

Die romantische Methode der Philosophie — Anliegen und Gefahr

Von JAKOB HOMMES

Eine Welle der Unbedingtheit, ja geradezu *ein neuer religiöser Sinn* geht durch das heutige Denken und taucht das unter den Spannungen des technischen Zeitalters seufzende menschliche Dasein in das grelle Licht einer neuen *Eschatologie*, d. h. einer neuen Form der postulatorischen Lehre von jenem Ersten und Letzten des Menschen, das diesen als das, was allein ihn zu retten vermöge, unbedingt für sich in Anspruch zu nehmen habe. Existentialphilosophie und Kommunismus zusammen mit ihrem Reflex in der heute zur Herrschaft drängenden Richtung der christlichen Philosophie und Theologie wetteifern in dieser Zurückführung des Menschen auf das innerliche Eine und Ganze, das ihm als sein angeblich eigentliches Wesen aus der Welt aufgehe und das ihn kraft seiner Stellung als Erstes und Letztes des Menschen unbedingt für sich in Anspruch nehmen dürfe.

Zum erstenmal tritt dieses heute neu heraufziehende „Mittelalter“ (Berdjajew) in der Form der Romantik¹ vor das europäische Bewußtsein. Die romantische „Gottesphilosophie“ mit ihrer „theokratischen“ Unbedingtheit ist für manche Denker dieser heute zur Herrschaft drängenden Richtung Vorbild, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß heute als Gegenstand des unbedingten „Glaubens“ an die Stelle Gottes mehr und mehr nur noch der Mensch „selbst“ tritt. Aber eben dies, daß dem Menschen im menschlichen Dasein selbst etwas Unbedingtes aufscheint, kennzeichnet auch schon die Romantik, und gerade in diesem ihrem Wesenszuge kommt sie heute zur umfassenden Auswirkung. Es gilt, die Tragweite des romantischen Vorbilds der Gegenwart kritisch zu prüfen.

I. Das göttliche „Selbst“ des Menschen — die theologisch-transzendentalistische Ganzheitsmystik der Romantik

1. Selbstverwöhnung des Menschen in seinem „göttlichen Mittelpunkt“

Was *Friedrich Schlegel* 1808 zur katholischen Kirche geführt hat, das war jene „Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Menschen“, die er für den einzelnen wie für die Menschheit als Aufgabe verkündigte². Die auf

¹ Als den Sprecher der Romantik führen wir *Friedrich von Schlegel* in folgenden Schriften vor: Philosophie des Lebens (Wien 1828), abgekürzt: Ph L; Philosophie der Geschichte I u. II (Wien 1829): Ph G; Philosophie der Sprache und des Wortes (Phil. Vorlesungen, insbesondere über ...) (Wien 1830): Ph SpW; Geschichte der alten und neuen Literatur (Vorlesungen zu Wien 1812, 2. Ausgabe als „Sämtliche Werke“, Band I u. II, Wien 1822): GANL.

² Ph G I S. III u 43

dieses „göttliche Ebenbild im Menschen“ gehende Philosophie ist „eine wahre Gottesphilosophie“³ und daher eine durchaus sakrale, das menschliche Heil bezweckende Aufgabe, die letztlich in der Philosophie nicht nur „erkannt und verstanden werden“, sondern auch „wirklich geschehen“ muß⁴. Philosophie ist rettende Wiederherstellung des Menschen – die Philosophie als Grundwesen jenes „inneren Lebens und aufmerksameren Selbstgefühls“⁵, in dem der Mensch sich zu sich „selbst“ entwickelt.

Dieses „innere höhere geistige Leben“, auf dem die Philosophie fußt, und als dessen Seele und Zuchtmeisterin zugleich sie auftritt, bildet für Schlegel den Gegenstand der „geistigen Erfahrung“⁶ und muß durch den „Begriff“ des höchsten Lebens zum endlichen Sieg im menschlichen Dasein geführt werden⁷. Wenn das Leben „sich versteht“, zur „Klarheit“ seines „Begriffes“ oder seiner „Theorie“ kommt⁸, dann stößt es in sich selbst in der Weise der Erfahrung auf etwas *Göttliches*, nämlich auf das „Wort“, mit dem er begabt ist, das „das innere Licht des Bewußtseins und des eigenen Verständnisses“ bildet⁹, und das ihn zum Ebenbild Gottes macht; er ist „mit einer Seele begabt, aus deren Tiefe und in deren Spiegel der Geist sich zum befruchtenden Worte des Lebens gestaltet“¹⁰.

Es ist die *augustinische* Gottunmittelbarkeit des Menschen, die hier die Feder führt. Die Philosophie des Lebens muß das Dasein Gottes und das ganze „natürliche Zubehör der anderen ewigen Wahrheiten“, die allwaltende Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit des menschlichen Willens „dreist voraussetzen“¹¹. Der Mensch hat in sich dieses höhere und höchste Leben, das zu innerst Gottes Leben selber ist und als solches erfahren wird, es bildet das erste und entscheidende „Denkfaktum“ in ihm. Es ist der „in der göttlichen Erfahrung gereifte Geist“, der in der Philosophie sich selbst vollendet¹². Die Philosophie ist die „Theorie des Bewußtseins oder die Entwicklung des Begriffes desselben“, die „mit irgendeinem solchen inneren Denkfaktum als dem ersten in der Erfahrung von innen Gegebenen ihren Anfang“ nimmt¹³.

Selbsterfahrung des Menschen als Aufspürung seines göttlichen Grundes – das ist die innerste Methode der romantischen Philosophie. „Wie überhaupt das Leben, muß auch das höchste Leben aus dem Leben und aus eigener Erfahrung selbst erlernt und ergriffen, lebendig ergriffen werden“¹⁴. Die innerste Selbsterfahrung des Menschen und die Abstützung seines Lebens auf die positive Selbstoffenbarung Gottes gehen bei Schlegel offenbar ineinander über: die Philosophie des Lebens ist ebenso „eine göttliche Erfahrungswissenschaft“¹⁵ wie zugleich „eine durchaus menschliche Wissenschaft und Erkenntnis des Menschen“¹⁶, sie ist ihm das „innere Suchen und Finden des eigenen Daseins und Bewußtseins, diese sich selbst untersuchende Untersuchung, diese einer unbekanntem Liebe entgegenstrebende Vermutung“¹⁷.

„Einer unbekanntem Liebe entgegenstrebende Vermutung!“ Die Selbsterfah-

³ Ph L 261

⁴ Ph G I S. III

⁵ Ph SpW 24

⁶ Ph SpW 64

⁷ Ph L 261

⁸ Ph SpW 1/2

⁹ Ph G I 37

¹⁰ GANL S. 9

¹¹ Ph L 264

¹² Ph SpW 55

¹³ Ph SpW 271

¹⁴ Ph L 266

¹⁵ Ph SpW 64

¹⁶ Ph L 261

¹⁷ Ph SpW 14

zung des menschlichen Lebens findet in diesem dessen eigentliches Wesen, „das Wort, die Tat, das Leben selbst oder die göttliche Ordnung“¹⁸, zunächst *nur im „Rätsel“*, d. h. in ein es entstellendes fremdes Element eingemischt. Sie beginnt „von der sich dem unbefangenen Selbstgefühl gleich zuerst aufdrängenden psychologischen Wahrnehmung des allgemeinen und mannigfachen *Zwiespalts* . . . und . . . *Widerstreits*“, der „das Bewußtsein im gewöhnlichen Zustande in sich zerteilt“¹⁹. Nicht das gewöhnliche Dasein, sondern nur jenes *höhere entwickelte Leben*, das in ihm sich ankündigt, gilt. Es muß in der Philosophie auf die Weise „wirklich geschehen“, daß es zu sich selbst kommt, d. h. seine und der Welt Rätselhaftigkeit und Zwiespältigkeit in sich überwindet. „Das erste, dessen wir innewerden und was uns auffallen muß“, ist „der Zwiespalt und Gegensatz nicht bloß zwischen uns und der Außenwelt, sondern der Zwiespalt in uns selbst und der im Innersten und im Mittelpunkt unseres Bewußtseins, welches in lauter Gegensätze auseinanderfällt und zerteilt ist“²⁰.

Subjekt und Objekt bilden einen *Gegensatz* und ebenso ist das Subjekt in sich selbst *zerteilt*; aber zugleich schimmert in dieser gegensätzlichen Wirklichkeit der Welt und des Menschenlebens, die „Vermutung“ weckend, der innere Grund auf, der alles in der Einheit miteinander *versöhnt*; das ganze Dasein ruft nach Eins- und Ganzwerdung, es drängt nach dem „nun wieder vollständig wirksam gewordenen Bewußtsein nach der einfachen Einteilung von Geist, Seele und Sinn“²¹, d. h. es setzt in sich selbst den *Sinn* oder das dem Menschen von oben her eingegebene *Wort* als das Prinzip seiner Eins- und Ganzwerdung durch. In seinem gewöhnlichen Zustand hat das menschliche Dasein diesen seinen inneren Zusammenhalt, das Wort, das „ein verstandenes und verstehendes, ein lehrendes und lernendes“²², also ein göttliches wie zugleich menschliches Prinzip ist²³, verloren. Auch schon auf natürlichem, menschlichem und geschichtlichem Wege, „auch schon von dieser rein intellektuellen Seite“, kann uns der „fast möchte man sagen angeborene oder wenigstens angeerbte *Widerstreit* und *Zwiespalt* im menschlichen Bewußtsein und Denkvermögen . . . hinführen, wohin auch schon so manche andere moralische Erscheinung oder historische Spur hinzudeuten scheint, auf die alte Erklärungsweise und Lehre nämlich, welche eigentlich die Ansicht und Meinung aller alten Völker der Vorzeit gewesen ist: daß *der Mensch gleich von Anfang aus seiner ursprünglichen Harmonie heraus in den Zwiespalt gefallen* oder von der Einheit abgewichen, daß er von seiner ersten und ihm anerschaffenen höheren Würde um viele Stufen tief und immer tiefer herabgesunken ist“²⁴.

