

Kai van Eikels

Freie Bereicherung, raffinierte Glückseligkeit:

Das Virtuose im ökonomischen und politischen Denken der Romantik

Ich beschäftige mich in unserem Forschungsprojekt zur „Szene des Virtuosen“ im SFB *Kulturen des Performativen* mit den Verbindungen zwischen Kunst, Ökonomie und Politik, die man entdeckt, wenn man den Spuren dieses Begriffes „das Virtuose“ folgt. Mir fällt seit längerem auf, dass es eine Reihe erstaunlicher Entsprechungen gibt zwischen einigen Konzepten der Romantik und einigen aktuellen Diskursen – wobei aktuell, grob gesagt, heißt: ab ca. 1990, also mit dem Hervortreten (wenn auch nicht unbedingt dem Beginn) dessen, was man mit wechselnden Etiketten als Epoche des „Postfordismus“, des „Neoliberalismus“, des „Netzwerkkapitalismus“, der „Ökonomisierung des Sozialen“ bezeichnet hat.

In einem Aufsatz des Wirtschaftswissenschaftlers Birger Priddat stieß ich unlängst auf eine Bestätigung dieses Eindrucks sozusagen von der anderen Seite. Priddat diagnostiziert dort die Wiederkehr eines romantischen Denkens in den gegenwärtigen Vorstellungen von Produktivität. Er zieht Parallelen zu den romantischen Bestimmungen der Ökonomie als „Poetik der Bereicherungskunde“ (bei von Soden) oder „Poetik des Besitzes“ (bei Adam Müller). Ich möchte in der Perspektive dieser möglichen aktuellen Relevanz einige romantische Gedankenfiguren im Zusammenhang mit dem Virtuosen noch einmal aufgreifen. Dabei werde ich mich auf Novalis konzentrieren bzw. auf eine bestimmte Spur durch Novalis' komplexes und heterogenes Werk – und damit ein wenig abweichen von Rekonstruktionen der romantischen Ökonomie, die sich vor allem an Adam Müller orientiert haben. Müller war wirkungsgeschichtlich lange der prominenteste Vertreter der romantischen Ökonomie, wird auch gelegentlich mit Novalis zusammen genannt. Doch so sehr Müller Novalis schätzte und ihn wohl zum Vorbild zu nehmen meinte, gibt es einige wichtige Differenzen zwischen ihrem ökonomischen Denken – und die zeigen sich gerade im Hinblick auf das Virtuose.

Müller gehört nämlich zu denen, die Virtuosität im Hinblick auf das politische und ökonomische Handeln zurückweisen. In seiner „Vorlesung über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der preußischen Monarchie“, die er 1810 in Berlin hält, heißt es:

So wenig Mitgift haben wir von der Natur empfangen? – so viele Gründe waren da, den Glauben an das Gemeinschaftliche fahren zu lassen, in einer raffinierten

Privatglückseligkeit, Privatenitur und im häuslichen Leben Entschädigung für das Entbehren der Nationalität zu suchen, und vielmehr das Europäische Universum zu suchen als das Vaterland im Auge zu haben! so leicht mußte bei uns der Irrthum um sich greifen, daß die Nation nichts weiter als ein Konvolut zufällig neben einander wohnender Virtuosen und gebildeter Privatmänner, der Staat nichts anderes als eine polizeiliche Maschine für unsre äussere Sicherheit sei, die nebenher etwa noch die Bestimmung hätte, die größtmögliche Anzahl solcher Virtuosen zu erziehen! – Denken Sie sich an die Spitze eines solchen Volkes noch einen Virtuosen in der Regierungskunst, geschmückt mit allen Zierden des Privatlebens, das erste Talent Europas und seines Jahrhunderts – was ist natürlicher, als daß das königliche Wesen über den Virtuosen vergessen wird, und die Nationalität über den Reiz des Privatlebens.

Damit haben wir eine für das 19. Jahrhundert typische Argumentation gegen das Virtuose. Sie setzt das Gemeinschaftliche (gleichgesetzt mit Vaterland, Volk, Nation) dem Privaten entgegen und ordnet das Virtuose eben diesem Bereich des häuslichen Lebens zu. Sie erklärt das Gemeinschaftliche zum Gegenstand des Glaubens, das Private dagegen zum Ort der Glückseligkeit (und zwar einer *raffinierten* Glückseligkeit, was im Gegenzug an die *Einfachheit* des Glaubens zu appellieren scheint → Schleiermacher: Rede *Über das Wesen der Religion*: In der Religion gibt es keine Virtuosität → Novalis: *AB*). Und sie präsentiert das Virtuose in einer Mehrzahl, ja Vielzahl der zufälligen Verteilung, des bloßen Nebeneinanders – in Opposition zu etwas, was Müller im Folgenden als notwendiges Verhältnis von Teil und Ganzem beschreiben wird (mit der bekannten Formel, das Ganze sei mehr als die Summe seiner Teile). Die schlimmste Wendung tritt offenbar dann ein, wenn an der Spitze eines Volkes, das aus lauter Virtuosen besteht, *noch ein* Virtuose steht: jemand, der ebenfalls nichts anderes tut als zu leben, ein Privatleben zu führen und dabei nach einer raffinierten Glückseligkeit zu streben. Statt das Ganze der Nation im Sinn zu haben, zeigt dieser „Virtuose in der Regierungskunst“ auch in seinem politischen *Handeln* nur ein privates *Verhalten* – und der *Reiz* dieses an höchster Stelle geführten Privatlebens verführt die Untertanen dazu, das zu vergessen, was Müller für das „königliche Wesen“ hält: den „klaren, einfachen Willen“ des Herrschers.

