

Die Philosophie des deutschen Idealismus im Urteil Martin Deutingers.

Von Heinrich Fels.

Die Schwierigkeit einer gerechten Beurteilung der Philosophie des deutschen Idealismus wird heute fast¹⁾ allgemein ebenso stark empfunden wie im 19. Jahrhundert, in dem der Stern der Fichte, Schelling, Hegel aufstieg und auch langsam wieder niederging. Diese Tatsache hat ihren Grund im Idealismus selbst, der das Bild von Sais nicht entschleiert²⁾ und vielleicht nur richtig verstanden werden kann von seinen Verkündigern, die aber auch unter sich eine einheitliche Deutung ihrer Systeme nur schwer erkennen lassen. Die Geschichte der Philosophie des deutschen Idealismus von ihren Anfängen bis zur Gegenwart ist die Geschichte des sicher ehrlichen Verstehens, aber auch ebenso sehr die des Nicht-Verstehen-Könnens. Auf beiden Seiten. Denn sowohl die idealistischen wie die nichtidealistischen Philosophen stellen immer wieder mit demselben negativen Erfolg die Frage nach dem Sinn, Wesen und Werden des deutschen Idealismus. Trotzdem aber ist auch heute noch die idealistische Philosophie ein Machtfaktor im deutschen Geistesleben, mit dem sich jeder auseinandersetzen muß, der das Werden des philosophischen Denkens im vorigen Jahrhundert recht verstehen und beurteilen will. Die idealistische Philosophie ist eben nicht nur Philosophie, sondern sie soll nach

¹⁾ Th. Steinbüchel, *Wesen, Wert und Grenze des Deutschen Idealismus*. Eine Rechenschaftsablage. Zu Hegels 100. Todestage. In: *Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. Fulda, 1931. 44. Bd. 3. Heft. S. 289 ff. — A. Rademacher, *Religion und Bildung*. Bonn, 1935. S. 31 ff. Hier wird noch weitere Literatur zu unserem Thema gegeben.

²⁾ G. Fricke, *Der religiöse Sinn der Klassik Schillers*. Zum Verhältnis von Idealismus und Christentum. München, 1927. S. 267 ff. — H. Fels, *Schiller-Idealismus und Christentum*. In: *Kulturelle Beilage der Rhein-Mainischen Volkszeitung*. Frankfurt a. M., 1928. Nr. 18.

dem ausdrücklichen Willen Hegels auch Theologie sein.³⁾ Durch diese „theologische“ Mission, die ihren Niederschlag gefunden hat in den fast unübersehbaren Darstellungen des Themas „Idealismus und Christentum“, rückt die Philosophie des deutschen Idealismus in die bedenkliche Nähe dessen, was man „Weltanschauung“ nennt. Und eben hierin liegt der Hauptgrund dafür, daß der Kampf um den Idealismus bis heute noch nicht beigelegt ist. Von allen Seiten drängt sich die Opposition.⁴⁾ Verteidiger und Gegner reden meist unverstanden aneinander vorbei, und oft haben die Verteidiger nur ein mitleidiges Lächeln für die Gegner. Jeder zieht sich auf seinen „Standpunkt“ zurück mit der Erklärung der Unmöglichkeit einer Einigung und weist dabei hin auf das Verhältnis zwischen Hegel und Schleiermacher.⁵⁾

Vom Standpunkt christlicher Wissenschaft kann der Idealismus nicht befriedigen. Wenn trotzdem es nicht an Versuchen gefehlt hat, mit den Mitteln der Philosophie des Idealismus eine Rehabilitation der katholischen Wissenschaft herbeizuführen, und sogar eine so urkatholische Gestalt wie Sailer freilich nur für kurze Zeit — veranlaßt durch seinen Freund Joseph Weber — Bewunderer Schellings war,⁶⁾ dann können wir eben nur an dieser Tatsache erkennen, wie außerordentlich groß die Not und die Verwirrung der Geister im katholischen Lager zu Beginn des 19. Jahrhunderts war. Anton Günther war der einzige bedeutende katholische Denker, der bis zu seinem Lebensende geglaubt hat, daß eine Renaissance des katholischen, wissenschaftlichen Denkens in Theologie und Philosophie aus dem Geiste der idealistischen Philosophie nicht nur möglich, sondern sogar notwendig sei. Er „war der beste Hegelkenner seiner Zeit auf katholischer Seite und hat in der Sprache der ‚Phaenomenologie des Geistes‘ die katholische Dogmatik zur

³⁾ Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Darstellung und Würdigung. Bonn, 1933. I. Bd. S. 210 f. u. ö.

⁴⁾ M. Deutinger, *Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie*. Ausgabe von L. Kastner. München, 1866. S. 5. (Dieses Buch wird hier zitiert: M. D., *Der gegenwärtige Zustand*).

⁵⁾ Th. Steinbüchel, *Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion*. In: *Scientia sacra*. Theologische Festgabe für Kardinal Schulte. Köln-Düsseldorf, 1935. S. 169 ff.

⁶⁾ Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik. München, 1925, S. 58 ff. — H. Trefzger, *Joseph Weber, ein Philosoph der katholischen Romantik*. Freiburg, 1933. S. 38 ff.

Darstellung gebracht“.⁷⁾ Zwar wollte auch er Hegel überwinden, ist aber von ihm überwunden worden. Eine reine Liebe zu Hegel wird also Günther wohl ebenso wenig gehabt haben wie sein Lehrer Bernard Bolzano, der immer ein energischer Gegner des Idealismus gewesen ist.⁸⁾ In seiner Lebensbeschreibung lesen wir seine Klage über Kant und die idealistische Philosophie: „Man hatte eine der Zeit entsprechende leichte, belletristische Art zu philosophieren, bei der ein um den Schein des Geistreichen buhlender Gesellschafter in stande war, alle Weisheit der Welt zum Gegenstande einer leichtfertigen Konversation zu machen.“⁹⁾ Und unerträglich war es ihm, „daß man nichts deutlich denkt, mit bloßen Bildern spielt und jede auch noch so oberflächliche Aehnlichkeit zweier Dinge für eine Identität derselben ausgibt“.¹⁰⁾ Trotz dieser klaren Absage an den Idealismus hielt man bis vor wenigen Jahren auch in Fachkreisen — wenn man überhaupt den Prager Denker kannte — Bolzano für einen Kantianer und einen Anhänger des Idealismus. In derselben Lage ist heute noch Georg Hermes.¹¹⁾ Kant und Fichte sollen die Schutzpatrone der Philosophie des Bonner Theologen sein.¹²⁾ Wer aber nur bedenkt, daß Hermes aus der alleraufklärerischen und idealistischen Geisteshaltung abgeneigten Aera eines Fürstenberg¹³⁾ und Overberg¹⁴⁾ hervorgegangen und Schü-

⁷⁾ Ed. Winter, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule*. Paderborn, 1931.

⁸⁾ H. Fels, *Bernard Bolzano*. Sein Leben und sein Werk. Leipzig, 1929. — Ed. Winter, *Bernard Bolzano und sein Kreis*. Leipzig, 1933.

⁹⁾ *Lebensbeschreibung des Dr. B. Bolzano mit einigen seiner ungedruckten Aufsätze und dem Bildnis des Verfassers*, eingeleitet und erläutert von dem Herausgeber (Fesl). Sulzbach, 1836. S. XL f.

¹⁰⁾ B. Bolzano, *Was ist Philosophie?* Wien, 1849. S. 27.

¹¹⁾ W. Esser, *Denkschrift auf Georg Hermes*. Köln, 1832. — J. Görres, *Athanasius*. Regensburg, 1838. S. 18 ff., 35 ff. — H. Schrörs, *Geschichte der kath-theol. Fakultät zu Bonn, 1818—1831*. Köln, 1922. — Derselbe, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, J. W. J. Braun (1801—1863). Bonn-Leipzig, 1925.