Verlust der ursprünglichen Einheit und Ganzheit, auf der die menschliche Würde beruht, Absturz in einen Urzwiespalt — das ist jene Lehre einer menschlichen Überlieferung, der sich Schlegel in dem Sinn anschließt, daß dieses am Anfang der Geschichte der Menschheit stehende Faktum ein natürlicher und philosophischer Befund ist: die Tatsache, „daß der Mensch, sobald er den inneren Mittelpunkt des Lebens und der Welt verliert oder das ewige Gesetz der

¹⁸ Ph L 29¹⁹ Ph SpW 48/49²⁰ Ph SpW 22²¹ Ph SpW 54²² Ph G I 37²³ Ph G I 43²⁴ Ph SpW 24/25

göttlichen Ordnung verläßt, allsogleich auch in die Gewalt und Botmäßigkeit der Natur gerät und dieser anheimfällt“, ist „eine historische, und zwar die erste von allen historischen“²⁵.

Einen *lebendigen Dualismus* also findet der Mensch in seinem Leben vor, durch diesen ursprünglichen „Zwiespalt“ sind „zwei Willen in ihm . . ., ein göttlicher oder wenigstens Gott suchender Wille und ein natürlicher oder nur die Natur wollender leidenschaftlich herrschsüchtiger Wille“²⁶.

Ursprünglich *zweipolig* ist das menschliche Dasein: Gott und die Natur bewegen es. Schlegel spürt die Verfänglichkeit solcher Diktion: „ein göttlicher oder wenigstens Gott suchender Wille“, „göttlicher oder gottgemäßer Wille“²⁷ – immer wieder dämpft in ihm die katholische Orthodoxie die Terminologie der *Gnosis*, aber es ist kein Zweifel, daß die *Gnosis* nicht bloß terminologisch, sondern wirklich ihn beherrscht – man darf sich durch solche Abschwächungen nicht zu sehr imponieren lassen; auch die *Gnosis* verlangt ja außer dem sich gebenden göttlichen ein empfangendes menschliches Prinzip, und so sieht auch *Schlegel* das „Wort des Lebens“ einmal als göttlichen, das andere Mal als menschlichen Grund und „Mittelpunkt“ des Daseins und Bewußtseins²⁸.

Selbstversöhnung des Menschen, Zurückkehr des menschlichen Daseins zu seinem „göttlichen Lichtpunkt des Anfangs“, d. h. in den in ihm erfahrenen göttlichen Grund und Mittelpunkt, verkündigt als „Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Menschen“ – das ist der tiefste Antrieb im Denken *Friedrich Schlegels* und der Romantik überhaupt: „die für so manchen Zwiespalt des Denkens und des Lebens versöhnende Kraft als die schönste Frucht der wahren Philosophie“²⁹. Diese Wiederherstellung der „Eintracht zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Willen“, „diese Rückkehr, diese Wiederherstellung und Umwandlung“ bildet die eigentliche Aufgabe für den einzelnen Menschen wie für die ganze Menschheit und den beherrschenden Inhalt der Weltgeschichte³⁰.

2. Ganzheitsmystisches Engagement des Menschen durch „Gott“

Mit der Lehre und Forderung der Selbstkonzentration des menschlichen Lebens in den „göttlichen Mittelpunkt in seinem Innern“³¹ steht die Romantik unter der zu Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein aufbrechenden Idee der *Selbstversöhnung des Menschen in der Geschichte*. „Die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechtes zu dem verlorenen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengang der Gnade in den verschiedenen Weltaltern . . . historisch zu entwickeln bildet den Gegenstand für diese Philosophie der Geschichte“³². Die Worte, die der Prolog zum *Johannesevangelium* im Hinblick auf das Ewige Wort Gottes sagt, wendet *Schlegel* – in einer seltsam anmutenden, aber typisch gnostischen Kedckheit – auf den Menschen an „als Überschrift oder Vorrede und Einleitung der ältesten Menschheitsgeschichte . . .: „Im Anfang hatte der Mensch

²⁵ Ph G I 43

²⁶ Ph G I 54/55

²⁷ Ph G I 43

²⁸ Ph L 24, Ph G I 38

²⁹ Ph L 14

³⁰ Ph G I 43

³¹ Ph G I 38

³² Ph G I S. IX

das Wort, und dieses Wort war von Gott, und aus der lebendigen Kraft, welche ihm in und mit diesem Wort gegeben war, ging das Licht seines Daseins hervor.' Dies ist wenigstens die göttliche Grundlage aller Geschichte" ³³.

Das „verlorene göttliche Ebenbild im Menschen“ — das ist eine Forderung, die sich die ganze Autorität der heiligen Schrift und des überlieferten *kirchlichen Glaubens* zunutzemacht — im Gegensatz zu dem „selbstgemachten Glauben“ des Menschen an sich „selbst“, wie der transzendente Idealismus ihn verkündigte³⁴. In der Welt und in ihm selbst scheint dem Menschen auch nach Schlegel sein „Selbst“ oder sein eigentliches Wesen auf, und *der Mensch ist durch dieses sein „Selbst“ für die „Rückkehr“ zu ihm engagiert* — in der Erfahrung dieser Verpflichtung liegt „der Anfang der lebendigen Philosophie, ja auch des erneuerten und erhöhten inneren Lebens selbst“ ³⁵. Aber es muß sein wahres Selbst sein, das ihn in Pflicht nimmt, nicht wie in der *Naturphilosophie* die als Natur auftretende Vernunft, nicht wie in der *idealistischen Philosophie* eine abstrakte Gegenposition zu dem konkreten „Leben“ ³⁶. Es ist die „göttliche Wirklichkeit“, die allein den Menschen für sich in Anspruch nehmen darf, nicht die Vernunft, die als „metaphysische Lüge an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit tritt“ ³⁷.

Dies also ist die geistige Grundsituation Schlegels: gegen die idealistische Erhebung des *Geistes* auf der einen Seite, die naturphilosophische Verkündigung der *Natur* auf der anderen Seite sieht *Schlegel* die „Reihe dieser Verbindungselemente oder Vereinigungsprinzipien des sonst geteilten Bewußtseins“ ³⁸ in „Gott“ gegeben, so zwar, daß „der Mensch nur mittelst seiner durchgängigen Beziehung auf Gott über der Natur steht und etwas Höheres ist als ein bloßes Naturwesen und etwas Höheres als eine bloße Vernunftmaschine“ ³⁹.

Dieser Text offenbart das ganze *Anliegen Schlegels*: der Mensch — so formuliert er gleichsam die übereinstimmende Lehre seiner Zeit, die er selber teilt — ist engagiert, aber er darf es sein nicht von der „Natur“ und auch nicht von der „Vernunft“, sondern er muß sich engagiert halten einzig und allein durch Gott — dieser ist das wahre „Selbst“ des Menschen, ihm aufgehend in seinem höheren Leben und sich darstellend in der Philosophie des Lebens, die ebenso „eine durchaus menschliche Wissenschaft und Erkenntnis des Menschen“ ist wie „auch wirklich und in der Tat eine wahre Gottesphilosophie“. „Dieses und nicht eine bloße Vernunft- oder Naturphilosophie ist die Philosophie des Lebens auch deswegen und in dem Sinn, weil das höchste Leben und der Urquell alles anderen Lebens ja eben Gott ist“ ⁴⁰.

Damit schließt sich uns der Ring, der hier die Welt und das Menschenleben umfaßt und in dessen Mittelpunkt als die beiden den Menschen engagierenden Faktoren der *Ganzheit von allem* die Seele und ihr Gott stehen — so ähnlich wie bei *Augustinus*.

Der Mensch ist engagiert, für ein Unbedingtes in Pflicht genommen, aber dieses Unbedingte ist Gott! Es ist der *Horror gegen den mit der „Revolution“*

³³ Ph G I 39

³⁴ Ph L 19

³⁵ Ph SpW 33

³⁶ Ph L 260

³⁷ Ph L 21

³⁸ Ph SpW 56

³⁹ Ph L 261

⁴⁰ Ph L 261

heraufziehenden „Atheismus“⁴¹, der *Schlegel* in seine inbrünstig-ekstatische Gottesphilosophie hineintreibt.

Aber zugleich vollzieht *Schlegel* mit dieser Verkündigung des „Lebens“ den „konkreten“, *antiidealistischen* Zug seiner Zeit, in einer Linie mit *Feuerbach* auf der einen und *Kierkegaard* auf der anderen Seite⁴².

Zweifellos ist es *Schlegels* und der ganzen Romantik Bemühen, im antiidealistischen Wettbewerb mit der revolutionären und atheistischen Philosophie der *hegelschen Linken* die transzendentalistische „Selbstversöhnung des Menschen in seiner Geschichte“, dieses Grundanliegen des 19. Jahrhunderts, auf *theologisch-christlicher* Grundlage zu betreiben. Auch für *Schlegel* ist jene innerliche Einheit und Ganzheit, die dem Menschen bei der gemeinsamen Handhabung des Naturgeschehens als „Subjekt – Objekt“ und damit angeblich sein wahres Selbst aufgehe, nämlich das ihm von oben her gegebene „Wort“ oder das „göttliche Ebenbild im Menschen“, in seiner Reinheit schon bei Beginn der Geschichte verlorengegangen. Das gewöhnliche Bewußtsein ist eine „rätselhafte“ Verunstaltung desselben, und daher muß sein Eigentliches – das ist der Sinn der Geschichte – wiederhergestellt werden⁴³. Will man den *geschichtseschatologischen Zeitgeist*, aus dem heraus die Romantik die „Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen“ denkt, ermessen, dann muß man einmal, rückwärts gewendet, die historiosophischen Auslassungen von *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* über den einstigen Ur- und den kommenden Endzustand des Menschen und die jetzt zwischen diesen beiden Polen sich entwickelnde Menschheitsgeschichte heranziehen, aber auch, in die Zukunft schauend, die vierte These von *Karl Marx* über *Feuerbach* ins Auge fassen, zusammen mit seiner Kennzeichnung der ganzen bisherigen Geschichte als nur der „Vorgeschichte“ für die jetzt anhebende „Zurückkehr des Menschen zu sich selbst als eines gesellschaftlichen Wesens“, was auch *Marx* als Wiederherstellung des in der Geschichte verlorengegangenen kommunistischen Urzustandes versteht.