Entsprechen aber diese Aspekte des von Müller geschmähten (und als kritische Diagnose der realen Verhältnisse gemeinten) Virtuosen-Staates nicht erstaunlich dem, was Novalis in *Glauben und Liebe* als ideales Staatswesen vorstellt? (Und das obwohl Novalis Schleiermacher beizupflichten scheint, wenn er ihn fortsetzt: In der Religion gibt es keine Virtuosität, weil ihr Wesen *die Liebe* ist.) Die Pointe dieses wiederum oft als apolitisch verurteilten Entwurfs von *Glauben und Liebe* liegt darin, an die Spitze – oder genauer, denn das macht einen wichtigen Unterschied: *ins Zentrum* – des Staates ein Liebespaar, ein

Ehepaar, eine Familie zu stellen und eben das private Glück in all der Verfeinerung und Raffinesse seiner Lebensäußerungen unmittelbar zum Politikum zu erklären. Die Fragmente von *Glauben und Liebe* entwerfen eine politische Ökonomie gerade auch in dem Sinne, dass sie den *oikos*, den Haushalt, zum Ort des Politischen erklären und in einer Umkehrung dessen, was wir heute historisch als öffentlichen Charakter des Privaten beim feudalen Herrscher rekonstruieren, das politische Handeln, das in den Bereich der Öffentlichkeit gehört, durch die Dynamik des privaten Verhaltens redeterminieren: Das *Verhalten* des Königs und der Königin soll in einer Wechselwirkung mit sämtlichen *Verhältnissen* im Staate stehen. Die politisch-ökonomische Dynamik des gesamten Staatswesens hängt von dieser Beziehung zwischen Verhalten und Verhältnissen ab.

Obwohl tendenziell alle Bürger Beamte sein sollen, sieht Novalis' Entwurf weder ein ‚politisches Engagement‘ vor (also ein Heraustreten von Bürgern aus der Privatsphäre in die Öffentlichkeit, eine Umorientierung von privaten Wünschen auf das Wohl der Gemeinschaft), noch gibt es auf der anderen Seite etwas wie politische Entscheidungen. „Die Königin hat zwar keinen politischen, aber einen häuslichen Wirkungskreis im Großen“, heißt es in dem Text. Scheint das in allzu vertrauter Weise die Zuteilung ‚Mann macht Politik – Frau kümmert sich um den Haushalt‘ zu reproduzieren, beschreibt Novalis doch interessanterweise das Verhalten der Königin in ihrem „häuslichen Wirkungskreis im Großen“ in vielen Nuancen, während wir praktisch nichts darüber erfahren, was der König eigentlich tut (außer, zum Ende, dass er *liest* – nämlich die verkürzten Berichte seiner Untertanen). „Der Hof ist eigentlich das große Muster einer Haushaltung“, projiziert Novalis den politischen auf den häuslichen Wirkungskreis; und er schlägt vor, der König, als „ihr Mann“, solle der „erste Minister“ der Königin sein, die ihren Haushalt durch eine „Kanzlei“ führe. (→ Institutionen)

Regieren durch Verhalten also: Ein Erröten der Königin oder ihr „weiblicher Anzug“, die Art und Weise, wie sie ihren Haushalt einrichtet, alles ordnet und bewegt, haben eine sittlich bildende Wirkung – und man kann das im Zusammenhang mit jenem Fragment aus dem *Allgemeinen Brouillon* lesen, wo von „sittliche[n] Virtuosen“ die Rede ist: „Leute, die ihre sittliche Existenz so zu universalisieren und zu erhöhen streben – wie andere ihre wissenschaftliche Existenz.“ Die ‚Performance‘ der Königin in ihrer Disposition einer Verhaltensvirtuosin ist dabei vor allem das unerschöpfliche Variieren: Sie soll „das einfache Thema des Lebensgenusses durch unerschöpfliche Variationen führen“.

