifestationen des souveränen [81] Willens sind.²⁸ Novalis versieht diese Bestimmung nun aber mit einem entscheidenden Einschub, der die Formel von Gesetz – Willensmanifestation – Souverän gleich auf zweifache Weise unterbricht: durch die Zuschreibung ‚geliebte Person‘ und durch den Hinweis auf die Modi der Darstellung: ‚Ausdruck‘ und ‚Symbol‘. Das Gesetz ist *Ausdruck*, also Willensmanifestation *und* Darstellung der geliebten Person, der Gesetzgeber aber nicht Souverän, sondern nur geliebte Person, die den ‚mystischen Souverän‘ symbolisiert.²⁹ Von der anderen Seite, nicht der des Gesetzgebers, sondern der Adressatenseite aus gelesen, zeigt sich die Verschiebung dieser Vermittlungskette noch deutlicher: Norm und Gesetz ist der Ausdruck nicht, weil er einen *Herrschaftswillen* formuliert, dem zu gehorchen wäre. Gesetze werden vielmehr erkannt und angenommen, weil sie von einer ‚geliebten Person‘ dargestellt werden, die in ihrem Ausdrucksmodi keiner arbiträren Zeichenlogik folgt, stattdessen aber ästhetischen Verfahren: etwa denen des ‚Bildes‘, des ‚Gesangs‘ oder eben des ‚Symbols‘. Zur Grundbedingung des Rechts wird somit die Liebe, deren zentrale Funktion im Titel des Fragmentzyklus schon angekündigt ist. Sie führt zur im ‚inneren Sinn‘ gegründeten anthropologischen Disposition des Menschen zurück. Schließlich umschreibt die Liebe der platonischen Eros-Tradition folgend ja nicht nur eine auf Affektivität gegründete Form von Intersubjektivität, sondern ein in der affektiven Zugewandtheit begründetes Erkennen (vgl. auch GL 4). Die Vorstellung vom Recht als normativem Zwangssystem wird somit überschritten und die Macht des Königs durchschnitten, nicht aber die Setzung von Normen in Form von Gesetzen. Ihre Erzeugung folgt einem anderen Weg: Sie entstehen in einem Wechselverhältnis von ästhetischem Ausdruck und gefühlsgleiteter Bezogenheit, auf die sich

²⁸ Vgl. Jean Bodin: *Six livres de la république*, Lyon 1593, S. 155.

²⁹ Zum ‚Ausdruck‘ als ästhetisches Wechselspiel von Darstellung und Performanz vgl. Rüdiger Campe: *Is ‚the Political‘ a Romantic Concept? Novalis's Faith and Love or The King and Queen with Reference to Carl Schmitt*, in: Jens Meierhenrich/Oliver Simons (Hg.): *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford 2016, S. 657–678, hier S. 671.

das Erkennen und Annehmen der Gesetze gründet. Recht wird zu einer ästhetischen wie gefühlsgeliteten intersubjektiven Praxis.³⁰

Das Optieren für den König und die Monarchie erweisen sich aus dieser Perspektive als eine Frage der Form. Es geht um die Kürze und die Schönheit des Ausdrucks, wie es in der Passage weiter heißt. Die Entscheidung für die „monarchische[] Form“ (GL 16) ist also keine politische im engeren Sinne, sondern eine ästhetische, die nicht zuletzt natürlich mit der [82] romantischen Poetik des Fragments korrespondiert und auf dem Glauben an die Kraft der Dichtung basiert.³¹ Dabei markiert der Glaube bei aller religiöser Konnotation in Novalis' Schriften immer wieder den unhintergehbaren Anfang und Ausgangsort der Erkenntnis, der nicht gewusst, sondern nur gefühlt werden kann (FS 3). Wenn die Entscheidung für die Monarchie eine Entscheidung über die Form ist und auf Glauben und Liebe gründet, dann stellt sich die Frage, wie sie sich intersubjektiv vermittelt. Nicht durch Geburt oder aufgrund von Gottesgnadentum gelangt der König in seine Position – und auch nicht aufgrund eines durch das jeweilige Eigeninteresse geleiteten Zusammenschlusses, wie es naturrechtlicher Kontraktualismus und Liberalismus nahelegen könnten (vgl. GL 36).

Das ist eben das Unterscheidende der Monarchie, daß sie auf den Glauben an einen höhergeborenen Menschen, auf der freiwilligen Annahme eines Idealmenschen beruht. Unter meines Gleichen kann ich mir keinen Oberrn wählen; auf einen, der mit mir in der gleichen Frage gefangen ist, nichts übertragen. (GL 18)

Mit der Freiwilligkeit, der Gleichheit, dem Akt der Übertragung und der hervorgehobenen Position des Souveräns sind dennoch wesentliche Merkmale des Gesellschaftsvertrags genannt. Die Kraft des Zusammenschlusses liegt allerdings nicht so sehr im gemeinsamen Beschluss, der (im Gegensatz zu naturrechtlichen Kontraktualismusmodellen) gleichsam als Leerstelle ausgespart wird, sondern im (gemeinsamen) Glauben an den König und im Symbolcharakter, der ihm aufgrund dieses Glaubens zugesprochen wird. Dies verbindet denn auch die zunächst als Paradox erscheinende syntaktische Gleichsetzung von ‚Glauben‘ und ‚freiwilliger Annahme‘, denn die Formulierung ‚freiwillige Annahme‘ lässt sich auf zweifache Weise lesen: als freiwillige Akzeptanz des Königs, aber auch im Sinne einer freiwilligen Vorstellung respektive Erfindung des Königs. In der ersten Lesart erhält die gefühlsgelitete Bezogenheit auf den Gesetzgeber als geliebte Person nur eine komplementäre Beschreibung, welche die Bezogenheit zugleich zu einem freiwilligen Willensakt macht. In der zweiten nimmt sie (der Fichte'schen Tathandlung vergleichbar) den mit der Attributierung

³⁰ In einzelnen Beiträgen der Jahrbücher wird ebenfalls ein gefühlsgeliteter Zugang zum Recht propagiert, der allerdings durch die Polizierung der Herzen erreicht werden soll (vgl. z.B. PJM Bd.2, S. 303).