II. Der theologisch-mystische Materialismus der Romantik

1. Der „theokratische“ Grundzug der romantischen „Gottesphilosophie“

Es ist die *Gnosis*, die bei *Schlegel* und in der ganzen Romantik wieder ihr Haupt erhebt: „Weil die Philosophie mehrenteils nur träumt, wissenschaftlich träumt, weiß sie . . . gar nichts davon, was sie eigentlich wissen sollte, sie verliert ihren wahren Gegenstand aus dem Auge, verliert den festen Grund und Boden, auf dem sie sicher stehen und ungehindert wirken könnte“⁴⁴. Auch für die Romantik gilt es, im „lebendigen Wissen“⁴⁵ das wahre Selbst oder angeblich eigentliche Wesen des Menschen als den „festen Grund“ für „sicheres Stehen“ und freies „ungehindertes Wirken“ zu finden. Dieses eigentliche Wesen des

⁴¹ Ph L 17

⁴² Vgl. hierzu *J. Hommes*, Zwiespältiges Dasein / Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger (1953) je das Kapitel über *Feuerbach* und *Kierkegaard*.

⁴³ Ph G I S. III

⁴⁴ Ph L 1/2

⁴⁵ Ph SpW 201

Menschen, das im „Suchen und Finden der Wahrheit und der Wissenschaft“⁴⁶ aufleuchtet, ist zwar für die Romantik *weder im idealistischen „Himmel“, noch auf der materialistischen „Erde“ zu suchen, sondern nur in „Gott“,* d. h. im innersten göttlichen Bezugspunkt des „geistigen inneren Lebens“ des Menschen. Im gewöhnlichen Leben des Menschen aber ist dessen göttlicher Grund und eigentliches Wesen verdeckt und daher durch den „Begriff“ dieses Lebens zu entdecken oder hervorzuarbeiten — in einer neuen theologisch begründeten Gnosis, d. h. Lehre vom Eigentlichen als dem Rettenden oder vom „Suchen und Finden der Wahrheit und der Wissenschaft, in welchem wir das Wort oder den Sinn des Lebens als eines Ganzen entdecken und entwickeln“⁴⁷. „Wissenschaft“ ist hier durchaus gnostisch zu verstehen: ähnlich wie der „Begriff“ oder das „Verstehen“ des menschlichen Lebens bedeutet sie dessen innerliche Zurücknahme auf es „selbst“ oder auf sein Eigentliches als auf das tragende Ganze der Welt und des Lebens.

Innerlich ist die Romantik mit dem abziehenden Idealismus und dem heraufziehenden Materialismus eins in deren allgemeiner Grundlage, jener gnostisch-transzendentalistischen „Selbst“erinnerung des Menschen, durch die dieser in seinem Leben das darin verdeckte Eigentliche oder sein „Selbst“ ent-deckt und in *sozialistischer Ganzheitsmystik* zu der alles zusammenhaltenden Kraft erhebt. Gegen diese beiden weltlichen Formen des Transzendentalismus — mit der sie auf je verschiedene Weise beherrschenden Grundidee der „Identität von Mensch und Natur“ und der Wiederversöhnung des sich selbst entfremdeten Menschen in dem ihm verlorengegangenen Eigentlichen oder Selbst — erhebt die Romantik einen *theologisch-mystischen Transzendentalismus und Sozialismus*: Als jenes „Eigentliche“, auf das hin in Welt und Menschenleben alles konzentriert, „gesammelt“ und zusammengefaßt werden muß, verkündigt sie das „göttliche“ Wort im „inneren Leben“ des Menschen. Vermeidet sie in dieser Zurückführung des innerlichen Ganzen auf Gott hin wirklich jene magnetische *Allgewaltsamkeit*, mit der dieses innerliche Eine und Ganze — in seiner idealistischen wie in seiner materialistischen Prägung — alle personale Eigenständigkeit des Menschen und vorstaatliche politische Hoheit der von ihr aufgebauten ursprünglichen Lebenskreise dahinschmelzen macht?

Als eine *geschichtliche Realität* steht das Wort, dieser innerliche Zusammenhalt aller das Naturgeschehen handhabenden Menschen, für die Romantik schon immer in der Menschheit⁴⁸. In seinem Licht freilich erscheint alle Zweiheit von Innen und Außen, also von Subjekt und Objekt, wie auch die im Inneren des Menschen selbst waltende Zweiheit von Tätigem und Leidendem als *Gegensatz*, als „Rätsel des Daseins, der äußeren Welt oder auch des eigenen Ich und Bewußtseins“, als ein Dualismus mithin, der durch „das erklärende Wort des Lebens, des eigenen inneren wie des äußeren allgemeinen“ zu überwinden ist⁴⁹.

Das Wort aber, das dem Menschen in der Welt als Frucht des „inneren Lichtes der geistigen Klarheit oder des sich selbst klar gewordenen Geistes“⁵⁰ aufgeht,

⁴⁶ Ph SpW I⁴⁷ Ph SpW 1/2⁴⁸ Ph G I 37⁴⁹ Ph SpW S. 1⁵⁰ Ph SpW 1

ist das *Ganze*, das alle bestehende Einzelheit und Gegensätzlichkeit aufhebt. Das „harmonische ausgleichende, jeden Zweifel lösende, jeden Zwiespalt veröhnende Wort unseres inneren Daseins“ tritt auf als „die das höhere Leben zusammenhaltende, vor jedem zerstörenden Einfluß schirmende Kraft“⁵¹. Ihm allein mißt das transzendentalistisch „begriffene“ höhere Leben alle Bindung, Versöhnung, Ausgleich, richterliche Entscheidung, wirksames Geheiß und schöpferische Fruchtbarkeit zu⁵². Dieses „Wort“ ist das allein in dem Menschen wirkende „Subjekt – Objekt“, die autoritativ gebietende *Allsubjektivität des menschlichen Daseins*.

Aus seinem Wesen heraus also nimmt dieses Wort dem Menschen jene personale Eigenständigkeit, mit der er in Gemeinschaft mit allen seinesgleichen je von sich aus das Naturgeschehen handhabt und um seiner selbst willen sein zu dürfen die ursprüngliche Bestimmung hat. *Aller solcher In sich selbst des Menschen gilt der transzendentalistischen Ganzheitsmystik als Herausfall aus der ursprünglichen inneren Einheit und Ganzheit*. Selbst „die Zerteilung des einen Menschengeschlechtes in eine Mehrheit von Nationen und die damit zusammenhängende Verschiedenheit der Sprachen“ ist für *Schlegel* die Folge des Verlustes der inneren Einheit und Ganzheit, eine Frucht und Erscheinung des am Beginn der Geschichte eingetretenen „inneren Zwiespalts im Leben des Menschen“⁵³.

Im Wettbewerb mit dem heraufziehenden dialektischen Materialismus einerseits, dem fortlebenden Idealismus andererseits, selber dem Grundwesen der beiden, der *Botschaft vom Eigentlichen als dem tragenden innerlichen Einem und Ganzen*, zutiefst verpflichtet, steht die Romantik als eine neue theologische Form jenes *historisch-dialektischen Realismus* auf, der den Menschen aus seiner personalen Eigenständigkeit auswurzelt und ihm seinen Wesensort einzig in der Geschichte zuweist, so zwar, daß sie diese Geschichte des Menschen und damit den Menschen selbst von einem „göttlichen Lichtpunkt des Anfangs“ getragen sieht. Doch ist die innerliche Eintracht des Menschen mit diesem „ersten, von Gott ausgegangenen Willen . . . und dem ihm von Gott eingeborenen und vorgezeichneten Worte“ am Anfang der Geschichte verlorengegangen, zu ihm hat daher der Mensch jetzt *zurückzukehren*⁵⁴.

2. „Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes“ als heraufziehende Herrschaft der Natur

Das Wort, das die Romantik als das neue, *innerliche Gesamtsubjekt des menschlichen Daseins* und als *Prinzip einer „theokratischen“ Alleinigung aller Menschen* erhebt, tritt bei ihr mit diesem Anspruch zunächst als der *göttliche „Mittelpunkt des Lebens“* auf; aber es ist im Grunde doch nur die *Natur* im flüchtigen Überwurf des inneren Wortes, d. h. eine solche Einheit alles Naturgeschehens im Menschen, die dem Menschen bei der Handhabung der Welt inner-

⁵¹ Ph SpW 16

⁵² Ph G I 37

⁵³ Ph G I 44

⁵⁴ Ph G I 42

lich notwendig geschieht und die ihn daher als sozus. mit ihm zusammengewachsen unausweichlich regiert.