¹²⁾ Cl. Kopp, *Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte*. Köln, 1911.

¹³⁾ W. Esser, *Franz von Fürstenberg*. Dessen Leben und Wirken nebst seinen Schriften über Erziehung und Unterricht. Münster i. W., 1842. — Th. Katerkamp, *Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin*. Münster i. W., 1828. — J. Galland, *Die Fürstin Gallitzin und ihre Freunde*. Köln 1880.

¹⁴⁾ H. Heuveloop, *Leben und Wirken Bernard Overbergs im Rahmen der Zeit — und Ortsgeschichte*. Münster i. W., 1933.

ler des kirchentreuen Ueberwasser¹⁵⁾ gewesen ist, und wer weiß, daß Hermes sowohl Kant wie den Idealismus als Mittel zur Erneuerung katholischer Wissenschaft energisch abgelehnt hat, dafür aber ein eifriger und kenntnisreicher Schüler der Kirchenväter war, und wer weiterhin noch in Betracht zieht, daß die Philosophen des Kreises um die Fürstin Gallitzin der Platoniker Hemsterhuys, Jakobi, der die Philosophie seiner Zeit als „Kothphilosophie“ bezeichnete,¹⁶⁾ und Hamann, der Magus aus dem Norden, waren, dem bleibt es vorläufig noch unbegreiflich, daß Hermes auch heute noch ein Geächteter ist. Wohl kannte Hermes die Philosophie seiner Zeit sehr genau, und er bediente sich auch oft ihrer Terminologie, aber nur, um sie dadurch nachdrücklicher — wie es ja auch Bolzano getan hat — widerlegen zu können. Diese Tendenz aber verstand man ebenso wenig wie die Zuneigung, die Hermes mit Descartes verband, und darum hatten kirchenpolitische Streitfragen¹⁷⁾ und persönliche Intriguen¹⁸⁾ ein sehr leichtes Spiel, als es galt, Hermes trotz oder vielleicht auch wegen der heftigen Gegenwehr seiner Freunde, unter denen Achterfeld, Braun, Droste, Biunde und Rosenbaum hervorragten, der Vergessenheit zu überliefern. In anderer und auch wohl glücklicherer Weise als Hermes hat der aus der Tübinger Schule kommende Franz Anton Staudenmaier den Kampf mit der idealistischen Philosophie aufgenommen und dabei seine große und aufrichtige Verehrung besonders für Hegel nicht verschwiegen.¹⁹⁾ Sein Lehrer Johann Adam Möhler, in dessen Kirchenbegriff wir wohl die tüchtigste theologische Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts mit dem Idealismus vor uns haben,²⁰⁾ glaubte sogar seinen eifrigen und begeisterten

¹⁵⁾ W. Esser, *Denkschrift auf Georg Hermes* a. a. O. S. 8 ff.

¹⁶⁾ *F. H. Jakobis Werke*. Leipzig. 1812 ff. II. Bd. S. 364. — E. v. Schaumburg, *Jakobis Gärten zu Pempelfort*. Aachen, 1873. S. 40.

¹⁷⁾ *Clemens August Freiherr von Droste zu Vischering, Erzbischof von Köln*. Nach den zuverlässigsten Quellen treu und wahr geschildert. Anonym. Xanten, 1845. S. 21 f. 24 f., 28 f., 32 ff.

¹⁸⁾ A. Dyroff, *Carl Josef Windischmann und sein Kreis*. 1775—1839. Köln, 1916. S. 45 ff.

¹⁹⁾ Fr. Lauchert, *Franz Anton Staudenmaier in seinem Leben und Wirken dargestellt*. 1800—1856. Freiburg, 1901.

²⁰⁾ K. Eschweiler, *Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff*. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Braunschweig, Pr., 1930.

Schüler warnen zu müssen.²¹⁾ Aber Staudenmaier bedurfte solcher Warnung nicht; denn die Tübinger Tradition, sein „sentire cum ecclesia“ und sein kritischer Geist haben ihn auf die rechte Bahn geführt. Neben Martin Deutinger, von dem er freilich an Tiefe und Allseitigkeit weit überragt wird, war Staudenmaier einer der kraftvollsten Gegner der Philosophie des Idealismus. Sein Hegel-Werk hat auch heute noch seinen Wert nicht verloren.²²⁾

Der bedeutendste katholische deutsche Denker des vorigen Jahrhunderts, der als Philosoph den Idealismus bekämpfte, ist unbestritten Martin Deutinger, dessen Schelling-Begeisterung eine vorübergehende Studentenliebe war, also nicht viel mehr als eben eine Episode in seinem Leben. Deutinger war der Schüler Franz von Baaders und des einzigen Genius seiner Zeit — Joseph Görres. Durch seinen Onkel, den Münchener Domprobst Martin von Deutinger, war er vertraut mit dem Gedanken- gut Sailers, dessen Werke er fleißig studierte. Sailers Einfluß auf Martin Deutinger ist bisher zwar wenig beachtet worden; aber mit Recht hat z. B. Karl Werner darauf hingewiesen, daß wir in Deutingers „Moralphilosophie“ die „von Sailer entwickelte Idee einer christlichen Moralphilosophie systematisch durchgeführt“²³⁾ vor uns haben. Auch in den anderen an die Theologie grenzenden Werken des Philosophen²⁴⁾ begegnen wir immer wieder Sailers Gedanken. Wie Staudenmaier so brachte auch Deutinger aus seinem Elternhaus ein „sentire cum ecclesia“ mit, das ihn nicht verlassen hat und in ihm so stark wirkte wie auch in den andern großen Gestalten neuen katholischen Lebens und Denkens um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts. Dieser Macht wie auch dem Einfluß seiner Lehrer gegenüber aber hat Deutinger immer die unbedingte Selbständigkeit

²¹⁾ B. Wörner-B. Gams, *Johann Adam Möhler. Ein Lebensbild. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers.* Regensburg, 1866. S. 132. — Zur Charakteristik Möhlers s. auch Beda Weber, *Charakterbilder.* Frankfurt, 1853. S. 3 ff.

²²⁾ F. A. Staudenmaier, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems.* Aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie. Mainz, 1844.

²³⁾ K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie.* Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München-Leipzig, 1889, S. 317.

²⁴⁾ H. Fels, *Martin Deutinger.* Grundlinien einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Werkes. In: *Phil. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft.* Fulda, 1934/35, Bd. 47/48. S. 122 ff.

seines Geistes gewahrt, so daß er aus dem freien, wissenschaftlichen Forschen nach der Wahrheit sein philosophisches System geschaffen und sein Urteil über den Idealismus gebildet hat. Darum sehen wir in Deutinger den Philosophen wie in Möhler den Theologen, deren Werke uns den Weg zeigen zu einer gerechten Beurteilung der Philosophie des deutschen Idealismus vom Standpunkt des Christentums.