Eine politische Ökonomie ist der Entwurf des Staatswesens in *Glauben und Liebe* auch in dem Sinne, dass alle Positionen, Konstellationen, Prozesse und Tätigkeiten im Hinblick auf ihre *Steigerung* konzipiert sind. Novalis ist, wenn ich das etwas pauschalisierend sagen darf,

ein radikaler Theoretiker der Steigerung. Es geht bei ihm in einer unter seinen Zeitgenossen nirgends zu findenden Direktheit um die Steigerung selbst, und dies wirklich verstanden als eine *Verselbständigung von Steigerung* gegenüber sämtlichen Bestimmungen dessen, was jeweils gesteigert werden soll. Die Steigerung ist kein solides Wachstum im Sinne eines Kreislaufs, der nur nach und nach ein immer höheres Niveau erreicht (auch wenn das Allmähliche eine gewisse Rolle spielt), sondern ihrem Prinzip nach Potenzierung durch Reflexion. So greift Novalis auch das Feudale als ökonomische Prädisposition auf, nicht als Stand: das Aristokratische ist die Figur eines Vollziehens, das nicht auf Produzieren i.S. von arbeitsamem Herstellen orientiert ist, sondern originär auf Steigerung. Das Mehr, das das Königspaar in seinem reinen Verhalten dem Volk zukommen lässt, indem es zum Reflexionszentrum der ökonomisch-politischen Dynamik wird, ist das Mehr von Nullen, die allein nichts wert sind, aber den Wert anderer Zahlen unverhältnismäßig erhöhen, wenn man sie ihnen hinzufügt.

Das Irritierende an Novalis' Monarchismus ist, dass er auf diese Weise das Große am Monarchen bejaht, die Größe aber dabei jeder Verankerung in einer sozialen Hierarchie, einer sozialen *Ordnung* im Zeichen des Ungleichen entwendet: Der König und die Königin sollen ein strahlendes Mehr an Größe repräsentieren (dieses Mehr ist tatsächlich das einzige, was sie zu repräsentieren haben). Aber dieses Mehr gibt sich nicht in der Form einer elitären *Ausnahme* zu verstehen – weder hinsichtlich der Herkunft noch hinsichtlich der Persönlichkeit: Novalis zieht den geborenen König dem gewählten vor. Die Geburt steht jedoch gerade nicht für die Abstammung von einem Geschlecht evidentermaßen Besserer, dafür, dass das höchste Niveau von Alters her dem Hochadel vorbehalten sei. Sie steht für den *Zufall*, den konzentrierten *einen* Zufall, den Novalis in der Sache des Großen für aussichtsreicher hält als die addierten vielen kleinen Zufälle des Wahlvorgangs. Das heißt, die Größe des Königs ruht auf einer *Voraussetzungslosigkeit*, die in ihm jemanden findet, der versiert, routiniert und geschickt mit ihr umzugehen versteht. Ihm „schwindelt nicht“, wie Novalis schreibt, weil er sich als geborener König von Anfang an selbstverständlich auf der Höhe dieses Mehr bewegt, das aus dem Nichts kommt, reiner Steigerungseffekt ist. Er gleicht einem Artisten, der es von Kindesbeinen gewohnt ist, unter der Zirkuskuppel zu leben.

Und auch wer die Fragmente von *Glauben und Liebe* danach durchsucht, welche charakterlichen Eigenschaften das Herrscherpaar auszeichnen, findet keinen Hinweis auf Vorzüge, die die beiden von ihren Untertanen abheben und die ihren Status begründen oder zumindest rechtfertigen würden. Stattdessen erfährt man in einer Reihe von Facetten und Variationen, der König und die Königin seien „ein liebenswürdiger trefflicher Mensch“. Der

Virtuose an der Spitze bzw. im Zentrum des Staates bei Novalis ist, in seiner Version als König und in seiner Version als Königin, in einem prononcierten Sinne eben „*noch ein Virtuose dazu*“, wie Müller es sarkastisch in dem zitierten Passus formuliert. Und in der Tat besteht das Selbststeigerungsprogramm dieses Staatswesens darin, alle Bürger zu Königen und Königinnen zu erziehen, die „größtmögliche Anzahl von Virtuosen“ hervorzubringen. Und im Gegenzug ist der König *umso mehr* König, je unabhängiger er von seinem Thron, d.h. von seiner Position, seinem Status, ist.

Diese Disposition von Steigerung, für die der Virtuosen-König das Symbol ist, spielt sich einem weiteren populären Vorbehalt des 19. Jahrhunderts gegen das Virtuose zu, der bei Müller auch indirekt mit anklingt: der Vorwurf, der virtuosen Steigerung fehle das solide Fundament, das sie überhaupt als *wirkliche* Steigerung ausweise. Die virtuose Steigerung erscheint zweifelhaft, weil sie nicht auf eine lückenlose Progression von einem Basisniveau zum gegenwärtigen Niveau als ihre Entstehungsgeschichte verweisen kann. Beim Virtuosen gibt es kein zunächst erreichtes Niveau des Guten und dann des Sehr Guten, von dem sich die Steigerung in einem letzten Schritt noch einmal nach oben abhebt. Virtuose Steigerung behauptet, *mehr als* reguläre Steigerung zu sein, indem sie *von Anfang an Steigerung* ist. Das Ungesteigerte ist im Virtuosen buchstäblich eliminiert.