In dem inneren Wort ist ja das Naturgeschehen nur noch als gegenständliche Gestalt oder Sinnbild seiner menschlichen Handhabung genommen; die Natur tritt damit nur noch in jener unauflöselichen inneren *Einheit* auf, die den Menschen mit dem Naturgeschehen und mit seinen Mitsubjekten bei der Handhabung des Naturgeschehens ursprünglich zusammengebunden hält. Dagegen erscheint der *Gegenüberstand* des Menschen zum Naturgeschehen oder des Subjekts zum Objekt als Zwiespalt des Menschen mit sich „selbst“ und als Preisgabe seines „göttlichen Mittelpunktes“.

Es wird also hier offenbar die innere Einheit des Menschen mit dem Naturgeschehen oder die nach innen hinein „gesammelte“ menschliche Handhabung des Naturgeschehens als im Menschen waltendes *göttliches Leben* oder als göttlicher Wille, dagegen die gewöhnliche Gestalt der menschlichen Handhabung des Naturgeschehens, bei der also der Mensch dem Naturgeschehen gegenübertritt, als *natürlicher und gottabgewandter Wille* angesprochen: durch den Einbruch des ursprünglichen „Zwiespalts“ in den Menschen „gibt es nun zweierlei Willen in ihm, einen göttlichen Willen und einen natürlichen“, und darum gilt es jetzt für den Menschen, „die Rückkehr zu dem göttlichen oder gottgemäßen Willen zu finden, die Eintracht zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Willen wiederherzustellen und den niederen, irdisch-natürlichen Willen immer mehr in den höheren göttlichen Willen umzuwenden und umzuwandeln“⁵⁵. *Das Eigentliche des Menschen ist der göttliche Wille in ihm* oder das „ihm von Gott eingeborene und vorgezeichnete Wort“ — vorgezeichnet als das, was er eigentlich ist, woraus er aber herausgefallen ist und was er daher nun wieder werden muß⁵⁶. Der natürliche Wille im Menschen dagegen, lies: die der inneren Einheit und Identität mit dem Naturgeschehen „ermangelnde“ *Gegenüberständigkeit* des Menschen zum Naturgeschehen ist erst durch den ursprünglichen Zwiespalt in den Menschen hineingekommen und darf eigentlich nicht sein, muß umgewendet, umgewandelt werden.

Der zweierlei Wille im Menschen, ein göttlicher und ein natürlicher — das ist nichts anderes als die zweierlei Arten, das Naturgeschehen zu handhaben, einmal die innerlich in sich „selbst“ zurückgeholte und dadurch „gesammelte“, sodann die dem Naturgeschehen gegenüberständige; nur die erste ist eigentliches Leben, die zweite uneigentliches, verunglücktes Leben, daher durch die „Wiederherstellung“ der inneren Einheit des Menschen mit dem Naturgeschehen und mit seinen Mitsubjekten „umzuwenden“, „umzuwandeln“ — dieser Zielpunkt wird hier als das göttliche Leben im Menschen angesprochen.

In der Natur stehend und von der Natur — so oder so, auf innerlich-gesammelte oder auf äußerlich-zerstreute Weise — regiert, müßte der Mensch sich in der als göttliche Gestalt der Natur geschilderten *unmittelbaren Einheit mit dem Naturgeschehen* halten. Im tatsächlichen Dasein aber, das von dem angeblich am Beginn seiner Geschichte stehenden Herausfall aus jener göttlichen Gestalt der

⁵⁵ Ph G I 43

⁵⁶ Ph G I 42

Natur beherrscht ist, ist er in der Geschichte immer mehr in die Gegenüberständigkeit zum Naturgeschehen und damit in den natürlichen, die Natur nur noch herrschsüchtig gebrauchenden Willen abgesunken, und in der „Revolution“ hat sich diese „atheistische“ Gestalt seiner Handhabung des Naturgeschehens zu politischer Wirksamkeit formiert.

Ihr gegenüber formuliert *Schlegel* seine Gegenkonzeption: aus dieser Verfallenheit an die Natur hat der Mensch – die Natur, mit der er offenbar unauflöslich zusammengetan und förmlich zusammengewachsen ist, gleichsam mit sich führend – *in die innerlich zu sich „selbst“ herumgewandte Handhabung des Naturgeschehens zurückzukehren*. Was ist diese als „Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen“ gepriesene „Umwendung“ und „Zurückkehr“ des Menschen in seine „innerliche“ Handhabung des Naturgeschehens? Es ist jene Handhabung des Naturgeschehens, bei der der Mensch auf seine Gegenüberständigkeit zum Naturgeschehen verzichtet und sich bei der Handhabung des Naturgeschehens innerlich einfach dem höheren Zuge der Natur „selbst“ bzw. der inneren Zurückgerufenheit seines eigenen das Naturgeschehen handhabenden Daseins in es „selbst“ überläßt – *im Menschen steigt die Natur gleichsam zum Bewußtsein ihrer selbst, d. h. in das „Wort“ auf*: „Auch die Natur redet in ihrer stummen Bilderschrift eine Sprache; allein sie bedarf eines erkennenden Geistes, der den Schlüssel hat und zu gebrauchen weiß, der das Wort des Rätsels in dem Geheimnis der Natur zu finden versteht und statt ihrer das in ihr verhüllte innere Wort laut auszusprechen vermag, damit die Fülle ihrer Herrlichkeit offenbar werde“⁵⁷.

Der Ausdruck „Sprache“ hat hier einen spezifischen Sinn: es ist die Natur als gegenständliche Gestalt ihrer menschlichen Handhabung. Sie erscheint hier als das „Wort des Rätsels der Natur“, d. h. als jener Sinn, den das Naturgeschehen als inneres Wort oder als gegenständliche Gestalt seiner menschlichen Handhabung in sich trägt, den es aber bei der gewöhnlichen Gestalt seiner menschlichen Handhabung *nur rätselhaft und verhüllt* in sich trägt und zu dessen „Klarwerdung“, Entdeckung und Befreiung es daher den Menschen in Anspruch nimmt – *der Mensch wird zum Offenbarer der Natur*. Die Herrlichkeit der Natur – das ist ihre in sich „gesammelte“ und dadurch göttliche Handhabung, kurz: jene ihre göttliche Gestalt, die das eigentliche Wesen des Menschen bildet, aus dem aber der Mensch im gewöhnlichen Zustand *herausgefallen* ist – herausgefallen in die Gegenüberständigkeit zum Naturgeschehen und ineins damit zu den Mitsubjekten. Nur dadurch, daß er bei der Handhabung des Naturgeschehens sich an sich „selbst“ hält und dadurch das Naturgeschehen nur noch in den inneren „Seelen Spiegel“ oder als „Wort des Lebens“ gefaßt oder in unauflöslicher Einheit mit ihm vor sich oder vielmehr – als das ihn tragende Eins und All – in sich hat, wird *die Herrlichkeit der Natur durch ihn offenbar*.

Ein heimlicher *Naturalismus* also ist die Romantik! Für die aus dem deutschen Materialismus selbst hervorgekommene *Naturphilosophie*, diese Vorform des dialektischen Idealismus, hat *Schlegel* eine unverkennbare Sympathie; ihr,

⁵⁷ Ph G I 37/38

die „manche herrliche Früchte der Wissenschaft getragen hat“⁵⁸, fühlt er sich bei seinem Schwärmen für die „*verborgene Blume der Natur*“ innerlich verwandt: „Auch die immergrünende Pflanze oder verborgene Blume der Natur erblicken wir, wie den dunklen Grund der Tiefe durch das klare Wasser im stillen See, am deutlichsten in diesem klaren Seelenspiegel, wo sie uns nicht fremd gegenübertritt, sondern das verwandte Gefühl schon bekannter und näher befreundet anspricht“⁵⁹. Wie bei *Marx* die Natur nur noch als völlig von der menschlichen Lebendigkeit durchtränkte und insofern ihrer Fremdheit entkleidete auftritt, so scheint auch bei *Schlegel* hier die Natur nur noch im Prisma jenes angeblich göttlichen Inneren, „der denkenden Seele“, auf, d. h. *das Naturgeschehen ist dem Menschen nur noch Wort*, d. h. gegenständliche Gestalt seiner menschlichen Handhabung — einer menschlichen Lebendigkeit freilich, die als göttliche ausgelegt wird —, und diese „göttliche“ Gestalt der Natur oder die Herrlichkeit Gottes in der Natur bildet den ausschließlichen Wesensort des Menschen. Sozus. nur noch Erscheinung und fühlende Seele der Natur also ist jetzt der Mensch, unauflöslich mit ihr als seinem Leib verbunden: „Wem aber unter allen Geschöpfen der Erde allein das Wort verliehen war, der ist eben auch damit zum Herrn und Beherrscher derselben eingesetzt worden. Sowie er aber diesen göttlichen Mittelpunkt in seinem Inneren, dieses ihm gegebene und mitgeteilte oder anvertraute Wort des Lebens verläßt und verliert, so sinkt er zur Natur herab, und wird nun, statt daß er ihr Herr sein sollte, ihr untertänig; und dies ist der Anfang der Menschheitsgeschichte“⁶⁰.

Dem Menschen ist das Wort als innerer Sammlungspunkt verliehen, d. h. er ist, wo er eigentlich lebt, in jene unauflösliche Einheit mit dem Naturgeschehen eingetaucht, durch die *dieses nur noch seine gegenständliche Gestalt, er aber dessen ekstatische Seele* ist, eine solche Seele also, mit der er eigentlich nur noch das Bewußtsein der Natur selber ist, die Natur in ihm ihrerseits zum Bewußtsein oder zur Offenbarkeit ihrer Herrlichkeit emporsteigt. Als nur noch ekstatische Seele des Naturgeschehens aber kann der Mensch nur grundsätzlich in zwei wesentlich verschiedenen Weisen der Handhabung des Naturgeschehens stehen: mit der einen ist er bei der Handhabung des Naturgeschehens innerlich auf sich „selbst“ gesammelt und dadurch ist er für *Schlegel* mit der *Gottheit* als der göttlichen Gestalt der Natur eins; mit der anderen Weise ist er, der Gesammeltheit des Wortes, dieser magnetischen Kraft seines „göttlichen Mittelpunktes“ vergessen, „*von der Gottheit abgekommen*“⁶¹, und darum in die Gegenüberständigkeit zum Naturgeschehen „abgesunken“, aber damit ist er auch von sich „selbst“ abgeirrt, nicht mehr nach innen herein zu sich „selbst“ oder zu seinem göttlichen Kern zurückgeholt und daher jetzt nur noch „Natur“, von der Natur in ihrer natürlichen Gestalt, d. h. *von dem nur noch in der Hand der Macht gehaltenen Leib oder Material der Natur regiert*.