Martin Deutinger war katholischer Priester. Das war bisher Grund genug, ihn nicht zu beachten, wie Eduard von Hartmann mit Recht beklagt.²⁵⁾ Und weil er durch seinen Schüler Lorenz Kastner²⁶⁾ und dessen kritiklose Nachredner Paul Haffner²⁷⁾ und Ernst Commer²⁸⁾ ganz zu Unrecht in den Ruf eines Vorläufer des Altkatholizismus geraten war, haben auch die Katholiken — mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, wie Adolf Dyroff, Karl Muth und Max Ettliger — geglaubt, Deutinger vergessen zu dürfen, ja sogar zu müssen. Unter dem Druck der Verhältnisse ist die Gegenwart wieder zurückgekehrt zu dem großen und reichen katholischen Erbgut, das lange genug im Schoß der Vergangenheit ruhte, und entdeckt heute auch wieder Deutinger, dessen Werke einen hohen Gegenwartswert in sich bergen.²⁹⁾

Alle Werke Deutingers stehen im Zeichen der grundsätzlichen und tatsächlichen, philosophisch tief fundierten und doch in allen Teilen vornehmen und gerechten Einstellung gegen die Philosophie des deutschen Idealismus. Schon allein die Tatsache, daß Deutinger immer wieder die Notwendigkeit der Anerkennung der Offenbarung betont, scheidet seine Philosophie von der Philosophie seiner Zeit. In seiner Propädeutik schreibt er: „Sowohl die sinnliche Erfahrung, die mit Notwendigkeit sich aufdrängt, als die höhere Offenbarung, die mit Freiheit sich kundgibt, müssen der wahren Philosophie zu Grunde gelegt werden; man sieht also leicht, daß ohne Glauben und Gehorsam,

²⁵⁾ Ed. v. Hartmann, *Die deutsche Aesthetik seit Kant*. Berlin, 1886. S. 169.

²⁶⁾ L. Kastner, *Martin Deutingers Leben und Schriften*. Beitrag zur Reform der Philosophie und Theologie. München, 1875. I. Bd. S. 848.

²⁷⁾ P. Haffner, *Grundlinien der Geschichte der Philosophie*. Mainz, 1883. S. 1081.

²⁸⁾ E. Commer, *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus*. Wien, 1907. a. m. St. — Zur Richtigstellung s. H. Fels, a. a. O. S. 81 ff.

²⁹⁾ H. Fels, *Martin Deutinger*. München, 1936. Zur Einführung.

ohne religiöses und sittliches Leben dem Menschen die höchsten Erfahrungen der Persönlichkeit entgehen müssen und die wahre Erkenntnis daher nur im Glauben und im rechten Gehorsam möglich ist“.⁸⁰⁾ Sein im Jahre 1857 erschienenes Werk „Das Prinzip der neuern Philosophie und die christliche Wissenschaft“⁸¹⁾ und sein aus seinem Nachlaß von Lorenz Kastner herausgegebenes Werkchen „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie“ (1866) können als das letzte und reifste, zusammenfassende Urteil Deutingers über die Philosophie seiner Zeit und Vorzeit angesehen werden. Darum folge ich hier den in diesen Werken dargelegten Gedanken und überlasse dem Denker selbst das Wort, um eine möglichst sachliche Wiedergabe des Bildes zu bringen, das Deutinger selbst gezeichnet hat.⁸²⁾

Vor allem kam es unserm Philosophen darauf an, eine in sich gerechte Beurteilung der neuern Philosophie, d. h. der Philosophie von Bacon bis zu seiner Zeit zu vermitteln. Darum ist seine Kritik an ihr eine Würdigung, die Licht und Schatten mit gleicher Sachlichkeit zu werten sich bemüht. So betont er sofort zu Beginn seiner Untersuchungen, „daß die neuere Philosophie trotz ihrer Abweichungen von den Prinzipien des Christentums doch, in ihrem Zusammenhang betrachtet, ein indirektes Zeugnis für die Wahrheit der christlichen Lehre abzulegen genötigt war“.⁸³⁾ Der Wahrheitsgehalt eines philosophischen Systems entscheidet allein über seinen Wert. Darum muß zunächst das Verhältnis des Systems zur Wahrheit untersucht und der innere Zusammenhang des Systems begriffen werden. Eine Methode, die die Schwächen eines Systems herausstellt, ohne sich vorher seine Stärke klar gemacht zu haben, ist darum sicher nicht die Methode, die zum Ziel einer gerechten Beurteilung führen kann. Auf den Geist eines Systems kommt es an; ist dieser Geist in sich gut, dann dürfen die jeder menschlichen Leistung anhaftenden Gebrechen zwar nicht übersehen, aber auch nicht in den Vordergrund gestellt werden. Vom Geiste

⁸⁰⁾ M. Deutinger, *Die Propädeutik des philosophischen Studiums*. Regensburg, 1843. S. 28.

⁸¹⁾ M. Deutinger, *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft*. Regensburg, 1857. Hier zitiert: M. D., *Das Prinzip*.

⁸²⁾ Beide Werke, *Das Prinzip*, und *Der gegenwärtige Zustand*, sind nicht mehr im Buchhandel zu haben, weshalb auch aus diesem Grunde die ausführlichen Zitate gebracht werden.

⁸³⁾ M. D., *Das Prinzip*. Vorwort.

eines Systems führt der sicherste Weg zur „Erkenntnis des wirklichen Wertes des Systems und seines Verhältnisses zum eigentlichen Ziel aller Wissenschaft“.³⁴⁾

Um den Werdegang der philosophischen Systeme, gegen die Deutinger in ständiger Opposition war, verständlich zu machen, wird die Entwicklung des abendländischen Denkens von der Scholastik bis zu seiner Zeit aufgezeigt. Im Laufe dieser Untersuchungen stellt Deutinger fest, daß alle Systeme aus einem einzigen Prinzip hervorgegangen sind: aus dem Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis.³⁵⁾ Trotz dieses einen Prinzips hat die neuere Philosophie mit dem Kampf gegen die Scholastik begonnen. Deutingers Grundabsicht war, diese beiden Parteien zu versöhnen und, soweit es überhaupt möglich sein könnte, zu einigen. Diese Tendenz lag damals so in der Luft. Einigung von Glauben und Wissen, Kultur und Offenbarung war das eine große Thema der Zeit. Aber es fehlte Deutinger doch an einer tieferen Kenntnis der Scholastik, die notwendig gewesen wäre, um Momente der Versöhnung zwischen den beiden Parteien, wenn es solche überhaupt geben sollte, ausfindig machen zu können. Der Scholastik glaubte Deutinger den Vorwurf nicht ersparen zu können, daß sie durchgängig festgehalten habe an „der Ausschließung der natürlichen Grundlage der Erkenntnis und der Ableitung alles Wissens aus dem Glauben allein“, und deshalb keine „eigentliche, unabhängige, für sich bestehende Philosophie“ gekannt habe. „Die richtige Mitte zwischen den einseitigen Gegensätzen“ würde die scholastische Philosophie auf die Bahn geführt haben, das Rechte zu finden.³⁶⁾ In den entgegengesetzten Fehler war nach Deutinger die neuzeitliche Philosophie geraten, indem sie an der „Ausschließung der Freiheit und des Glaubens von der prinzipiellen Bestimmung der Erkenntnis und Wissenschaft und der einzigen Begründung der Erkenntnis auf die notwendige, natürliche Grundlage des Wissens allein“ festhielt.³⁷⁾ Ueber diese beiden streitenden Grundhaltungen hinaus aber suchte Deutinger eine wahre Versöhnung von Glauben und Wissen zu gewinnen, um so dem Unglauben der Zeit entgegenzuwirken. Denn „unsere Zeit bedarf vor allem

³⁴⁾ M. D., a. a. O. S. VI.

³⁵⁾ M. D., a. a. O. S. 2.

³⁶⁾ M. D., a. a. O. S. 18 ff. u. 5.