Novalis' zieht in einem Fragment aus dem *Allgemeinen Brouillon* zur „STAATSOECONOMIE“ lakonisch die Eliminierung dessen in Betracht, was in den ökonomischen Lehren der Physiokraten noch als Grundlage der Wirtschaft gegolten hatte:

Die ganze Oeconomie im Staate könnte im Großen betrieben werden – Der Bauernstand fiele weg und es bliebe nur ein Geschäftsstand. Taxation der Arbeiten.

Es geht dabei wohlgermerkt keineswegs darum, die Landwirtschaft abzuschaffen, sondern den Bauern*stand*, also zum einen die feste Verknüpfung eines bestimmten Tätigkeitsfeldes mit einer bestimmten Position in der sozialen Ordnung und zum anderen die Vorstellung von der Agrikultur als einer primären, ursprünglichen Produktion, die sich die Ökonomie zum Vor- und Leitbild nehmen müsste. Landwirtschaft soll genau wie alles andere im „Geist des Handels“ betrieben werden, nicht von dem her, *was* produziert wird, sondern von der Steigerbarkeit her.

Diese Einstellung findet sich vergleichbar überall bei Novalis: Ihn interessiert nicht das Urbarmachen, das Bestellen und Herstellen – ihn interessiert nicht die Arbeit, sofern es sich

dabei um das mühevoll Einrichten und Aufrechterhalten kultureller Verhältnisse auf ihrem Elementarniveau handelt. Es geht bei ihm von Anfang an darum, was man *mit* diesen Verhältnissen anfangen kann, wenn man sie reorganisiert. Der Produzierende ist bei Novalis immer schon mindestens *Dirigent* (eine weitere interessante Figur des Virtuosen) – und wo er dennoch etwas hervorbringt, ist dieses Schöpferische ein Effekt des Organisatorischen, ein Wiedereintritt der organisatorischen Differenzierung und ihrer Steigerung in den Augenblick des Entstehens.

Diese Einstellung sorgt dafür, dass sich etwas vom Virtuosen in Vielem von dem findet, was Novalis zur Tätigkeit in ökonomischer Perspektive sagt. Ökonomie ist ihm nicht nur die Theorie des Praktischen überhaupt; sie ist wesentlich *Artistik* – dieses Wort verweist zugleich auf das Künstliche (im spannungsvollen Gegensatz zum Natürlichen, zur *Naturordnung*), auf das Künstlerische (im Sinne der Poetisierung sämtlicher Tätigkeiten) und auch mit Bezug auf „Art“ auf die *Einteilung*, denn Einteilen ist die erste Operation des Organisierens, und die Art und Weise, wie die Teile miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Diese vorbehaltlose Ausrichtung auf Steigerung ist, wie ich denke, auch der Kontext, in dem die wohl bekannteste explizite Verwendung des Wortes „Virtuose“ bei Novalis zu verstehen ist – das Fragment Nr. 208 im *Allgemeinen Brouillon*, wo es heißt:

Ein Theater ist, wie Fabrik und Academie – ein großer mannichfaltiger Virtuoso.

Diese Gleichung wäre auf jedes ihrer Glieder hin zu durchdenken: in Bezug auf das Theater als Ort einer künstlerischen Virtuosität; auf die Fabrik, wo Karl Marx 70 Jahre später die „Virtuosität der Detailarbeiter“ bemerkt; und auf die Akademie, wo die wissenschaftlichen *virtuosi* ihre „Disputationsübungen“ austragen, die Novalis „geistige Gymnastik“ nennt. Die Pointe aber (und ich bitte um Verständnis, wenn ich Novalis auf ein paar Pointen zuspitze, aber die Verkürzung sollte in seinem Sinne sein) – die Pointe scheint mir in der Idee einer *virtuosen Institution* zu liegen, darin, eine *Institution als Virtuose* zu betrachten. Mir scheint, dass man von dieser sehr eigenwilligen Version von Institutionalismus her auch Novalis Verständnis des Staates präziser erfassen kann. Die Verbindung der Institution Theater zum Staat zeigt u.a. das Fragment Nr. 39 aus *Glauben und Liebe*:

Ein wahrhaftiger Fürst ist der Künstler der Künstler; das ist, der Direktor der Künstler. Der Regent führt ein unendlich mannichfaches Schauspiel auf, wo Bühne und Parterre, Schauspieler und Zuschauer eins sind, und er selbst Poet, Director und Held des Stücks zugleich ist.