Werkzeug der Natur also ist der Mensch, entweder der Herrlichkeit Gottes in der Natur oder der gottfremden Gewalt der Natur — von diesen beiden Polen ist sein Dasein beherrscht. Die Natur ist der ausschließliche Wesensort des Men-

⁵⁸ Ph L 20⁶⁰ Ph G I 38⁵⁹ Ph SpW 17⁶¹ Ph G I 44/45

schen, ihre göttliche Gestalt das, was allein ihm einen Stand über der Natur gibt und ihn daran hindert, der „Natur“, d. h. der dieses göttlichen Inneren beraubten Natur zu verfallen und ein bloßes Naturwesen zu sein ⁶²: *der Mensch hat die verklärte Gestalt der Natur zu sein.*

Wie kommt er zu dieser verklärten Gestalt der Natur, die hier sein eigentliches Wesen bildet? Die Antwort kann wesensmäßig nicht eindeutig sein. Die verklärte Gestalt der Natur, das „Wort“, wird dem Menschen teils von oben her gegeben, teils wird sie vom Menschen selbst hervorgebracht — *Schlegel* schwankt hier unentschieden hin und her. Aus sich selbst heraus ist der Mensch der Natur verfallen, er vermag „nur mittelst seiner durchgängigen Beziehung auf Gott über der Natur“ zu stehen ⁶³; dennoch wird er mit seiner eigenen, im „Begriff“ des Lebens gewonnen „Klarheit“ d. h. Klärung oder „Wort des Rätsels in dem Geheimnis der Natur“ ⁶⁴ *Werkzeug ihrer Verklärung.* So sieht *Schlegel* das menschliche Dasein in einer durchgehenden Unklarheit des Gedankens — nur noch als „Entstehungsgeschichte des lebendigen Wissens im menschlichen Gemüte überall, wo dieses desselben teilhaft oder dazu erhoben wird und sich selbst dazu erheben mag“ ⁶⁵. Zur „Gottheit“ als der göttlichen Gestalt der Natur *wird der Mensch erhoben und erhebt er selber sich.*

In ein eigentümlich *eschatologisches Zwielficht* also ist die gewöhnliche Form des menschlichen Daseins oder die Beziehung des Menschen zum Naturgeschehen, d. h. des Subjekts zum Objekt und damit auch die Beziehung des Subjekts zu seinen Mitsubjekten getaucht. Sie ist *innerlich zweipolig*, durch die Beziehung auf die zwei Enden (ἐσχατα) im Sinne des Gegensatzes von Eigentlich und Uneigentlich, von Gut und Böse gespalten.

Eigentlich müßte der Mensch bei dem Naturgeschehen „selbst“, d. h. bei seinem inneren Worte oder beim Naturgeschehen als der gegenständlichen Gestalt seiner menschlichen Handhabung des Naturgeschehens und damit auch in der ursprünglichen und unauflöselichen Zusammengebundenheit mit den Mitsubjekten sein — nur damit wäre er ebenso mit „Gott“ versöhnt wie bei seinem eigenen eigentlichen Wesen, „obwohl auch dann frei, nur wäre seine Freiheit dann wie die der seligen Geister gewesen“ ⁶⁶ — *der angeblich ursprüngliche Friede der sozialistischen Gesellschaft lugt hier als Paradies hervor.*

Im gewöhnlichen Zustande seines Bewußtseins aber ist der Mensch aus jener *inneren werthhaften Einheit von Mensch und Naturgeschehen und von Mensch und Mitmenschen* in die alltägliche Schläfrigkeit herausgefallen und damit eo ipso — auf Grund der ursprünglichen Zusammengewachsenheit des Menschen mit dem Naturgeschehen und den Mitmenschen — von dem Weg „in die Höhe“ auf den „in die niedere Tiefe“ abgeglitten ⁶⁷ oder an die Natur und in die herzlos gewalttätige Gemeinschaft ihrer Beherrschung verfallen, d. h. vom Naturgeschehen auf die Weise regiert, daß dabei sein innerer, die Menschen ursprünglich zusammenhaltender Sinn verblaßt und der Mensch die Beute seiner Zwierspältigkeit und einer egoistischen Sucht, die Natur gewalttätig zu beherrschen, wird.

⁶² Ph L 261⁶³ Ph L 261⁶⁴ Ph G I 38⁶⁵ Ph SpW 201⁶⁶ Ph G I 42⁶⁷ Ph G I 42

An die Stelle der Festgelegtheit auf „Gott“ oder „jener Seligkeit des himmlischen Friedens, wie dessen, der schon gesiegt und überwunden hat“, tritt nun die Unentschiedenheit „der noch zu treffenden Wahl und des schweren, noch unentschiedenen Kampfes“⁶⁸ — im menschlichen Dasein kommt nun *der andere Pol des großen Magneten Natur*, ihre uneigentliche widergöttliche Gestalt zur Herrschaft. Die ganze Menschheitsgeschichte ist erfüllt von dem Widerstreit dieser beiden in der griechischen Sage aufscheinenden „Endpunkte“, der „Extreme des seligen Zustandes in der goldenen Zeit und (des unseligen Zustandes — J. H.) in dem ehernen Zeitalter der herrschenden Gewalttat, welche als wesentlichste Endpunkte aus dem Ganzen hervortreten“⁶⁹.

Als sklavische Untertänigkeit des Menschen unter die Natur also versteht *Schlegel* jene den „gewöhnlichen Zustand“ des menschlichen Daseins kennzeichnende Hinnahme der gegebenen Natur als solcher, die sich nicht, wie die *Gnosis* es haben möchte, darauf beschränkt, das Naturgeschehen nur noch als ein Sinnbild der menschlichen Handhabung desselben zu nehmen und sich an seinem inneren Worte oder der geistigen Darstellung des Naturgeschehens festzuhalten, die vielmehr das Naturgeschehen gemäß der Weisung der *Metaphysik* in seiner Gegenüberständigkeit zum Menschen gelten läßt und damit auch auf seiner eigenen personalen Hoheit über der Natur und auf seinem Insichstand als Person besteht.

Alles, was der Mensch ist, ist er als Natur, entweder durch seine innerlich „gesammelte“ und dadurch friedliche oder durch seine äußerlich zerstreute und dadurch zwiespältige Handhabung der Natur. Einen *Halt des Menschen in sich selbst* und diessseits des Naturgeschehens, in seiner eigenen personalen Struktur, mit der er über die bloßen Natursubstanzen in die der geistigen Natur beschiedene hoheitliche Verwaltung der Natur emporgehoben ist, kennt *Schlegel* offenbar nicht als eine legitime Haltung des Menschen, sie kann für ihn nur noch als Preisgabe des „göttlichen Mittelpunktes“ und damit als ein uneigentliches Dasein gelten.

Was für *Schlegel* den Menschen über die Natursubstanzen erhebt, das ist das „Wort des Lebens“, dieser „göttliche Mittelpunkt in seinem Inneren“⁷⁰, so zwar, daß der Mensch „nur mittelst seiner durchgängigen Beziehung auf Gott über der Natur steht“ und mehr ist „als ein bloßes Naturwesen“, mehr auch „als eine bloße Vernunftmaschine“⁷¹. Immer ist der Mensch der Natur in dem Sinn ausgeliefert, daß er ihr nicht mehr gegenübersteht, sondern innerlich mit ihr eins und identisch, *nur noch ihr ekstatisches Bewußtsein bildet* — entweder ihrem angeblich göttlichen Inneren ergeben oder aber ihrer bloßen, der göttlichen Seele entkleideten „Leiblichkeit“ unterworfen. Es fehlt hier die Abstützung des menschlichen Daseins auf die das Material des Naturgeschehens organisiert haltende *Wesensform*, und damit fehlt auch die Herrschaft des der *Wesensform* des Naturgeschehens „kongenial“ entsprechenden Personkerns, der intellektiv-personalen Hoheit des Menschen. Den Geist des Menschen kennt *Schlegel* nur noch als Schlüssel für die Auflösung des „Rätsels“ oder Zwiespalts der Natur

⁶⁸ Ph G I 43⁶⁹ Ph G I 55⁷⁰ Ph G I 38⁷¹ Ph L 261

und als Ausspruch des in der Natur „verhüllten inneren Wortes“⁷². *Der Mensch ist jetzt nur noch Funktionär der Natur, menschliches Mittel entweder ihrer göttlichen Herrlichkeit oder aber ihrer rein materialen Gewalt.* Die personalhoheitliche Handhabung der Natur durch den Menschen ist zerstört.