³⁷⁾ Ebenda.

eines natürlichen Anhaltspunktes, um an demselben des übernatürlichen Lebens sich zu versichern . . . Tausende ringen verzweiflungsvoll mit den Fluten des Unglaubens und strecken flehend die Hände nach einem rettenden Zweige aus, den sie zu fassen vermöchten, aber abschüssig, unfaßbar senkt sich der Felsen des sog. orthodoxen Glaubens in die Tiefe, und niemand streckt die rettenden Arme über ihn aus, wirft das rettende Seil menschlicher Erkenntnis und Wissenschaft in die Tiefe, damit es die Verzweifelnden erfassen möchten“.³⁸⁾ Gegenüber der unbedingten Vernunft Herrschaft in der „antichristlichen“ und „antikatholischen Richtung“³⁹⁾ der neuern Philosophie betonte Deutinger die Anerkennung der Notwendigkeit der Vernunft und besonders die der „wahren Freiheit der Vernunft“; denn „der Vernunft kommt nicht das alleinige, aber doch ein Entscheidungsrecht im Gebiete des Wissens zu“. Indem aber die neuere Philosophie „die unbeschränkte Emanzipation der Vernunft“ zu erreichen strebte, verlor sie ihre Freiheit, die im Prinzip der Autorität liegt. Zu diesem Prinzip muß die Philosophie zurückkehren, d. h. „sie muß katholisch werden“.⁴⁰⁾ wenn sie nicht in die Barbarei gänzlicher Methodenlosigkeit ausarten soll. Wie richtig Deutinger hier die letzten Konsequenzen vorausgesehen hat, wissen wir aus der Geschichte der Philosophie der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts.

Die philosophische Unzulänglichkeit der Grundgedanken, die die einzelnen Systeme charakterisieren, hat Deutinger im einzelnen genau, freilich oft etwas langatmig und daher heute für uns nicht immer recht genießbar, nachgewiesen.

In Reinhold sieht er den Denker, der durch die Zurückführung der einzelnen Seelenvermögen, auf die Kant den Nachweis allgemeiner Vernunftformen gegründet hatte, auf die einfache Tatsache des Selbstbewußtseins die eine Frage beantwortet hat, wie für alle Gebiete der Erfahrung ein gemeinschaftliches Vernunftgesetz möglich sei. Die Hauptfrage aber, „wie die Vernunft zu dem Realen, zu dem durch die einzelnen Vermögen Wahrgenommenen überhaupt ein notwendiges Verhältnis haben, und also nicht bloß ihre eigenen Wahrnehmungen, sondern das

³⁸⁾ M. Deutinger, *Der Geist der christlichen Ueberlieferung*. Augsburg, 1850. II. Bd. S. 25 f.

³⁹⁾ M. D., *Das Prinzip*. S. 370 ff.

⁴⁰⁾ M. D., a. a. O. S. 379 ff.

diesen Wahrnehmungen vorausgesetzte Reale wissen könne“;⁴¹⁾ hat erst J. G. Fichte in seiner Wissenschaftslehre zu lösen versucht. Dieser Versuch wird von Deutinger zunächst ganz sachlich wiedergegeben und dann aus dem Geist des Systems kritisch gewürdigt. Das Resultat lautet:⁴²⁾ „Der von Fichte als Ausgangspunkt der Erkenntnis aufgestellte Standpunkt ist ein durchaus fingierter, der in der Wirklichkeit gar nie erreichbar ist. Darum trifft alle davon abgeleitete Erkenntnis nie die Wirklichkeit, sondern ist nur wahr im Reiche dieses fingierten Wissens. Sollen wir nämlich von der Tatsache unseres individuellen Denkens auf eine vorausgehende Tathandlung eines absoluten Denkens schließen, so müssen wir, um dies zu können, alle unserm Denken anklebenden Schranken wegdenken, unsere Denkweise im Denken negieren. Wenn wir aber diese Schranken negieren, so heben wir damit nur unser Denken auf, ohne damit ein anderes absolutes erreicht zu haben. Wenn wir nicht in den Schranken unseres Denkens bleiben, so haben wir überhaupt kein Bewußtsein mehr von unserm Denken. Wenn wir nicht so denken, wie wir zu denken vermögen, so denken wir gar nicht . . . Wir sind nie in jenem fingierten Zustand eines absoluten Denkens, um von da aus Alles zu erkennen . . . Darum muß das natürliche Bewußtsein der Menschheit stets gegen Fichtes Voraussetzung protestieren, weil dieses das Unmögliche als Ausgangspunkt für die Erkenntnis des Möglichen und Wirklichen setzte“. Wie für Fichte selbst die theoretische Lösung seiner Hypothese unmöglich ist, so auch seine praktische Lösung „Durch das sittliche Handeln kann das Ich nie über die Natur hinaus und zu sich selbst zurückkommen; denn sobald die Antithese, die Natur, durch das freie Handeln ganz überwunden worden wäre, würde die Tätigkeit des Handelns aufhören müssen und keinen Zweck mehr haben. Der ganze Zweck ist somit rein illusorisch, er ist ein Zweck, der nie im Ernste wirklicher Zweck des handelnden Ich sein kann, da das Ich nie die Absicht haben kann, dieses selbstgewählte Ziel wirklich erreichen zu wollen . . . Wenn aber die Thesis unerreichbar bleibt, so ist auch die wahre Synthese nicht zu erreichen, da das Ich sich nur in Gegensätzen bewegen kann . . . Was also Fichte wirklich erreicht hatte, war die Erkenntnis des antithetischen Verhältnisses, durch welches

⁴¹⁾ M. D., a. a. O. S. 141.

⁴²⁾ M. D., a. a. O. S. 147 ff.

das Bewußtsein von Anfang an bedingt ist, und daraus hatte er auf die notwendige Voraussetzung einer Thesis geschlossen, ohne aber diese wirklich als eigentliche Thesis, die allen Antithesen vorausgeht, zu begreifen. Für ihn war diese Thesis selbst nur Antithese, nämlich der Gegensatz der durch sie hervorgebrachten Antithese. Folgerichtig hätte er sie also bloß als die andere Hälfte dieser Antithese bezeichnen und zu diesen beiden Antithesen dann erst die Thesis suchen sollen. Thesis und Antithesis bilden nie einen koordinierten Gegensatz . . . Genau besehen haben wir somit weder Antithese, noch Synthese, noch eine eigentliche Thesis . . . Fichtes Lehre ist einfacher Idealismus und zwar in der darin bald verhüllt, bald unverhüllt hervorbrechenden Antipathie gegen die Natur einseitiger Idealismus, der konsequenter Weise alles Sein außer dem Denken als bloßen Schein betrachten muß, ohne ihm irgend welche Realitäten zuschreiben zu können“.

Fichte hat bekanntlich seinen Idealismus für einen objektiven, d. h. Real-Idealismus erklärt. Offenbar aber kann eine Gleichsetzung von Idealismus und Realismus nur als „eine vorübergehende und scheinbare“⁴³⁾ gemeint sein, und ein Stehenbleiben in dieser ungeklärten Situation ist unmöglich. Hier griff nun Schelling ein durch seine Identitätsphilosophie, indem er „die Antithese Fichtes erweiterte, das objektive Nicht-Ich dem subjektiven Ich gleichsetzte und die Identität beider zu der neuen Thesis einer philosophischen Konstruktion des Bewußtseins erhob“.⁴⁴⁾ In der Auseinandersetzung mit Schelling wird uns zunächst klar, wie verfehlt es ist, Deutinger als Schellingianer zu betrachten,⁴⁵⁾ dann aber werden wir hier immer wieder

⁴³⁾ M. D., a. a. O. S. 152.

⁴⁴⁾ M. D., a. a. O. S. 155.

