

Antlitz im Werk

Versuch einer Würdigung
des Gesamtwerks von Alois Dempf

Von WOLFGANG MARCUS

„Wer Visionen darstellen kann, ist selber ein Visionär, wer die ganze Fülle des inneren Lebens in einem Antlitz ausdrücken kann, lebt selber aus dem inneren Reichtum.“ (Die unsichtbare Bilderwelt. S. 225)

Noch bevor Herausgeber und Autoren dieses Bandes sich zusammentaten, um Alois Dempf eine seit langem überfällige Gabe der Verehrung und des Dankes zu bereiten, hatte der zu Feiernde uns alle erneut und reicher beschenkt: kurz vor Beginn des Jubiläumjahres erschien *Die unsichtbare Bilderwelt*, bereits vom Bibliophilen her eine Kostbarkeit, im Gehalt aber die erregendste Geistesgeschichte der Kunst, die seit den Tagen des deutschen Idealismus geschrieben worden ist.

Bis Redaktionsschluß – dies zu betonen haben wir bei der Fruchtbarkeit Dempfs und in Kenntnis seiner weiteren wissenschaftlich-literarischen Pläne allen Anlaß – ist es das letzte der Werke, in denen sich das Antlitz des Verfassers ausdrückt. Wollen wir die Linien dieses Antlitzes in seinem Werk nachzeichnen, empfiehlt es sich, das Gesetz der Genese einzuhalten und die Würdigung der *unsichtbaren Bilderwelt* an den Schluß zu stellen; nicht jedoch, ohne gleich zu Beginn für die gültige Bestimmung zu danken, die Dempf mit diesem schönen Titel ganz nebenbei einer jeglichen biographischen Bemühung gesetzt hat: die unsichtbare Bilderwelt eines schaffenden Lebens, die verborgene Fülle inneren Reichtums eines geistigen Menschen aufscheinen zu lassen aus ihren sichtbaren Zeugnissen, aus der Sachlichkeit eines Werkes.

Aus einer sehr gelegentlichen Notiz Dempfs wissen wir, daß er vor seiner ausschließlichen Hinwendung zur Philosophie die Absicht hatte, Arzt zu werden. Von diesem ursprünglichen Ansatz her hat Dempf sich nicht nur eine hohe Meinung vom Stand, vom Beruf und von der Aufgabe des Arztes im geistigen Gespräch der Kulturen bewahrt, sondern einen auf anthropologischem Interesse, auf kritischer Diagnostik und auf sozialer Therapeutik basierenden Impetus des Denkens. Darüberhinaus dürfte auch die ihm eigene Hochschätzung aller Positivität, die ihm von kurzichtigen Kritikern den Vorwurf des Positivismus eingetragen hat, nicht nur von seinem Sinn für Historie und seinem gnoseologischen Standort eines kritischen Realismus, sondern auch von einem zum Mediziner legitimerweise gehörenden naturwissenschaftlichen Realismus bestimmt sein. Der Ausbruch einer säkularen Krankheit im ersten Weltkrieg war der äußere Anlaß für ihn, den Ruf zum Arzttum universaler und pneumatischer zu verstehen, als er ihn als Arzt für Soma und Psyche mancher Einzel-

nen hätte befolgen können. Für Diagnose und Therapie der Zeit kann er sich auf einen Fundus gesunden Vertrauens in die Heilkräfte und in die Heilbarkeit der Epoche stützen: auf einen Fundus, den die geisteswissenschaftliche, die phänomenologische und die neuscholastische Philosophie der Jahre vor dem ersten Weltkrieg neu begründet hatte in Auseinandersetzung mit dem Materialismus und Positivismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Entscheidend ist für den jungen Dempf die Einsicht, daß die Gesundung vom *Geist* her kommen muß und kommen kann: in ihm geht die platonische Urerfahrung von der Priorität des Geistigen und Eigentlich-Menschengemäßen eine für sein ganzes Lebenswerk bezeichnende und einmalige Verbindung ein mit einem wachen Sinn für die Real faktoren der Geschichte und der Gesellschaft.