Wir müssen indes das darin wirksame *Anliegen* Schlegels sehen: mit seiner Verkündigung der „Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen“, d. h. der Aufgabe, den Menschen ganz mit seiner „gesammelten“ Handhabung des Naturgeschehens gleichförmig zu machen, will Schlegel dem Menschen gegenüber seiner drohenden Verfallenheit und Selbstpreisgabe an das bloße Material des Naturgeschehens, wie sie in der „Revolution“ und dem heraufziehenden dialektischen Materialismus zur Herrschaft strebt, jenen *Halt in „Gott“* wiedergeben, den das menschliche Dasein vor dem „Anfang der Weltgeschichte“ angeblich in sich hatte und den es daher jetzt in sich wiederherzustellen hat — *wiederherzustellen durch den Zurückstand in die innerliche Ganzheit des Wortes* und damit den *Herausstand* aus der gegebenen, dem Menschen gegenüberstehenden Gestalt des Naturgeschehens wie aus seiner eigenen personalen Hoheit über der Natur und Eigenständigkeit innerhalb der Gesellschaft.

So erscheint nun die angeblich verlorengegangene und daher jetzt wiederherzustellende „Eintracht zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Willen“ als *„Rückkehr zu dem göttlichen oder gottgemäßen Willen“*, als Aufgabe, „den niederen, irdisch-natürlichen Willen immer mehr in den höheren göttlichen Willen umzuwenden und umzuwandeln“⁷³. Das bedeutet den Aufruf: heraus aus der bloßen Leiblichkeit der Natur und ihrer rein irdisch-weltlichen Beherrschung, hinweg von dieser an der Natur geübten leidenschaftlich-gewalttätigen Herrschsucht, *zurück in den Gegenpol dieser bloß irdischen und rein menschlichen Handhabung der Natur, also in die göttliche Gestalt der Natur hinein!* Bei solcher Rede von der Natur geht es wie immer so auch in diesem Aufruf um die menschliche Person! Mit einer religiösen Unbedingtheit und einem entsprechend scharfen Willen, das menschliche Dasein zu disziplinieren, tritt hier *der Sozialismus als eigentliches Wesen des Menschen* auf.

Aus Gott und Natur gleichsam als aus einem eigentlichen und uneigentlichen Element ist der Mensch zusammengesetzt — *Pascals* Darstellung des Menschen als einer Mischung aus Engel und Tier scheint hier wieder auf. Die göttlich-friedliche Gestalt der Natur, die dem Menschen bei der Handhabung der Welt durch seine Erinnerung an sich „selbst“ innerlich aufgeht, und die gewalttätige wilde Natur, in die der Mensch gerät, wenn er „von der Gottheit abkommt“, d. h. jene „Innerlichkeit“ der Natur „atheistisch“ unterläßt — diese beiden Extreme stehen einander als *Gegensatz von „Religion und Irreligion“* gegenüber.

Tiefer gesehen aber zeigt sich hier zwischen Mensch und Gott — zwischen dem ganz auf sich „selbst“, auf seinen „göttlichen Mittelpunkt“ zugekehrten Dasein des Menschen einerseits und dem aus der magnetischen Kraft dieses seines göttlichen Mittelpunktes abgekommenen jetzigen Zustand des Menschen anderer-

⁷² Ph G I 38⁷³ Ph G I 43

seits — als ein gemeinsamer Untergrund dieser beiden Welten die Natur, die hier als eine Art Urstoff aller Wirklichkeit auftritt, und von der sowohl Gott als auch der Mensch eine ekstatische Seele ist: der Mensch, zurückgekehrt zu seinem eigentlichen Wesen oder zu seiner Heimat in Gott oder — eigentlich genommen — als Gott selbst ist die überwunden habende Urgestalt des Naturgeschehens und damit im seligen Frieden der *Versöhnung mit sich selbst* ⁷⁴. Aus seiner besseren Wesenshälfte, der „Gottheit“ oder dem „höheren göttlichen Willen“, herausgefallen muß der Mensch sich jetzt in dem inneren höheren Leben und seiner Verkörperung, der Philosophie, an sich „selbst“, d. h. an die Gottheit als an das „ihm von Gott eingeborene und vorgezeichnete Wort“ halten ⁷⁵ und „zurückkehren“.

Zur „*Freiheit der noch zu treffenden Wahl*“ ist der Mensch in diesem gewöhnlichen Zustand seines Daseins gleichsam verurteilt, er hat nicht mehr die der Wahl oder Entscheidung enthobene Festgelegtheit auf das Wort als den göttlichen Lebensgrund in ihm — den „seligen Geistern“ gleich, „welche man darum nicht unfrei nennen darf, weil sie nicht mehr im Kampf stehen und gar nicht mehr von Gott getrennt werden können“ ⁷⁶. Dieses selige Wort, d. h. die leuchtende Darstellung seiner selbst im Naturgeschehen, erblickt der Mensch in dem entwickelten Zustand seines Bewußtseins als sein Selbst oder eigentliches Wesen, es müßte daher auch den Menschen notwendig fesseln, aber es vermag ihn doch offenbar nicht genug zu fesseln, er erweist sich also als nur durch ein am „Anfang seiner Geschichte“ stehendes *Verhängnis*, das stärker als er selber in seinem Inneren gewesen ist, von sich selbst hinweg oder *aus seinem „göttlichen Mittelpunkt“ herausgeraten* — als einen abgestürzten Gott also sozus., und daher ist die gegebene Welt und die gegebene Struktur des Menschen im Grunde *verkehrt* und bedarf einer „*Umwendung*“, „*Umwandlung*“, „*Rückkehr*“, „*Wiederherstellung*“ — es sind die alten *gnostischen Vokabeln*, in denen die wilden Strudel einmal der Vorstellung von einem seiner selbst nicht mächtigen Urgrund der Welt, sodann der an den Menschen gerichteten Forderung, in Verwerfung und Überwindung der gegebenen Gestalt der Welt und des Menschenlebens *den verlorenen Anfangszustand wiederherzustellen*, als unerlöste Dämonen aus der Tiefe heraufbrüllen. Das ist das von aller Lyrik der Gottunmittelbarkeit des Menschen nur schlecht verdeckte *naturalistische und materialistische Grundwesen der Romantik*.

III. Der thomistische Widerstand gegen den romantischen Materialismus

Schlegels Denken ist ein durch und durch gnostisches, die Wissenschaft vom Eigentlichen pflegendes und damit *revolutionäres*, die Wirklichkeit der Welt und des Menschenlebens in ihrer gegebenen Gestalt zurückweisendes und *die naturrechtliche Ordnung umstürzendes* Denken, freilich politisch nicht nach links, sondern nach rechts hin gerichtet, er entwickelt ein *konterrevolutionäres Programm*, d. h. Vorschrift oder „*Vorzeichnung*“ des Eigentlichen: der Mensch

⁷⁴ Ph G I 42

⁷⁵ Ph G I 42

⁷⁶ Ph G I 42

wird hier in der Handhabung der Welt und des Menschenlebens herumgewendet, aus dem gewöhnlichen Zustand seiner gemeinschaftlichen Handhabung des Naturgeschehens als aus einer Verfallenheit an die Natur hinweg, „zurück“ auf das „göttliche Ebenbild im Menschen“, d. h. auf jene ursprüngliche Zusammengebundenheit des Menschen mit dem Naturgeschehen und mit den Mitmenschen, die im inneren „Wort“, dieser gegenständlichen Gestalt des Menschen, geschieht und die zum eigentlichen Wesen des menschlichen Lebens erklärt wird. *Der Mensch erhält hier den Beruf eines Restaurators der Welt.* Das ist durchaus nicht nur Überschwang des Konvertiten, sondern Durchschlag einer nicht konvertierten und nicht konvertiblen *heidnischen Gnosis*.

Für die politische Praxis des Daseins entscheidend ist dabei dies, daß die Romantik diese „Umwandlung“ des Menschen und „Zurückwendung“ der Welt und des Menschenlebens mit einer das menschliche Dasein disziplinierenden *Schärfe* vollzieht, die, wohlgemerkt, nicht nur der revolutionären Gewalt der rein technizistischen „Naturseligkeit“, sondern auch dem naturrechtlichen Eigenzug der menschlichen Natur als einer zu „Beginn der Geschichte“ geschehenen „*Revolution*“ den Kampf ansagt und beider Formen des Abfalls durch den Zurückgang auf den „göttlichen Mittelpunkt“ des menschlichen Daseins *konterrevolutionär* Herr zu werden sich bemüht: „Nachdem einmal der Zwiespalt in den Menschen gekommen war“, sind jetzt „zwei Willen in ihm . . . , ein göttlicher oder wenigstens gottsuchender Wille und ein natürlicher, nur die Natur wollender, leidenschaftlich herrschsüchtiger Wille“⁷⁷.

Diesen Ausgangspunkt von einer in der Hand des Menschen „offensichtlich“ verkehrt gewordenen und daher wieder umzukehrenden Welt teilen Schlegel und die Romantik mit aller *Gnosis*. *Die Verkehrtheit des menschlichen Willens wird in der Welt selbst gesucht. Natur oder Gott* – das ist für dieses Denken des 19. Jahrhunderts angesichts des neuen innerlichen Einen und Ganzen – das es, kraft des als Technizismus entfalteten Grunddogmas der Identität von Mensch und Natur, als das beide miteinander verbindende „Subjekt – Objekt“ hervorgehen sieht – die Frage. Diese Frage bezieht sich auf die Bestimmung des als *Gravitationspunkt des menschlichen Daseins* auftretenden inneren Einen und Ganzen. Die romantische Form dieser gnostischen Zurückführung des Daseins auf sein inneres „Selbst“, das als das alles bestimmende Ganze zu gelten habe, entscheidet sich zwar für „Gott“, aber dieser Gott ist und bleibt, wenn auch in religiös-christlicher Verkleidung auftretend, jenes *gnostische Eine und Ganze aus Mensch und Natur*, in dem der Mensch mit der Natur innerlich eins und identisch ist. Daran ändert nichts die Tatsache, daß hier das innerliche Eine und Ganze – die Natur nur noch als gegenständliche Gestalt des Menschen – im Menschen aus der dem Menschen gegenüberstehenden Wirklichkeit der Natur im Sinne einer Selbstbefreiung aufsteigt und *heraussteht* – gemäß dem *dialektisch-mystischen* Charakter dieses neuen Materialismus.