⁴⁵⁾ Das hat wohl zuerst Magnus Jocham getan, der Freund und Kollege des 25jährigen Professors Martin Deutinger in Freising; s. M. Jocham, *Memoiren eines Ob-kuranten*. Eine Selbstbiographie. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von P. M. Sattler O. S. B., Prior in Andechs. Kempten, 1896. S. 497: „Am meisten verkehre ich, wie ich schon früher geschrieben, mit Deutinger. Dieser ist bei den übrigen Herren gar nicht beliebt. Er ist Philosoph; allein weil's in ihm noch gewaltig gärt und erst allmählich abklärt: so ist es mit seinem Philosophieren nicht recht genießbar. Man kann von einem 25jährigen Mann noch nicht alles reif und gediegen erwarten. Im Verkehr mit ihm wacht wieder vieles in mir auf, was ich früher bei Schelling und auch bei Franz Bader (!) gehört habe. Wenn ich mich nicht täusche, so ist Deutinger im Grunde Schellingianer; allein er will diese Philosophie ganz mit

unwillkürlich — ist das wohl merkwürdig? — an die Methode des Aquinaten erinnert. Deutinger stellte den Tatbestand fest, schält den wesentlichen Inhalt heraus, den er aber im Zusammenhang des ganzen Systems aufzeigt, und läßt dann erst seine kritische Würdigung folgen. Das Ergebnis zieht einen nicht übersehbaren Trennungsstrich zwischen Deutinger und Schelling. Wenn Adolf Dyroff auch in seiner schönen Deutinger-Studie das „enge Zusammengehen Deutingers mit Schelling“ hervorhebt,⁴⁶⁾ so ist dies aber doch wohl nur so zu verstehen, daß Deutinger als Schüler Schellings nicht unberührt blieb von dem Poetischen und überhaupt Künstlerischen der geistigen Haltung seines Lehrers, der die akademische Jugend wohl zu begeistern verstand. Aber im Kern der Gedanken hat sich Deutinger immer mehr von Schelling entfremdet. Wohl klingt mancher Gedanke Deutingers an Schelling an, und es will mir so scheinen, als ob der Klang doch täuschte. Es mag der tatsächliche Sachverhalt nun sein, wie immer er will, das Eine ist jedenfalls doch sicher, daß Deutinger selbst nicht Schellingianer sein wollte; denn nicht nur philosophisch, sondern auch weltanschaulich war er *toto coelo* von seinem Lehrer verschieden. Das hat er deutlich genug ausgesprochen in seiner reifsten Arbeit, die erst nach seinem Tode erschien. Hier heißt es: „Ebenso wenig aber als das reine Christentum kann die Wissenschaft sich mit der Lehre Schellings zufrieden geben.“⁴⁷⁾ Deutingers grundsätzlich ablehnende Stellung gegenüber der Lehre Schellings hinderte unsern Denker aber nicht, das Gute in ihr anzuerkennen. So sagte er in demselben Atemzug, mit dem er Schellings System in seiner Gesamtheit abwie: „Allerdings muß man anerkennen, daß Schelling über Hegel hinaus und zur Erkenntnis der Wirklichkeit des persönlichen Lebens gelangen wollte“. Diese durchaus vornehme Haltung Deutingers bewährt sich denn auch in seiner kritisch würdigenden Darstellung der Lehre Schellings, die eingehend geprüft wird, um ein möglichst

dem Christentum und mit der Kirchenlehre aussöhnen oder gar vereinbaren. Deutinger hat ausgezeichnete Anlagen. . . Mir wurde er von Haneberg und Windischmann empfohlen, und ich kann mich schon in ihn finden.“ Diese Stelle ist einem Brief entnommen, den M. Jocham wohl in den ersten Monaten des Jahres 1840 geschrieben hat an seinen Freund Heim.

⁴⁶⁾ A. Dyroff, *Martin Deutinger als Vorläufer der Wertphilosophie*. In: Phil. Jahrb. der Görres-Gesellsch. Fulda, 1915. 28. Bd. 4. Heft. S. 457 ff.

⁴⁷⁾ M. D., *Der gegenw. Zustand*. S. 82.

sachliches Urteil abgeben zu können. Dieses Urteil lautet:⁴⁶⁾ „Die Lehre Schellings stellt uns, wie sich gezeigt hat, einen fortlaufenden Entwicklungsprozeß dar, der vom Materiellen beginnend zum geistigen Leben und höchsten Selbstbewußtsein fortschreitet. Der absolute selbstbewußte Geist ist das Ende; das gegen das natürliche wie geistige Leben noch indifferente Absolute der Ausgangspunkt dieser Bewegung. Das am Anfang stehende Absolute, welches sein eigenes Wesen nur der Macht nach, aber keineswegs noch in seiner vollständigen Entwicklung besitzt, wird, um sich selbst vollständig zu entwickeln, in zwei verschiedenen Richtungen tätig werden müssen, indem es zuerst alle in ihm verborgenen Kräfte entfaltet, im Einzelnen verwirklicht und dann die also entfaltete Natur wieder auf ihre Einheit zurückbezieht, sich zum Bewußtsein bringt, damit sie so Alles in Allem sei, zuerst unbewußt im Sein, dann bewußt im Wissen von demselben. Die Eine Tätigkeit des Absoluten besteht also darin, das an sich Eine im Vielen und Unendlichen zu setzen, dadurch entsteht die reale Welt, die Differenzierung des Allgemeinen, die Offenbarung Gottes in der Natur; die andere entgegenstehende besteht darin, das Viele wieder ins Einheitliche zurückzusetzen, das Verschiedene in seiner Identität zu begreifen durch die Vernunft. Dies ist die Intelligenz, der Geist, die Offenbarung Gottes im Wissen. So entstehen zwei Welten, eine reelle und ideale, für die Betrachtung des Menschen, denn der Mensch ist der Indifferenzpunkt beider Welten, der durch seine Leiblichkeit der Natur, durch die Vernunft dem Geistleben angehört. Das Absolute aber, welches beiden differenten Seiten vorausgeht, ist gleichfalls indifferent, ist weder das Eine noch das Andere, und hat eben darum die Macht, Beides zu sein. Es geht nie selbst in die Differenz ein, sondern ist stets sich selbst gleich, ist in beiden dasselbe Identische, nur einmal von der realen, das anderemal von der idealen Seite angeschaut. Das Absolute ist also nicht ein anderes Absolutes im Realen und ein anderes im Idealen, sondern ist in Beiden ganz und dasselbe. Im Realen ist es seinem Wesen, im Idealen seiner Form nach. Die Form ist aber wieder nichts anderes als das Wesen selbst in der Erkenntnis seiner selbst, im Wissen von sich. Das Erste ist somit die einfache Identität, das einfach mit sich selbst Gleiche, und die Intelligenz ist wieder diese näm-

⁴⁶⁾ M. D., *Das Prinzip*. S. 162 ff.

liche Identität, aber als Identität angeschaut, oder die Identität der Identität. Das Absolute ist zuerst Selbsterzeugnis, dann Selbstbewußtsein. Es ist somit ein Punkt denkbar, wo die erkennende Vernunft als Form des Absoluten mit dem Absoluten selbst Eins ist, und von diesem Punkte ausgehend ist die Erkenntnis eine absolute, ist das in der Vernunft sich wiederholende Gesetz des organischen Lebens des Absoluten selbst . . . Betrachten wir nun den Verlauf des Schellingschen Identitätssystems zuerst Fichte gegenüber, so sehen wir, daß Schelling das Prinzip alles Werdens, welches Fichte das absolute Ich nannte, als ein indifferentes Absolutes bezeichnet, welches in seiner Gegensatzlosigkeit die Macht und die Lust hat, in die Gegensätze einzugehen. Diese Gegensätze, die bei Fichte als Nicht-Ich und Teil-Ich erscheinen, werden von Schelling als Natur und Geist dargestellt, die gleichmäßig das Absolute in sich haben, nur jedes in anderer Beziehung, die Natur als Wesen, der Geist als Form. Während bei Fichte nur der eine der beiden Gegensätze, das Ich allein, als absolut gedacht wurde, will Schelling in beiden das Absolute in koordinierter Weise wiederfinden . . . Es muß sich also auch der Parallelismus aller einzelnen Gebiete des Naturlebens mit dem Geistesleben auf allen Stufen durchführen lassen. Schelling hat ihn aber nirgends ganz streng durchgeführt, vielmehr mannigfaltig an den gemachten Verhältnisbestimmungen geändert, erweitert und sie auch wohl völlig umgestaltet. Allerdings hat er sich dadurch die Möglichkeit frei erhalten, alle neuen Entdeckungen und selbst die ihm gemachten Einwürfe gelegentlich wieder in den Umkreis seiner philosophischen Darstellungen hineinzuziehen, so daß sein System wie im beständigen Wandel und Werden begriffen erscheint, niemals als ein ganz fertiges und abgeschlossenes uns entgegentritt. Diese fortwährende Erweiterung und Umbildung ist der Grund, daß er einerseits den Eindruck einer gewissen Unerschöpflichkeit, andererseits aber auch den eines stets unvollendeten Versuches macht, der immer nur der Potenz nach, nie als vollendete Tat vor uns steht, der sich immer zu verwirklichen sucht, ohne je wirklich zu werden.“ Den Grund für diesen ständigen Wandel sieht Deutinger in Schellings Prinzip selbst, das „ihn in seiner verhüllten Duplizität zu immer anderen Versuchen trieb, um den verborgenen Zwiespalt des Prinzips zu überwinden, ohne daß er je den Punkt erreichen konnte,