Novalis' Denken des Staatswesens ist durchaus totalitaristisch, doch gerade nicht im Sinne dessen, was wir mittlerweile totalitären Staat nennen. Es ist quasi zu totalitaristisch, um totalitär zu sein, denn der Totalitarismus besteht bei Novalis gerade darin, den Staat so zu *vervielfältigen* und ihn in alles hineinzukopieren, dass da, wo vordem der Staat als Ordnung war, *keiner* mehr zu sein braucht. Ein anderes Fragment aus dem *Allgemeinen Brouillon* (eins meiner Lieblingsfragmente) formuliert das unter dem Stichwort „POLITIK“:

Staatskrankheiten – Staatsunschuld. StaatsGeist – Staatsfertigkeit – *Staatsleben* – Staatsphysiologie – Staatshandel [-] Gemeinschaft und wechselseitiger Tauschhandel aller Glieder. *Staatslage* – Staatsterritorium. An vielen Orten sollte gar kein Staat angelegt werden.

Novalis scheint auch den Staat als einen großen mannigfaltigen Virtuosen zu sehen – nicht nur als Ort von Virtuosität und Lebensraum für Virtuosen, sondern als etwas, das *zugleich Form, Medium, Agent und Konsument (Genießender) einer Steigerung* ist, die eben dadurch *unverhältnismäßige* Steigerung wird. Der Staat ist kein Ganzes, in Bezug auf das die Steigerungen sich erst als solche erweisen, in dem sie (im Sinne Hegels) ‚real‘ werden. Er ist eine Institutionalisierungsgröße, die sich selbst als Großes in all die Verhältnisse begibt, die sie ‚enthält‘. Wenn Novalis den Staat, wie oft bemerkt, wie eine Person anspricht, so nicht allein, ja nicht einmal vorwiegend im Sinne eines großen Einheitskörpers, sondern vor allem als persönlicher Wiedereintritt des Organisierenden in alles das, was es organisiert.

Statt eine übergeordnete kommunale Sphäre zu bilden, in der sich der Eigennutz der Untertanen aufhebt und in gemeinen Wohlstand transformiert, wie Adam Smith es propagiert, darf und soll der Staat bei Novalis in gewisser Weise selber eigennützig sein. Das Fragment 36 von *Glauben und Liebe*, bei dem insgesamt ein kritischer Ton vorherrscht, spricht von einem von „klugen Politikern“ vertretenen, aber gescheiterten Ideal des Staates, „wo das Interesse des Staates, eigennützig, wie das Interesse der Untertanen, so künstlich [d.i. kunstvoll] jedoch mit demselben verknüpft wäre, daß beide einander wechselseitig beförderten.“ Gescheitert ist diese „politische Quadratur des Zirkels“ daran, dass der Eigennutz „roh“ war, dass es zu viel, „unermesslich“ viel von diesem rohen Eigennutz gab. Es hat sich keine „moralische Gesinnung“ ausgebildet, die mit den „Raffinements der Lebensgenüsse und der Bequemlichkeit“ mithalten konnte. Genau darum aber ginge es in einem virtuosen Staatswesen: um die Ausbildung einer Sittlichkeit, die der ständigen Verfeinerung des Lebens in seinem Genossen-Werden und seinem Leichter-Werden

entspricht – um sittliche Virtuosität, wie das vorhin zitierte Fragment es nennt. Wir sind hier also maximal von der Idee eines einfachen, allgemeinen, selbst unanschaulichen und gegen den Wandel der Erscheinungen unnachgiebigen *Gesetzes* entfernt; die Moral muss in der sittlichen Gesinnung vielmehr ebenso raffiniert werden wie das Leben selbst, sie muss sich in Beziehung zum Genießen und zur Bequemlichkeit differenzieren.

Diese virtuose Sittlichkeit wäre weiterhin vom Eigennutz mitbestimmt, jedoch von einem verfeinerten Eigennutz, verfeinert vor allem dadurch, dass er sich in richtiger Weise mit dem Uneigennütigen *par excellence* vermischt: der Liebe. Im Gegenzug wird dann auch die Liebe durch das raffinierte Selbstgenießen des Staates veredelt werden – wird sie sich, wie Fragment 37 von *Glauben und Liebe* es dem König nahelegt, von der „Vorliebe“ lösen, die noch an einer begrenzten Zahl von Einzelnen hängt, und sich verteilen entsprechend der „Neigung, allen anzugehören“ (auf die ich gleich noch zurückkommen werde), um ihr ökonomisches Potenzial zu entfalten. Denn: „Die Liebe ist keine Blume, sondern eine ganze vegetabilische Fabrik.“

Der Staat als „*großer* Virtuos“ heißt also: der Staat als Instanz einer raffinierten Glückseligkeit, mit dem Königspaar als dessen Repräsentanten. Der Staat als jemand, der sich an der Steigerung seines Genießens und seiner Bequemlichkeit, spricht: Leichtigkeit interessiert zeigt, nicht anders als jeder Mensch, der in ihm lebt. Und der Staat als „*mannichfaltiger* Virtuos“ heißt, dass der Staat in seiner Rolle eines großen, den eigenen Genuss an der Steigerung und die Steigerung des Genusses selbst Organisierenden die Vielheit seiner Untertanen nicht rahmt, bändigt oder aufhebt, sondern die Vervielfältigung verstärkt, indem er überall selbst in diese Vielheit eintritt.