Der Beitrag, den Dempf damit in der Grundlagenforschung für die geistige Überwindung des marxistischen Soziologismus geleistet hat, ist noch nicht entfernt erkannt und gewürdigt. Sein bereits in den ersten Schriften erkennbares Bemühen um die Sophiologie hat ihm weitere Mißverständnisse eingetragen: Ein Ärgernis ist er manchen katholischen Hausgenossen, denen er nicht sichtbar genug das Magd tum der Philosophie gegenüber der Theologie auf das Banner geschrieben hat. Dabei gibt es für ihn eine „Rangordnung aller Lebensmächte aus dem ursprünglichen Heils- und Bildungswissen, Rechts- und Leistungswissen“¹, in welcher das Heilswissen nicht nur etwa als positiver Zeitstil mittelalterlicher Philosophie, sondern wesentlich voransteht: im Verständnis des Universalisten Dempf würde dieses Heilswissen jedoch in Heillosigkeit umschlagen, wenn es das Bildungswissen der Philosophen in seiner Freiheit und Eigenständigkeit bestritte – auch ist für ihn Heilswissen nicht auf eine positivistisch-fideistische Theologie zu reduzieren. „Seinslehre in Verbindung mit Heilslehre“ ist ihm vielmehr legitimes Objekt einer spekulativen Philosophie, wie sie etwa von Schelling als positive Philosophie der Zeitlichkeit und Wirklichkeit gefaßt worden ist². Dempf weiß, daß er mit einer solchen Position wider den Rationalismus und für die Vernunft in den Verdacht des Romantikers, des Gnostikers geraten kann – er wagt sie in der Hoffnung eines christlichen spekulativen Philosophen. Dieser Titel deckt jedoch auch die Torheit auf, die Dempf den Aushäusigen des christlichen Vaterhauses zu sein vermag: ihrer autosoteriologischen Rationalität wird dieser zeitgenössische Lehrer eines Bildungswissens, das in integraler Einheit mit dem Heilswissen daherkommt, philosophisch leicht suspekt, dieser Mann, der „dem tiefsten Betroffensein des Menschen nicht aus dem Wege geht“.

Das früh beginnende Studium Kants hat ihn die Handhabung des Seziermessers der Kritik gelehrt; dennoch ist es weniger der Chirurg als vielmehr der Internist, weniger der partiell eingestellte Analysator des Leibes der Kulturen als vielmehr der synthetisch denkende Psychosomatiker, der in den ersten Arbeiten ans Werk geht: *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft* (1924) und die *Kulturphilosophie* des Münchner Handbuches der Philosophie sind die ersten

¹ Kritik der historischen Vernunft S. 12.

² Vgl. *Weltordnung und Heilsgeschichte* S. 33.

Ergebnisse seiner Bemühung, eine geschlossene Kultursoziologie zu gewinnen, Ideologiekritik und Geschichtsphilosophie als ein zugkräftiges Gespann einzuschirren.

Historisch ist ihm von damals her sein Zug zu den Vätern der Kritik und der spekulativen Geschichtsbetrachtung, zu Kant und den Philosophen des deutschen Idealismus und der Romantik geblieben. In seinen späten Aufsätzen über Schelling, Schlegel u. a. und in seiner Kunstphilosophie schließt sich dieser niemals unterbrochene Kreis seiner Vorliebe. Aber bereits in einem gleichen zeitlichen Ansatz wächst ein zweiter Ring seiner historischen Forschung: die *Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung* (1925) und die *Ethik* und die *Metaphysik des Mittelalters* markieren die Hinwendung Dempfs zur Philosophie und Geistesgeschichte des christlichen Mittelalters. In seiner Bonner Habilitationsschrift von 1926: *Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik* gelingt ihm eine fruchtbare Konfrontierung der transzendentalen Frage mit dem klassischen ordo-Denken, und fortan wird es immer wieder sein Anliegen sein, Kant und Aristoteles miteinander zu versöhnen.

Im *Sacrum Imperium* glückt ihm dann der große Wurf zum Abschluß dieser Arbeitsperiode: keine Glücksgabe freilich im Sinne einer scientia infusa – sed per studium acquisita, in mühsamer Arbeit aus mehr als 200 Originalquellen. Dempf zählt sich zwar in Bescheidenheit erst der dritten der Forschergenerationen zu, denen wir ein gesichertes Mittelalterbild verdanken; aber welch imponierende Fülle an Quellen und Gestalten, an Einsichten und Überblicken, über die der Historiker Dempf hier verfügt! Ein Generationenalter, über 30 Jahre ist es nun her, daß dieses Werk erschien. Es spricht für sein Format und die klare Linie des Mannes, daß im 25. Jubiläumjahr die Wissenschaftliche Buchgemeinschaft eine erneute, unveränderte Auflage dieser Arbeit herausbringen konnte. Rückschauend sehen wir den wesentlichen Dempf in nuce im *Sacrum Imperium* enthalten. Gewiß hat sich sein Blick inzwischen auf größere Geschichtsräume des Geistes erweitert, gewiß wurde der sachliche Horizont seines Philosophierens in immer neue Richtungen aufgerissen – das Unverwechsellbare an ihm kündigt sich jedoch hier an. Es ist dies weniger etwas material Faßbares: so wie vordergründige Kritiker ihn als Kultur- und Geschichtsphilosophen festzulegen beliebten. Es ist ein Eigentümliches aus Perennität, Zeitlage und Methode seiner Denkformen. Es ist die Dialektik zwischen historischer und reiner Vernunft, die Kritik der historischen durch die reine und die Abklärung der reinen durch die historische Vernunft, die Dempf von da an nicht loslassen wird. Sie wird ihn fortführen zu seiner großen vergleichenden Philosophiegeschichte und wird schließlich einer Arbeit des Jahres 1957 den Namen geben: *Kritik der historischen Vernunft*.