in welchem er diesen Zwiespalt wirklich überwunden hätte, weil er an diesem Punkte das Prinzip selber hätte aufgeben müssen. Außerdem nämlich, daß Schellings System es nie zur wirklichen Synthese bringen kann, liegt schon in der These ein entschiedener Widerspruch zweier sich nicht versöhnender Prinzipien. Die Identitätsphilosophie hat nämlich Natur und Geist gleich gesetzt, und so zuerst die Polarität als die Bedingung der letzten Einheit hingestellt. Zu dieser Einheit aber kann es bei einer entschiedenen Polarität nicht kommen. Schelling mußte daher einerseits die Polarität setzen und andererseits sie auch wieder negieren. Er mußte die Polarität annehmen, um den Unterschied zu erklären, und mußte sie wieder läugnen oder wenigstens unwirksam machen, um die Einheit zu erreichen. Das Indifferente differenzierte sich, dadurch entstanden zwei Welten, Natur und Geist, die als gleich und entgegengesetzt zugleich sich zeigten . . . Schelling darf es also wie Fichte nie zur Synthese kommen lassen“. Der späteren Philosophie Schellings, die aus der Opposition gegen Hegel hervorgegangen ist, widmet Deutinger ein eigenes Kapitel, in dem er die „großartigen Aufschlüsse und Lichtblicke im Einzelnen“⁴⁹⁾ bewundert, aber doch feststellen muß, daß „eine Aenderung des Prinzips selbst und seiner wesentlichen Gliederung“ sich hier nicht findet. Im Interesse der Philosophie bedauert Deutinger, daß Schelling sich aus Eifersucht gegen Hegel von der Bahn hat abdrängen lassen, die er durch seine Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit — hier ist der Einfluß Baaders auf Schelling unverkennbar — betreten hatte wodurch wir „nur einen historischen Pantheismus statt des Hegelschen logischen durch ihn gewonnen haben“. Indem Deutinger den Kern des religionsphilosophischen Denkens Schellings herauschält, warnt er ausdrücklich vor der sog. „christlichen Philosophie“ des Philosophen, dessen philosophische Gewandtheit und Kraft er aber immer wieder anerkennt. Trotzdem aber kommt Schelling „nicht über Hegel hinaus und bleibt in formaler Abrundung der Einheit seines Gedankenganges jedenfalls hinter Hegel zurück,“. Und wenn wir das Lehrgebäude Schellings im Verhältnis zum Christentum betrachten, „so ist klar, daß wir in demselben statt der rein christlichen Lehre lediglich eine Vermengung von Naturphilosophie und Religion vor uns haben“. Nach all diesen Darlegungen können wir

⁴⁹⁾ M. D., a. a. O. S. 251 ff.

uns nicht mehr wundern, wenn wir das abschließende Urteil Deutingers über die Philosophie Schellings hören, das dahin lautet: „Die Philosophie Schellings genügt nicht den Anforderungen der einheitlichen konsequenten Wissenschaft und nicht den Anforderungen des historischen und empirischen Wissens. Sie ist keine Philosophie, der eine Zukunft bevorsteht, sondern eine Philosophie, die lediglich auf ihre Vergangenheit sich berufen kann. Weiter zu kommen, als man längst gewesen, ist mit Schellings Lehre nicht. Höchstens können wir von ihr sagen, daß sie nach gänzlich mißlungenen, großartigen Anstrengungen nur den traurigen Beweis geliefert, daß auf der eingeschlagenen Bahn schlechterdings nicht mehr weiter zu kommen sei, daß ein neues Prinzip in die Wissenschaft und Philosophie eingeführt werden muß, wenn wir überhaupt in Zukunft noch Philosophie haben wollen. Nur insofern ist durch Schelling ein Fortschritt erreicht, als die Notwendigkeit, nach einem solchen Prinzip sich umzusehen, der Wissenschaft näher gerückt ist“. Dieses Prinzip hat Deutinger gefunden im Prinzip der Autorität, das er im katholischen Denken verwirklicht sah.⁵⁰⁾

Innerhalb der Philosophie des Idealismus sah Deutinger einen positiven Wert der Philosophie Schellings darin, daß durch die Uebertragung der spekulativen Methode Fichtes auf die Natur „seine weite Perspektive des Wissens eröffnet“ und dadurch Hegel zu seinem System angeregt wurde, das er „mit großer dialektischer Schärfe begründete“. Das Poetische in Fichtes und Schellings Gedankengängen mußte in Hegel dem unbestechlichen Denken weichen und nahm hier „eine vollkommen durchgeführte wissenschaftliche Form“ an, die damals fast allgemein Beifall fand. „Es war Fichtes Ich und Schellings absolute Bewegung miteinander, was Hegel darstellen wollte“. Bevor Deutinger sich der Darstellung des Hegelschen Systems zuwendet, betont er, daß es notwendig sei, hier zu berücksichtigen 1) Hegels dialektische

⁵⁰⁾ Bemerkenswert ist, daß Jonas Cohn jüngst zu einem Urteil über Schellings spätere Philosophie gekommen ist, das sinngemäß mit dem Deutingers übereinstimmt: „. . . Dabei ist Schelling der richtigen Erkenntnis sehr nahe, — aber die Verachtung systematischer, logischer Forschung rächt sich an ihm dadurch, daß er die Folgen aus richtigen Aperçus nicht überblickt. Schellings großes Wollen kann nicht gelingen — er will Unmögliches und kann sein Ziel sogar formulieren nur, indem er willkürlich die Welt verkleinert und verendlicht.“ J. Cohn, *Potenz und Existenz*. Eine Studie über Schellings letzte Philosophie. In: Festschrift für Karl Joel Basel, 1934. S. 68.