Wenn wir hier somit eine ökonomisch-politische Steigerung haben, die sich nicht in dem realisiert, was die ökonomische Optimierung der Produktion zur politischen Gemeinschaft des Staates beiträgt, sondern auf ihrer eigenen Wirklichkeit beharrt – was ist das dann für eine Wirklichkeit? Worin oder woran zeigt sich diese Steigerung als solche? Und worin, wenn wir diese Spur weiter verfolgen, offenbart sie sich als virtuose Steigerung?

Um das genauer zu verstehen, möchte ich sehr kurz einen weiteren Standardtopos der ökonomischen Theorie streifen, bezüglich dessen Novalis ebenfalls von Adam Müller und der an ihn anschließenden Linie der Nationalökonomie abweicht. In einem Satz: Das Geld ist nicht *das Medium*, in dem sich die ökonomisch-politische Steigerung realisiert. Es ist nicht *das Medium*, sondern eins unter vielen. Und es ist das *Medium* nur, insofern man virtuos Gebrauch davon macht, es durch virtuos Gebrauch zu einem medialen Instrument

entwickelt.

Im *Allgemeinen Brouillon* skizziert Novalis ein Konzept der Medialisierung, das kein einzelnes, privilegiertes, da allein allgemeines Medium zur Vermittlung zwischen allen Teilen einer Einteilung der Welt vorsieht, sondern vielmehr das *Medium-Werden eines jeden Teils im Verhältnis zu einem anderen*. Die Reflexionstheorie, die Novalis in seinen frühen Studien in der Auseinandersetzung mit Fichte formuliert, enthält das Prinzip einer wechselseitigen Steigerung von zwei endlichen Termen (die zudem aus der Identität eines a mit sich selbst gewonnen sind). Die Reflexion braucht kein neutrales Medium, in dem sie ihre Steigerung austragen und objektivieren kann (sie braucht nur eine „Sfäre“); die Selbstbeziehung *ist* ihr Medium, das Objektive darin bereits immer schon nur eine von beiden Seiten der Reflexion. Diese Direktheit der reflexiven Beziehung, diese Unmittelbarkeit des Mittelbaren von Steigerung macht Novalis im *Allgemeinen Brouillon* nun zum Prinzip des intensivierenden Austausches zwischen allen Bereichen des Wissens und der Tätigkeit.

Der W[issenschaft] ist es wie den Menschen gegangen – um sie leichter bearbeiten und bilden zu können, hat man sie in einzelne Wissenschaften (und Staaten) eingetheilt – der Eintheilungsgrund war hier und dort *zufällig* und *fremd*.

Diese zufällige Einteilung gibt den Einsatzpunkt für die Medialisierung. Denn dank ihr können die wissenschaftlichen Disziplinen zum „Gleichniß“ für einander werden und ebenso sämtliche Tätigkeitsbereiche. Statt fester Segmentierungen erhalten wir in dieser Einteilung eine Aktivität der freien Differenzierung, die alle Wissens- und Tätigkeitsbereiche dazu bringt, sich in einander zu reflektieren, eine zur Darstellung der anderen zu dienen, ohne dass es einer neutralen ‚Universalsprache‘ bedürfte, die zwischen ihnen vermittelt. Das Universale ist weder das Allgemeine noch ein neutrales Zwischen, sondern ein *Effekt* der *Universalisierung* von irgendetwas Besonderem in seiner Beziehung zu einem anderen.

‚Medial‘ ist in diesem Sinne der Modus einer Beziehung, die das, was in sie eintritt, im selben Moment bereits verwandelt. Und bei dieser Tendenz zur Verwandlung geht es um die Leichtigkeit. Denn Novalis sieht die Aufgabe der Medialisierung, den Zweck der Vermittlung im Zeichen virtuoser Leichtigkeit: „*Alles* was dem sich bildenden Menschen *noch schwer dünckt*, da sollt er gerade seine Kräfte daran versuchen, um es zu heben, und mit großer Leichtigkeit – und Geschicklichkeit heben und bewegen zu können“, heißt es im *Allgemeinen Brouillon*. Die mediale Universalisierung der Reflexion muss die Gelegenheit sein, etwas schwer Scheinendes mit großer Leichtigkeit und Geschicklichkeit zu bewegen. (Das Heben hier wäre in einem Zusammenhang zu lesen mit dem, was *Glauben und Liebe* und einige

andere Fragmente über die Erhebung zum König sagen.)