Wir müssen die *Romantik als die christlich-theologisch verzögerte Vorform des heraufziehenden dialektischen Materialismus, Historismus und Sozialismus*

⁷⁷ Ph G I 54

ansprechen, d. h. der Lehre, daß der Mensch der einzige Sinn der Natur und die Natur der eigentlich bestimmende Grund der menschlichen Geschichte, der Mensch seinerseits daher — durch seine ausschließliche Zugehörigkeit zur Gesellschaft — die Natur offenbar zu machen habe — die Natur und nicht sein eigenes personales Wesen. Durch die Philosophie des Lebens wird der Mensch dahin geführt, „die Verherrlichung Gottes in der Natur und die Herrlichkeit der Natur selbst ganz zu verstehen; sowie auch die vollste Anerkennung ihrer Rechte und des ihr gebührenden Anteils an der Geschichte und an der Entwicklung des Menschen damit sehr wohl vereinbar ist“⁷⁸.

Mit großem, ebenso besorgtem wie gleichwohl innerlich mitschwingendem Blick sieht *Schlegel* und sieht die Romantik überhaupt in dieser Zeit des Anhebens der modernen Maschinenteknik *die Herrschaft der sich selbst — und den Menschen —bewegenden Wirklichkeit* heraufziehen. Wie das „selbstgemachte Vernunftsystem“ des deutschen Idealismus die Herrschaft der in der *Idee* sich selbst und den Menschen bewegenden Wirklichkeit der Welt verkündet hatte, so zieht jetzt bereits der in seinem „selbstgemachten Glauben“ noch radikalere dialektische Materialismus mit seiner Lehre von der sich selbst — und den Menschen — bewegenden *Materie* herauf, und um die Heraufkunft dieses „herrschsüchtigen naturbegeisterten Willens“⁷⁹ zu verhindern, läßt die Romantik — im theologisch-mystischen Gegenspiel gegen die heraufziehende weltliche Ausprägung des auch von ihr geteilten Transzendentalismus, die idealistische und die materialistische — *die Natur sich selbst und den Menschen bewegen nur in jenem inneren „Wort“*, das den göttlichen Mittelpunkt des menschlichen Lebens bilde.

Dieses von ihr als inneres Prinzip der Einheit und Ganzheit erhobene „Wort“ findet also die Romantik als den Zielgegenstand der *messianisch-inbrünstigen Suche des Menschen nach ihrem wahren oder eigentlichen Wesen* bereits vor, es ist, wenn auch in idealistischer und materialistischer Entstellung, schon auf dem Marsch zur Alleinherrschaft im menschlichen Dasein: „Dieser ganz allgemeine Menschenglauben nun an den himmlischen Lichtstrahl des Prometheus, oder wie man es sonst bezeichnen will, in unserer Brust, ist eigentlich das Einzige . . . wovon überall ausgegangen werden muß“⁸⁰. Das Leben wirft sich jetzt ganz in diese seine gegenständlich-technische Ausgestaltung und geschichtliche Offenbarwerdung seines die Welt handhabenden Inneren, das Wort, hinein; *es erwählt das innerliche Aufglänzen der Welt als das dem Menschen sich schenkende eigentliche Wesen des Menschen*, dem allein es hinfort wahre Autorität und richterliche Entscheidung zumißt.

Diese vor ihren Augen geschehende allgemeine „Herumwendung“ des Menschen zu dem „Prometheus in seiner Brust“ als zu dem „Eigentlichen“ der Welt und seiner selbst — dieses *Grundgeschehen der Gnosis*, wie es im 19. Jahrhundert mit der modernen Maschinenteknik neu emporwuchert, *billigt* die Romantik, nur will sie gegenüber der „Revolution“ und dem in ihr heraufziehenden „atheistischen“ Materialismus *den Menschen nach der anderen Seite „herumwenden“*

⁷⁸ Ph G I 41⁷⁹ Ph G I 59⁸⁰ Ph G I 15

oder zurückdrehen: zu dem innerlichen Wort oder zu dem nur noch als gegenständige Darstellung seiner menschlichen Handhabung genommenen Naturgeschehen — dieses tritt nun als der angeblich göttliche Mittelpunkt und damit als der einzige Grund der Konzentrierung und Disziplinierung des menschlichen Lebens auf. In dem Entweder-oder, vor das sich die Romantik in ihrer Zeit gestellt sieht, „wiederholt sich“ für sie nur „dieser ursprüngliche Gegensatz und Zwiespalt der Menschheit, nach der zwiefachen Richtung eines gottsuchenden und göttlichen Willens oder eines von der Natur beherrschten und herrschsüchtig naturbegeisterten Willens . . . oder wenigstens etwas Ähnliches davon, eine Art von wiederkehrendem Reflex und entferntem Nachhall“⁸¹. Immer ist für die Romantik das menschliche Dasein beherrscht von der mit seinem eigenen Dasein zusammenfallenden Natur, von der eigentlich geschuldeten, aber verlorengegangenen inneren Bewegung des Menschen in „Gott“ oder der *innerlichen* Einheit des Menschen mit der Natur einerseits, der bloß materialen Natur oder der entfesselten wilden Naturbeherrschung andererseits. Diese beiden Pole stehen zueinander wie „Religion und Irreligion“⁸², gleichwohl bilden sie eine innere und höchst labile, ständig über dem Abgrund schwirrende Einheit, und eben dieser *polare Gegensatz* erfordert als seinen „Begriff“, d. h. als das sich an sich „selbst“ erinnernde und sich „selbst“ gegriffen haltende Leben die *konterrevolutionäre Disziplin*.

Das ist das Anliegen der Romantik, geschichtlich verständlich, aber darum in seiner Radikalität nicht weniger bedrohlich. Nicht nur die ganz dem Äußeren der Natur und der ihr entsprechenden gewalttätigen Beherrschung ergebene *Revolution*, sondern auch die ganz dem göttlichen Wort oder mystischen Inneren der Natur sich weihende *Konterrevolution* ist im Grunde, wenn auch auf je verschiedene Weise, *materialistisch, historistisch und sozialistisch*, d. h. gegen die personale Emporgehobenheit des Menschen über die Natur und über den geschichtlichen Prozeß und damit gegen die personale Eigenständigkeit des Menschen in seiner Gemeinschaft und gegen die politische Hoheit der ursprünglichen Lebenskreise.

Trotz aller inbrünstig-theologischen Form, in der die Romantik als Gegenspieler des technizistisch-revolutionären Atheismus auftritt, erweist sie sich für eine tiefere Betrachtung als dennoch *heimlich getrieben von einem radikalen Humanismus und Naturalismus*, der aus seiner mystisch-materialistischen Verzweiflung an der guten Kraft der personalen Hoheit und Eigenständigkeit des Menschen diesen einem ebenso zynischen wie gewalttätigen Historismus und Sozialismus unterwirft — Zynismus und Gewalttätigkeit, diese unausbleiblichen Folgen der Verzweiflung am Naturrecht, werden um kein Haar besser, wenn sie durch eine theologische statt durch eine weltlich-heidnische Mystik verkündigt werden. Es ist die Natur, der die als „Gottesphilosophie“ auftretende „Umwendung“ des Daseins den Menschen weihet, indem sie ihn zum *Offenbarer der Herrlichkeit der Natur* beruft. Zwar ist das nicht die von der Revolution erhobene Natur, die aus „Gott“, d. h. dem inneren „Begriff“ des Lebens heraus-

⁸¹ Ph G I 59⁸² Ph G I 55

gefallen ist; aber auch die in diesen „Gott“ „zurückgeholte“ Natur, also das als Wort oder gegenständliche Darstellung seiner menschlichen Handhabung auftretende Naturgeschehen ist sozus. *nur die göttliche Ausgabe der Natur*, genauer: die göttliche Ausgabe der nur noch auf ihr Material und damit ausschließlich auf ihre Menschengegenständlichkeit oder Worthaftigkeit gestellten Natur, leidenschaftlich *entgegengesetzt* der das Naturgeschehen organisiert haltenden Wesensform und damit auch der gegebenen, auf der intellektiven Hoheit aufgebauten Wesenssituation des menschlichen Daseins.

Dieser „gewöhnliche Zustand“ des Menschen stellt sich für den gnostisch revolutionären Blick als etwas dar, was „in lauter Gegensätze auseinanderfällt und zerteilt ist“⁸³, als voll des Zwiespalts und des Widerspruchs⁸⁴. Die Auflösung aber dieses Widerspruchs in dem als *complexio oppositorum* auftretenden, d. h. „jeden Zwiespalt versöhnenden Wort unseres inneren Daseins“⁸⁵ hält den Menschen, diesseits der Vorsehung des Schöpfers und diesseits der personalen Würde des Menschen, *in der sklavischen Gefolgschaft zum „göttlichen“ Erglänzen der Natur in ihm*.

Der Widerstand gegen diese theologische Form der transzendentalistisch-materialistischen Depersonalisation und damit Entwürdigung des Menschen muß *bereits in der Auslegung des Naturgeschehens einsetzen*, denn aus dieser ergibt sich ganz von selbst die rechte oder die unrechte Bestimmung der Stellung des Menschen gegenüber der Natur und im Ganzen seiner Gemeinschaft. Die revolutionäre wie die konterrevolutionäre Auslegung des Menschen als bloßen Werkzeugs der Natur ist in der Auslegung des Naturgeschehens nur noch als einer gegenständlichen Gestalt des Menschen begründet.