Methode, 2) „die Uebertragung der formalen Seite der Methode auf den Inhalt der Erkenntnis“ und 3) „die durchgeführte Anwendung der Methode auf alle Gebiete der Wissenschaft und der daraus hervorgehenden Abrundung der Hegelschen Philosophie zum allseitig abgeschlossenen System“.⁵¹⁾ Mit bewundernswerter Einfühlungskraft, die der Philosoph dem Künstler Deutinger verdankte, zeichnet dann unser Denker die Grundlinien und den inneren Aufbau des Hegelschen Systems. Klar und durchsichtig wie der herrliche Turm des Freiburger Münsters steht Hegels Lehrgebäude vor uns, so daß kein Zweifel an der wohlgelungenen, allen Teilen gerecht werdenden Wiedergabe aufkommen kann. Wir haben hier ein Meisterstück der Hegel-Interpretation vor uns, das seinen Meister als den tiefsten Hegelkenner seiner Zeit lobt, auch dann, wenn Hegel selbst es bei seiner bekannten Abneigung allen katholischen Denkleistungen gegenüber jedenfalls wohl nicht beachtet haben würde. Aber bei aller Ehrfurcht, die frei ist von der Begeisterung Staudenmaiers für Hegel, deckt Deutinger den Grundirrtum im System Hegels auf, den er darin sieht,⁵²⁾ „daß nirgends eine wirkliche Synthese erreicht, sondern statt derselben überall nur ein Indifferenzpunkt gewonnen und an die Stelle der Synthese gesetzt wird. So ist das Werden einfach der Indifferenzpunkt von Sein und Nichtsein, und der Uebergang vom Nichtsein ins Sein kann nur durch eine weiter hinzudenkende Voraussetzung, durch den Begriff der Tätigkeit nämlich, erschlichen werden, der auch später als die einzige Substanz bezeichnet wird.

Eine weitere Inkonsequenz ist es, wenn die dialektische Methode das Dasein als Uebergang vom Nichts ins Sein und nicht vom Sein ins Nichts erklärt, da sie keinen anderen Grund zu dieser Erklärung hat, als den, daß es ihr nicht um das Nichts, sondern um das Sein zu tun sei. Diese logisch unberechtigte Entscheidung war wieder nur die Folge der unlogischen Verwechslung der Indifferenz mit der wirklichen Einheit, welche es unmöglich machte, die Wirklichkeit ohne Inkonsequenz zu erreichen.

Wenn ich nämlich sage: daß jede Thesis zur Antithese werden muß, um Synthese werden zu können, und jede Synthese wieder Antithese und so fort, so ist klar, daß diese Synthese ebenso

⁵¹⁾ M. D., *Das Prinzip*. S. 170.

⁵²⁾ M. D., a. a. O. S. 194 ff.

wenig eine wirkliche Synthese oder Einheit ist, als die vorausgesetzte Theses eine wirkliche Theses war. Jede Theses, der notwendig eine Antithese gegenübersteht, ist selbst bloß Antithesis und wird von der logischen Methode Hegels auch als solche genommen und interimistisch nur Theses genannt. Eine eigentliche Theses, die den beiden Sätzen der aus ihr hervorgehenden Antithesis vorausgeht, kennt die Hegelsche Methode gar nicht. Derselbe Fall ist es mit der sogenannten Synthesis. Diese ist nicht wirkliche Einheit der antithetischen Sätze, sondern bloß der Punkt, in welchem die beiden Sätze der Antithese sich gegenseitig paralysieren, also die indifferente Mitte zweier Gegensätze. Die Indifferenz ist aber nicht die Einheit . . . Alles wird bei Hegel von der logischen oder dialektischen Notwendigkeit des absoluten Denkens verschlungen. Diese Hypothese eines absoluten Denkens selbst ist aber weiter nichts als eine von jener Verwechslung der Indifferenz mit der Einheit diktierte weitere Verwechslung des menschlichen Denkens, welches stets an die individuelle Tätigkeit des Einzelnen ebensogut wie an das allgemein logische Denkgesetz gebunden ist, mit dem Denken überhaupt. Dieses Denken im Allgemeinen wird nun an die Stelle eines jeden wirklichen Denkens gesetzt und, weil es in dieser Allgemeinheit unabhängig von den Schranken der Individualität ist, für absolut erklärt. Damit hört offenbar die persönliche Tätigkeit, die Freiheit des Denkens und seine Wirklichkeit auf. Es bleibt bloß das Gesetz und seine Notwendigkeit. Es ist kein wirklich denkendes Wesen mehr da; denn wer wirklich denken kann, muß mit Freiheit denken oder nicht denken und selbst die Denkgesetze übertreten können. Recht betrachtet fällt mit dem absoluten Denken alles Denken weg, weil der denkende Mensch kein absolutes Denkgesetz und das Denkgesetz nie ein denkendes Wesen ist . . . Ein absolutes Denken ist offenbar gar kein wirkliches Denken mehr; denn wenn es die absolute Vernunft ist, die in allen Denkenden denkt, so denkt Keiner mehr selbst, sondern das Denken agiert so notwendig in uns, wie ein chemisches Agens in seinem Reagens.“ Deutinger zieht aus diesem tatsächlichen Verhalt Hegelschen Denkens den allein richtigen Schluß: „Die Methode der Hegelschen Logik reicht überall nur bis zur Gewißheit des logischen Zusammenhangs, bis zur Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen in der Erkenntnis, erreicht aber nirgends das Gebiet des individuellen und persönlichen Lebens, nirgends die sinnliche

und sittliche Erfahrung. Sie bleibt im Allgemeinen und Notwendigen stehen und schließt das wirkliche Leben gänzlich von sich aus . . . Das System Hegels erscheint somit in seiner Begründung auf einen dialektischen Kunstgriff aufgebaut, der auf einem logischen Versehen beruht. Daß somit die abgeleiteten Folgerungen auch zu keinem geeigneten Resultate führen, ist natürlich . . . Im Verhältnis zu Schellings Identitätsphilosophie muß von Hegel gesagt werden, daß er dieselbe formell weiter geführt hat, indem er das poetische Verfahren der Schellingschen Methode in ein logisches umgewandelt und dadurch dessen Gedankeninhalt in eine wissenschaftliche Gestalt gebracht hat . . . Vor Fichte hat aber Hegel die vollkommene Durchführung des Prinzips und dessen allseitige Anwendung auf die Naturphilosophie und Identitätslehre voraus. Er hat die sogenannte spekulative Methode in eine dialektische verwandelt, indem er sich nicht auf die Annahme eines vorhistorischen Faktums, sondern auf das unmittelbar jedem Denkenden gegenwärtige, logische Gesetz beruft. Mit dieser Begründung ist die spekulative Methode, die alles Wissen aus der reinen Denkbewegung ableitet, abgeschlossen. Fichte, Schelling und Hegel sind in dieser Entwicklung zusammen nur als Begründer eines einzigen Systems zu betrachten, sie stehen zusammen für einen Mann, der ein und dasselbe Prinzip durch seine zusammengehörigen Stufen hindurchgeführt hat. Dem Inhalte nach setzen alle drei eine einzige tätige Substanz voraus, die sie nicht von der denkenden Vernunft trennen, sondern mit ihr identifizieren; der Form nach berufen sich alle drei auf den dialektischen Fortschritt von der Thesis durch die Antithesis zur Synthesis . . . Darin aber, daß Hegel die spekulative Methode Fichtes und Schellings bis zu diesem Punkte geführt (sc. die Hypothese von einer absoluten Vernunft, die sich als „wesentlich unvernünftig“ gezeigt hat, „weil sie eine unmögliche, sich selbst widersprechende Voraussetzung zur Quelle der Wahrheit erheben will“.), liegt wenigstens der offenbare Wert für die Wissenschaft, daß es sich jetzt offen zeigt, daß auf diesem Wege das ersehnte Ziel der Wahrheit und Gewißheit der Erkenntnis nicht zu erreichen ist“. Aber Deutinger verkennt nicht, daß in der Philosophie und besonders in der Logik Hegels Anhaltspunkte und Keime verborgen sind, die — auf einer anderen Basis — für die wissenschaftliche Entwicklung von wesentlichem Belang sind. Auch ist unser Denker davon überzeugt,