Diese Universalisierung bestimmt auch das, was Novalis unter dem Stichwort einer „Instrumentenlehre“ oder einer Theorie des „indirecten Werkzeugs“ behandelt. Und damit sind wir auf der Spur des Leichten plötzlich sehr nah bei den kommenden virtuosen Instrumentalisten wie Paganini und Liszt, die noch Hegel dafür würdigen wird, dass sie auf ihrem einen Instrument – ja im Falle Paganinis auf einer einzigen verbliebenen Saite – nicht nur sämtliche musikalischen Figuren und Harmonien, sondern auch die Klangfarben anderer Instrumente, ja selbst die Stimmen von Lebewesen hervorbringen können. Ich weise auf die auch sehr bekannte Stelle bei Novalis hin, wo er sagt: „Die mehreren Sayten auf einem Instrument sind nur zur Bequemlichkeit – es sind Abbrüviaturen. Es ist eigentlich nur *Eine Sayte*.“ Was Hegel zum Indiz für die Genies nimmt, für deren „unglaubliche Meisterschaft in ihrem und über ihr Instrument, dessen Beschränktheit die Virtuosität zu überwinden weiß“, hat bei Novalis die Funktion, die *entschiedene* Spezialisierung des Virtuosen, die Festlegung auf ein Instrument, mit der Universalisierung zu verknüpfen, indem dieses Instrument zu etwas wird, *das etwas anderes wunderbar leicht macht*.

Auch das Geld kann und soll zu einem solchen Instrument werden. Doch wird es eben deshalb niemals vollends zu dem, was es für Adam Müller und für die nachfolgenden Ökonomen wird und im Grunde bis heute sein soll: zu einem allgemeinen Wertäquivalent, das, weil es selbst keinen festen Wert hat und auch keine eigene Realität außer der eines Zirkulierenden, den Status *des* universalen Mediums erlangt, in dem Wert sich *realisiert*, in dem er eine zwar ständig wechselnde, aber nichtsdestoweniger jeweils objektive Realität annimmt. Steigerung realisiert sich in Novalis' Ökonomie weder in einem regulären Wachstum noch in einem einzigen Medium, das als neutrales Äquivalent funktioniert. Sie *realisiert* sich in diesem Sinne gar nicht – sie wird nie, nicht einmal im Vorübergehen, völlig real. Sie *demonstriert* sich aber in jenem Augenblick, in dem etwas, was schwer scheint, auf einmal wunderbar leicht wird. Die vielleicht interessanteste Leistung von Novalis' ökonomischen Denken – und das wird mein letzter Punkt sein – ist, dass er *das Leichte zu einer ökonomischen und auch zu einer politischen Größe gemacht hat*.

Zu den Eigenschaften, die man dem Virtuosen immer wieder zugeschrieben hat und die vor allem im 19. Jahrhundert dann in verschiedensten Diskursen zum Virtuosen hervortreten, gehört die „wunderbare Leichtigkeit“. Was dabei „leicht“ genannt wird, bezeichnet gerade das Unverhältnismäßige der virtuosen Steigerung, das, was sie von einer regulären Steigerung unterscheidet und die Bewertung „virtuos“ erst motiviert. Virtuose Steigerung, hatte ich schon

gesagt, weist sich nicht durch die Beachtung von sozial etablierten Leistungsstandards aus, die sie dann in einem zweiten Schritt übersteigen würde. Sie springt unmittelbar in ein Mehr. Andererseits löst sich das Virtuose in seiner Irregularität des Mehr-als-Regulären keineswegs vom Maß, von der Logik des Quantitativen. Im Gegenteil existiert das Virtuose nur in dieser prekären Beziehung zum Maß, in einer Dimension *zwischen* dem Quantitativen und dem Qualitativen, und verschwindet, sobald man nach einer ‚echt‘ neuen Qualität sucht. Die Evidenz des Virtuosen (und wir können sagen: die Wirklichkeit des Virtuosen, denn es hat keine andere Wirklichkeit als diese Evidenz und ihre Wirkungen) liegt nicht im Neuen, sondern im wunderbar Leichten, im Unverhältnismäßigen, das die Leichtigkeit inmitten der Verhältnisse geltend macht.

Wir finden bei Novalis einen höchst eigenwilligen Gebrauch sowohl des Wortes „leicht“ als auch des Wortes „Wunder“, und gerade ihre Beziehung ist wichtig: Die Leichtigkeit ist bei Novalis die Phänomenalität eines Wunderbaren, das durchgängig zum Wirklichen gehört. Das Wunder stellt keine *Ausnahme* dar (wo es als solche erscheint, liegt das nur an einer beschränkten Wahrnehmung). Das Wunderbare ist – das scheint mir zumindest die präziseste Paraphrasierung – ein Wirkliches, das *nicht auf die Erfüllung seiner Möglichkeitsbedingungen zurückzuführen ist*. Bei dem, was uns „noch schwer dünkt“, geht es nicht bloß um Schein im Sinne einer Täuschung, sondern um die Wirkung der Vorstellung selbst: Die Vorstellungen davon, dass etwas schwer sei, sind Vorstellungen von dem Aufwand, den es erforderte, die Bedingungen für seine Möglichkeit zu erfüllen. Sich *nicht abhängig zu machen* von der Erfüllung der Möglichkeitsbedingung, macht das entscheidende Moment dessen aus, was Novalis im Fragment 782 des *Allgemeinen Brouillon* den „Repraesentativen Glauben“ nennt:

Der ganze Staat läuft auf Repraesentation hinaus.

Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen und so fort – (Wunderkraft der *Fiction*.)

Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentativen Glauben*. So die Annahme – der ewige Frieden ist schon da – Gott ist unter uns – hier ist Amerika oder Nirgends – das goldne Zeitalter ist hier – wir sind Zauberer – wir sind moralisch und so fort.

Das Wunderbare ist das „schon da“, das unaufgeschobene Wirkliche, das Wirkliche, das nicht ausgehend von einem Mangel an Möglichkeit her in Betracht kommt, sondern ausgeht von einem Exzess an Wirklichkeit. Der Glaube, der repräsentative Glaube ist dieses exzessive Selbstverhältnis, das die Wirklichkeit durch mich zu sich hat.

So hängen Glaube, Moral, Sittlichkeit, Politik und Ökonomie in der systematischen Relevanz dieser Wirkung des Leicht-Werdens zusammen. In ökonomischer Perspektive ist bei Novalis jede Situation eine Ungleichgewichtssituation, hat sie in sich selbst (d.h. in ihrer reflexiven Selbstbezüglichkeit) eine *Neigung*. Die Natur selbst habe eine „Neigung, allen anzugehören“, sagt der Bergmann im *Heinrich von Ofterdingen*, und es ist wichtig, darin kein statisches Bild gleichmäßig verteilter Ressourcen zu erblicken, sondern die Dynamik der Neigung zu betonen. Die Neigung geht bei Novalis immer zum Leichten – ja, das Leichte *ist* ihr systemisches Indiz: „Was man mit Fertigkeit und Leichtigkeit thun kann, dazu hat man *Neigung*“, heißt es im Fragment 29 des *Allgemeinen Brouillon*. Das wunderbar Leichte wird dem zuteil, der sich auf die eigenen Wünsche in dem Augenblick bezieht, „wenn sie schon in Erfüllung gehen“. Virtuosität, in ihrer wunderbaren Leichtigkeit wörtlich genommen, wäre ein Zugang des Handelns zur Wirklichkeit in dem Moment, da diese Wirklichkeit die Erfüllung von etwas ist. *Diesen Zugang* gilt es zu technisieren, und die Wissenschaft von dieser Technik ist die Ökonomie.

Welchen Wert haben diese hier angedeuteten Abweichungen von der historisch dominanten Linie der Nationalökonomie, die sich bei Novalis finden und die sich an einigen Stellen mit einer differenzierten, den Begriff zugleich differenzierenden Affirmation des Virtuosen verbinden? Aus der Perspektive dessen, was sich durchgesetzt hat, konnte man bislang sagen: Die Kombination aus staatlicher Normierung und statistischem Normalismus war stärker als diese Poetik politisch-ökonomischer Virtuosität. Novalis bleibt in einer solchen Perspektive höchstens der Status eines eigenwilligen Widerstandes, der, zu seiner Zeit schon ein wenig anachronistisch, schließlich keinen dauerhaften Einfluss erlangt hat, dessen Begeisterung für die Effekte eines anfänglichen Mehr die Konjunktur der Kreditwirtschaft und ihrer optimierenden Verwaltung des Mangels nicht aufhalten konnte.

Doch das neuerliche Auftauchen des Begriffes Virtuosität sowohl in den ökonomischen Diskursen der Gegenwart als auch in der politischen Kritik der postfordistischen Ökonomie gibt vielleicht Anlass, diese Einschätzung zu revidieren. Die bei Novalis notorische Weigerung, einen radikalen Individualismus und eine Systemorientierung, eine Ausrichtung auf das Selbstgenießen mit seiner differenzierenden, raffinierenden Kraft und einen Totalitarismus voneinander zu trennen, tritt im Postfordismus in neuer Weise hervor: mit positivem Vorzeichen, als Versprechen, inmitten eines komplexen und hochgradig eigendynamischen Systems die Szene der Steigerung mit sich selbst zu besetzen, ökonomische Steigerung und ‚Selbstverwirklichung‘ zusammenzubringen; mit negativem

Vorzeichen als Zwang zur Internalisierung ökonomischer Prinzipien durch das Individuum bis in die intimsten Winkel seines Lebens. In den kontroversen Debatten um Virtuosität heute scheint mir Novalis ein weiteres Mal als der kontroverseste der Romantiker mit aufzutauchen, der er schon immer war.