³¹ Zur monarchischen Form als ästhetische bzw. rhetorische Form vgl. auch Jan Niklas Howe: Der arabeske Staat. Politik und Ornament bei Novalis, in: Athenäum 20 (2010), S. 65–109.

‚frey‘ verbundenen Gedanken der notwendigen Setzung eines Anfangs wieder auf.³² Der König wird so zur notwendigen Setzung einer [83] Staatskonstruktion. Als solche markiert er den „absoluten Mittelpunkt“ (GL 18) des Staates, auf den diese Gemeinschaft ausgerichtet ist. Er hat systemische Funktion.³³ Diese drückt sich in einer Strahlkraft aus, die wiederum „allmählich die Masse seiner Unterthanen [assimilirt]“ (GL 18). Nicht Herrschergewalt kommt ihm also zu, sondern die Funktion eines „Erziehungsmittel[s]“ (GL 18), in dessen Nähe die „Äußerungen des Staatsbürgers [...] glänzend“ (GL 17) werden. Der König wird so zum Medium ästhetischer Mitteilung und Vermittlung, welche die Menschen bilden soll. Er tritt selbst an die Stelle, welche die Herausgeber der *Jahrbücher der Preußischen Monarchie* noch ihrem Publikationsprojekt zugeschrieben hatten. Er ist immer schon „Dichtung“ (GL 18) bzw. wird durch Dichtung als extrapoliertes poetisches (Bildungs)Prinzip des Staates erfunden und eingesetzt.

Damit Novalis‘ Konstruktion funktioniert, bedarf es aber noch mehr als der freiwilligen Annahme. Es bedarf auch einer Übereinstimmung in der Sinn- und Funktionszuschreibung, die der König erhält und die hier in der Rede von der Freiwilligkeit unter Gleichen nur angedeutet wird. Eine solche Übereinkunft kommt ohne das ‚Zuthun‘ der Menschen nur im ‚tausendjährigen Reiche‘ zustande, so heißt es im *Blüthenstaub-Fragmenten*. Ansonsten muss eher „einstimmig durch ein lautes oder stilles Einverständniß gewählt“³⁴ werden – und dies eigentlich kontinuierlich, denn die Könige sind ‚Ephemere‘, ihre Regierungszeiten auf einen Tag beschränkt (GL 25). Es bedarf also einer Art semiotischen Bundes. Einen solchen entwirft Novalis in *Glauben und Liebe* nicht, wohl aber in einem Eintrag der *Fichte-Studien*, in dem es um die Frage geht, wie Kommunikation angesichts der Arbitrarität von Zeichen möglich ist. Novalis‘ Lösung legt jedem Sprechen ein kontraktuales Moment zugrunde, welches das Erreichen der Übereinstimmung selbst schon als Willensakt, quasi als ‚freien Vertrag‘ (FS 11), entwirft.³⁵ Dieser steht einem Bestreben, wie es den *Jahrbüchern der Preußischen Monarchie* zu Grunde liegt, nämlich über Ästhetik und Semiose zu herrschen, diametral entgegen. Am Anfang stehen stattdessen die Vereinbarung, in Funktionsdeutung und Ausrichtung auf den König und damit des ganzen Staates übereinstimmen zu wollen.

³² Für eine mit Bezug auf die Fichte’sche Tathandlung vergleichbare Lesart vgl. Hermann Kurzke: *Romantik und Konservatismus*. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte, München 1983, S. 193.

³³ Vgl. Campe: *Is ‚the Political‘ a Romantic Concept?* (wie Anm. 28), S. 668.

³⁴ Novalis: *Vermischte Bemerkungen / Blüthenstaub* (179//98), Novalis. Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 225–285, hier S. 261, Nr. 76.

³⁵ Für eine ausführliche Analyse dieses Eintrags unter Berücksichtigung des kontraktualen Moments vgl. Sigrid G. Köhler: *Homo contractualis*. Das Regime des Vertrags und die Romantik (noch unveröffentlichtes Manuskript).

Dieser Bund der Vermittlung und Kommunikation unterscheidet sich freilich radikal vom naturrechtlichen Gesellschaftsvertrag, der die [84] Aufteilung von ‚Mein‘ und ‚Dein‘ zu organisieren sucht. Novalis‘ poetischer Staat basiert damit auf der ‚Vorstellung einer Selbstgesetzgebung‘³⁶ in Rousseau‘ scher Tradition, die allerdings ihren Ausgang schon in der ästhetischen respektive semiotischen Praxis nimmt und auf Vermittlung zuläuft – und für die es offenbar keine weitere Begründung als den im Menschen angelegten ‚Sinn für Bund‘ gibt. Die Souveränität verbleibt in diesem Bund – so die Vision – zwischen den Kommunizierenden in der Schwebe. Vor allem aber zeigt sich an ihr, was den Herausgebern der *Jahrbücher für die Preußische Monarchie* und ihrer Staatsprogrammatis fehlt, um wahrhaftig ‚romantisch‘ zu werden: der richtige Sinn für Bund.

³⁶ Oliver Kohns: Der Souverän auf der Bühne: zu Novalis‘ politischen Aphorismen, in: Weimarer Beiträge 2008 (54/1), S. 25–41, hier S. 36.