Für die gnostisch-revolutionäre Ontologie der Natur und damit auch des Menschen offenbart sich in der Natur wie im Menschen ein *Abfall von der ursprünglichen lichtvoll-„gesammelten“ Beschaffenheit*. Indem sie den Menschen auffordert, das Naturgeschehen nur noch als gegenständliche Gestalt seiner menschlichen Handhabung und damit *nur noch in seinem Material* zu nehmen, *aberkennt* sie am *Naturgeschehen* jenes metaphysische Tiefenwesen, kraft welchen es durch eine Wesensform gehalten und organisiert ist, mithin – in der Hand des Menschen – nicht darauf beschränkt werden darf, für den Menschen bloß eine gegenständliche Gestalt seiner menschlichen Handhabung oder beseligendes Wort zu sein.

Dementsprechend *aberkennt* diese gnostisch-revolutionäre Philosophie *am Menschen*, dem Handhaber des Naturgeschehens, dessen schon in der gegebenen Wesenssituation beschlossene wirkliche Emporgehobenheit über die Natur – diese ist nur als Bindung des Menschen an die das Naturgeschehen von oben her haltende und herrscherlich organisierende Wesensform möglich. Im menschlichen Dasein hängen ja die Natur und der Mensch aufs engste zusammen. Hier nun wagt es der Mensch, das Naturgeschehen ganz nur noch mit dessen Äußerem, seinem Material oder seiner „Leiblichkeit“ zu nehmen, und damit schaut er über das Innere, die „Seele“ oder Wesensform des Naturgeschehens, als über

⁸³ Ph SpW 22⁸⁴ Ph SpW 48/49⁸⁵ Ph SpW 16

einen lästigen Boten hinweg. Sein eigenes Dasein nur noch als ein „innerliches Reden und immerwährendes Selbstgespräch“ haltend ⁸⁶, sucht er *einen Halt jetzt nur noch in dem inneren Wort* oder in dem Naturgeschehen als der gegenständlichen Gestalt seiner menschlichen Handhabung des Naturgeschehens.

Eben damit nun führt diese gnostisch- revolutionäre Ontologie der Natur und des Menschen auch zu einer *revolutionären Soziologie* oder Gesellschaftslehre: der dem inneren Wort oder dem Naturgeschehen nur noch als einer gegenständlichen Gestalt seiner menschlichen Handhabung ergebene Mensch hat seinen Wesensort ausschließlich in der aus diesem inneren Wort strahlenden *unaufhebbar gesellschaftlichen Gesellschaft*. *Die Umdenkung des Naturgeschehens zu nur noch einer gegenständlichen Gestalt des Menschen hat notwendig den Sozialismus zur Folge, d. h. die Aufhebung aller Gegenüberständigkeit von Mensch zu Mensch.*

Wer die Würde des Menschen liebt, der muß dieser Methode, den Menschen einseitig nur noch auf die „Worte des inneren Lebens“ lauschen zu lassen ⁸⁷, den Rücken kehren. Er muß dann aber auch Schluß machen mit dem heute sich ausbreitenden Unternehmen, die Natur nur noch zu erblicken „in diesem hellen Seelenspiegel, wo sie uns nicht so fremd gegenübertritt, sondern das verwandte Gefühl . . . anspricht“ ⁸⁸. Diese von der Romantik gepriesene „verborgene Blume der Natur“ ⁸⁹, d. h. das Naturgeschehen nur noch in seiner inneren „Gesamtheit“ als Wort oder gegenständliche Darstellung seiner menschlichen Handhabung, zieht für den Menschen die *Ungültigerklärung seiner personalen Eigenständigkeit* nach sich.

Für diese der konterrevolutionären Ontologie der Natur notwendig entsprechende konterrevolutionäre Anthropologie ist der Mensch nur noch die „liebende Seele“ oder der „klare Spiegel“, in dem das Naturgeschehen nur noch als Wort und damit teils als Rätsel, teils als Sinnbild der ewigen Liebe aufscheint. Die Leitung des Menschen nur noch gemäß jenem „Spiegel, in welchem wir die göttlichen Geheimnisse der ewigen Liebe im Bilde oder Sinnbild als ebensoviele Rätsel erblicken, die uns zugleich aber als leuchtende und führende Gestirne in diesem dunklen irdischen Dasein dienen“ ⁹⁰, bedeutet – trotz aller mystischen Inbrunst, mit der die Romantik diese Haltung feiert – durchaus *nicht die gottgewollte Entfaltung des Menschen*. Sie fordert vielmehr die materialistische, historistische und sozialistische Zurückführung des Menschen auf die Aufgabe, in der Natur deren angeblich göttliche Handhabung als Wort und damit als den eigentlichen und alleingültigen Wesensort des Menschen und als den Grund einer unbedingten Alleinigung aller Menschen festzuhalten.

In höchst verderblicher Weise wird hier die Natur – dieser im allgemeinen Wettbewerb der Menschen fast nur noch einzige Raum zur Entfaltung der personalen Hoheit des Menschen – *nur noch durch die Brille der menschlichen Gesellschaft* als der „Klärung“ und damit mystischen Verganzheitlichung des menschlichen Lebens gesehen: die Philosophie hat die Aufgabe, die im Dasein

⁸⁶ Ph SpW 57

⁸⁷ Ph SpW 15

⁸⁸ Ph SpW 17

⁸⁹ Ph SpW 17

⁹⁰ Ph SpW 17

aufscheinende innere „Sammlung“ der Welt und des Menschenlebens, das Wort oder „dieses höhere Leben, was sie als ein Gegebenes voraussetzt, innerlich klar zu machen“⁹¹, d. h. als solches und in seiner sieghaften Kraft der *sozialistischen Alleinigung der Menschen* durchzusetzen. Ebendabei darf sie dann die menschliche Gesellschaft ihrerseits nur noch als innerlich-„göttliche“ Gestalt der Natur gelten lassen, d. h. sie als Entfaltung des das menschliche Leben „klärenden“ oder innerlich „sammelnden“ Wortes aufbauen, also ausschließlich die ursprüngliche und notwendige Verbundenheit der einzelnen in ihr durchsetzen.

Dieses von der Romantik her in der Gegenwart zur großen Mode werdende Unternehmen des Menschen, „sich selbst und anderen dieses höhere Leben . . . innerlich klarzumachen“⁹², d. h. in der Gesellschaft die angeblich eigentlich geschuldete *innere Zusammengebundenheit aller Menschen* durchzusetzen, dagegen ihre *Einzelwesentlichkeit*, mit der sie *einander gegenübergestellt* sind, diese angebliche Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit, innerlich aufzuheben — dieser „Begriff“ des Lebens als disziplinierende Zurückführung des Menschen auf sein inneres „Selbst“ als auf das alles tragende Ganze zurück bedeutet eine *Entwürdigung des Menschen*:

Diesem „Hören des Wortes“, dieser „das höhere Leben zusammenhaltenden . . . Kraft“⁹³ leistet die aristotelisch-thomistische Philosophie Widerstand. Statt auf dieses innere „Wort“ bemüht sie sich den Menschen auf den in der Schöpfung ausgedrückten Gedanken und Willen des Schöpfers hinzulenken, wie dieser in der geistigen Handhabbarkeit (der potentiellen Intelligibilität) des Naturgeschehens aufscheint und dem Menschen für sich und seinesgleichen als personale Würde und Hoheit des Menschen auferlegt ist. Die Absicht des Schöpfers ist der Mensch, der gemeinsam mit seinesgleichen in personaler Eigenständigkeit oder um seiner selbst willen sein zu dürfen das Recht hat. Anstatt der „Herrlichkeit der Natur“ mit ihrer mystisch-materialistischen und sozialistischen Entwürdigung des Menschen sucht diese Philosophie der Herrlichkeit des Schöpfers und der darin beschlossenen gottebenbildlichen Hoheit des Menschen zu dienen.

Darin freilich behalten die Romantik und der radikalisierte Romantizismus von heute, rein formal gesehen, recht, daß sie in Übereinstimmung mit dem so lange geschmähten Geist der religiösen Überlieferung wieder den Menschen im Ganzen der Welt auf eine solche Weise stehen sehen, daß ihm gegenüber diesem Ganzen der Welt *nicht mehr die Möglichkeit der Neutralität oder Unentschiedenheit verbleibt* — die Zeit des Liberalismus ist um —, daß es sich vielmehr für den Menschen, der folgerichtig leben will, in der Grundsituation seines Daseins immer um ein *Entweder-oder* handelt. Es fragt sich nur, welchem Unbedingten in diesem Ganzen der Welt der Mensch sich zu ergeben habe. Ein falsch gesehnes Ganzes der Welt muß sich, eben wegen der Unbedingtheit seines Anspruches, in der Stellung des Menschen um so furchtbarer auswirken, als es den führenden Menschen, der bei seiner Behandlung der Menschen auf das Alleinrecht dieses „theokratischen“ Ganzen sich beruft, als *Statthalter Gottes* erscheinen und als rücksichtslosen *Halbgott* auftreten läßt.

⁹¹ Ph SpW 15

⁹² Ph SpW 15

⁹³ Ph SpW 16

Wir ehren die Sorge der Romantiker, die mit *Leibniz* sich ängstigten, „die letzte Sekte in der Christenheit und überhaupt in der Welt würde der Atheismus sein“⁹⁴, und daraus die Folgerung zogen, der Mensch müsse *entschlossen zu Gott sich zurückwenden*. Für die thomistische Philosophie aber bedeutet Gott, in die Praxis übersetzt, *das Recht des Menschen, gemeinsam mit allen seinesgleichen um seiner selbst willen sein zu dürfen*. Jener Gott aber, zu dem die Romantiker den Menschen nach innen herein zurückruft, bringt sie selbst in die fatale Nähe zu dem heute als *Herrschaft der Materie* heraufziehenden Antitheismus und Antihumanismus.

⁹⁴ Ph G I 59