daß bez. der wissenschaftlichen Form in Hegels System Werte liegen, die berücksichtigt werden müssen, wenn die Wissenschaft der systematischen Vollendung näher kommen will. So sagt Deutinger, sein Urteil über Hegel und seine Bedeutung zusammenfassend:⁵³⁾ „Die Hegelsche Methode hat die Aufgabe, welche sie sich gestellt, nicht erfüllt, sondern sich und die Welt mit dem Schein einer absolut unfehlbaren Dialektik getäuscht. Hegels System ist weder hinsichtlich seines Ausgangspunktes, noch hinsichtlich des Zieles, zu dem es kommt, noch hinsichtlich der Vermittlung oder der Methode selbst befriedigend. Der Ausgangspunkt ist nicht richtig, weil er mit dem Zielpunkt verwechselt wird. Das Ziel, zu dem Hegel kommt, ist ungenügend, da das System keinen gegenständlichen Inhalt gewinnt, sondern beim logischen Denkprozeß stehenbleibt und das Gesetz und die Formen der dialektischen Bewegung selbst für den Inhalt nimmt. Die Methode Hegels ist ungenügend, da sie stets ein Glied des Schlusses übersieht und weder eine wahre Thesis noch eine wahre Antithesis und darum nie eine richtige Synthesis zustandebringt, vielmehr stets die drei Glieder ineinander übergehen läßt und miteinander verwechselt. Wenn aber die spekulative Philosophie allerdings ihre Aufgabe nicht ganz zur Befriedigung des menschlichen Bewußtseins gelöst hat, so hat sie doch darum ihre bestimmte Berechtigung und entscheidende Bedeutung, welche wir gerade dann am wenigsten verkennen dürfen, wenn wir zu einer richtigen Lösung der höchsten Aufgabe der Wissenschaft fortschreiten wollen“. Erinnern wir uns jetzt der Urteile Deutingers über Fichte- und Schelling, die mit dem über Hegel übereinstimmen, dann ist die Frage nach der Stellung Deutingers zum Idealismus beantwortet.

Es wäre nun reizvoll, die Gedanken Deutingers in dieser Linie noch weiter zu verfolgen. Jedoch muß ich mir dies mit Rücksicht auf den Rahmen dieser Studie versagen. In geradezu genialer Zusammenschau der großen, philosophischen Systeme der neueren Zeit, in der Leibniz und Fichte, Spinoza und Schelling, Wolff und Hegel „in großer Verwandtschaft“⁵⁴⁾ miteinander verbunden erscheinen, hat Deutinger gezeigt, daß weder das Christentum noch die Wissenschaft sich mit der Lehre des deutschen Idealismus zufrieden geben kann. Und wenn auch Deutin-

⁵³⁾ M. D., *Der gegenw. Zustand*. S. 72.

⁵⁴⁾ M. D., a. a. O. S. 62.

ger hier und da sympathisierte mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit und Vorzeit, so geschah dies nur mehr darum, weil der Künstler und homo religiosus Deutinger nach der großen Harmonie und Synthese alles geistigen Lebens drängte, auch dann, wenn seine anima naturaliter philosophica die Unmöglichkeit der Verwirklichung dieses edlen Dranges wohl scharf und treffend erkannte. Vom Geiste des Idealismus erwartete Deutinger keine Förderung für die Erneuerung katholischer Wissenschaft, und er sah keinen andern Ausweg aus der Notlage des katholischen, wissenschaftlichen Denkens als den, daß „die Philosophie katholisch werden muß“.⁵⁵⁾ Der Kirche stellte er die Aufgabe, diesen Katholisierungsprozeß einzuleiten und durchzuführen.⁵⁶⁾ „Da aber die wahre Kirche die Gesamtheit aller aus dem Glauben ausströmenden Kräfte in sich beschließen muß, so muß auch die wissenschaftliche Tätigkeit des menschlichen Geistes in derselben ihre letzte Vollendung finden. Wenn sich in der Entwicklung des menschlichen Geistes falsche Voraussetzungen und irrige Resultate bilden, so ist gerade die Kirche berufen, diesem Irrtum entgegen zu treten und in ihrem Schoße die Geister zu wecken, zu nähren und zur Reife zu führen, welche durch ihren Zusammenhang mit der in der Kirche lebenden Wahrheit in den Stand gesetzt sind, den Irrtum wissenschaftlich zu überwinden. Je lebendiger wir des Zusammenhanges mit dem Geiste, welchen Christus seiner Kirche verheißen, uns bewußt werden, um so mehr muß es uns drängen, immer tiefer in den Sinn und Geist der geoffenbarten Wahrheit einzudringen und im lebendigen Zusammenhange mit dem Geiste der Kirche eine Wissenschaft zu gestalten, die alle außerkirchliche Spekulation an Klarheit wie an Allgemeingiltigkeit hinter sich zurückläßt“.

Stärker und deutlicher läßt sich das „sentire cum ecclesia“ Deutingers doch wohl kaum betonen, als wie er es selbst hier und an so vielen Stellen seiner Werke getan hat. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, muß es daher unverständlich bleiben, daß Lorenz Kastner, Paul Haffner, Ernst Commer und ihre Getreuen mit ihrer Irrlehre von der „Unkirchlichkeit“ oder sogar „Antikirchlichkeit“ unseres Denkers haben Gehör finden können. Wer den Geist des 19. Jahrhunderts auch nur in etwa

⁵⁵⁾ M. D., *Das Prinzip*. S. 381.

⁵⁶⁾ M. D., *Der gegenw. Zustand*. S. 198 f.

kennt, wird immer wieder staunen müssen über die Tatsache, daß es damals — die Namen Sailer, Diepenbrock, Görres, Möhler, Staudenmaier, Fr. L. Stolberg, Fürstenberg, Overberg, Hirscher, Stolz, Bolzano, Günther, Hermes u. v. a. weisen hin auf die Kraftquellen katholischen Lebens und Denkens — überhaupt noch einen wirklichen, religiösen und kirchlichen Katholizismus gab. Denn nachdem der Geist des christlichen Mittelalters⁵⁷⁾ durch den Geist der Renaissance und der Reformation, des Humanismus und der Aufklärung verdrängt worden und die Scholastik zum Scholastizismus⁵⁸⁾ herabgesunken war, da stand die katholische Wissenschaft im Zeichen ihrer tiefsten Not, zumal noch der Josephinismus und Febronianismus auch auf wissenschaftlichen Gebieten große Verheerungen anrichtete. Die Rettung aus dieser Not kam nicht von der Wissenschaft, sondern aus der schlichten Frömmigkeit des katholischen Volkes, das unberührt geblieben war von den außer- und antikirchlichen Strömungen seiner Zeit und keine Ahnung hatte von den vergeblichen Versuchen einer Synthese von Griechentum und Christentum, sondern ein christliches und zugleich auch deutsches Leben führte, das uns die großen Gestalten neuen, katholischen, deutschen und wissenschaftlichen Gedankengutes schenkte im harten Kampfe gegen den Geist der Zeit, der auch der Geist des deutschen Idealismus war. Es ist eigentlich selbstverständlich, — aber dennoch muß es immer wieder gesagt werden — daß in diesem Kampfe manches Wort geschrieben wurde, das vom Standpunkt der katholischen Dogmatik nicht einwandfrei und sogar irrig ist. Aber es gehört schon eine mehr als fragliche Phantasie dazu, in Deutingers Werken dogmatische Irrtümer finden zu wollen. Wohl ist Deutinger nicht immer klar in seinen Ausdrücken, und darum ist er vielfach falsch verstanden worden. Die Schuld daran tragen die geistigen Wirrnisse seiner Zeit und der nicht immer gute Wille seiner Interpreten. So teilt denn auch Martin Deutinger das Schicksal aller großen Männer.

⁵⁷⁾ Th. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter*. Leipzig, 1935.

⁵⁸⁾ S. Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*. Berlin, 1909. S. 10 ff.