Bereits im *Sacrum Imperium* wird die Zeitlage als Motiv deutlich: die Spenglerschen Untergangsanfänge und die aristokratische Resignation Schellers am Geist – die heraufziehenden Kollektivismen von Klasse und Rasse. Ihnen stellte Dempf die normative, verpflichtende Kraft einer Kultur- und Staatsphilosophie der *salus publica* in der Freiheit der Personen und der Persönlich-

keiten entgegen. So verstand er von jeder Perennität: nicht als überlieferte Statik epigonaler Thomisten, sondern als Perennität von Grundpositionen der Vernunft, die immer erneut das historische Bewußtsein zu richten hat.

Bereits hier erweist sich, wie der Historismus legitim nur vom Historiker überwunden werden kann, vom Historiker freilich, dessen Blick nicht von positivistischer Mannigfaltigkeit und historischen Monaden gebannt bleibt, der vielmehr nüchtern empirisch zu vergleichen, der Relationen aufzuspüren, der vorgegebenen Personalität entsprechend zu personalisieren und der vorgegebenen menschlichen Artnatur entsprechend auch im geschichtlichen Wandel zu naturifizieren versteht. Und Dempf ist durch die historische Schule hindurchgegangen: in jenem doppelten Sinne eines wachen existentiellen Zeitbewußtseins und eines universalen historischen Überblickes. Noch beschränkt er sich im *Sacrum Imperium* auf die Darstellung der Geschichts- und Staatsphilosophie einer einzigen geistesgeschichtlichen Epoche — aber der kommende Verfasser einer umfassenden vergleichenden Philosophiegeschichte stellt sich hier bereits vor. In ihm weht der großzügige Atem von Epochen: wer ihm mit engräumigen Befunden kommt, dem baut er die Jahrhunderte auf. — Dempf ist christlicher Universalist. In ihm ist die Gewißheit des Währenden im Wandel: wer sich ihm dialektisch zu entziehen versucht, den umrundet er mit Perennität — er kennt die Gesetze.

Zeitdeutung als Gericht der historischen durch die reine Vernunft ist von ihm in der kommenden Phase des Nationalsozialismus gefordert. Er gehört weder zu den Philosophen, die in die geschichtslose Idylle des Hirten ausweichen, noch zu denen, die durch das Monstrum unserer technischen Zivilisation zu voluminösen Monstrositäten philosophisch-prophetischer Zeitanalysen inspiriert werden. Der Zeitgeist ist für ihn entmythisiert, er durchschaut ihn nüchtern und hält ihm stand: eindeutig und ohne literarischen Umtrieb. Instrukтив wird das, wenn man einige seiner Titel auf dem Hintergrund der politischen Ereignisse liest: 1932 erscheint *Demokratie und Partei im politischen Katholizismus* (Wien), 1933 *Görres spricht zu unserer Zeit* (Freiburg), 1934 *Meister Eckhart* (Leipzig), 1937 *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburg). Neben seinem Eckhart-Buch aber ist es vor allem seine *Christliche Philosophie* (1938) und seine *Religionsphilosophie* (1937), die den Versuch unternimmt, der spätmythologischen und irrationalistischen Weltbilddichtung der Hitler, Rosenberg etc. das rational durchleuchtete christliche Gottes-Welt- und Menschenbild entgegenzustellen. Dempfs Berufungen auf die ordentlichen Professuren nach Bonn und Breslau wurde der hier sichtbar werdenden Gegnerschaft wegen nicht stattgegeben; professores dieser Art waren nicht nach dem Geschmack der Machthaber. 1937 konnte er noch einem Ruf nach Wien Folge leisten, aber bald darauf wurde Österreich annektiert und sein Ordinariat durch eine Pensionierung statt Emeritierung beendet. Nun legt sich die Zensur vor seine Schriften, und nur sehr gelegentlich, wie z. B. 1942, wo sich ihm der Alsatia-Verlag in Kolmar, ein Asyl katholischer Oppositioneller, zu einer Arbeit über *Albert Ehrhard* anbietet, vermag er diese Barriere zu übersteigen. Indes: Dempf weiß auch den sieben Jahren einer erzwungenen Pensionierung einen

Sinn und eine Aufgabe abzugewinnen. Nun konzipiert er den großen Arbeitsplan seines dritten Jahrzehnts, nun häufen sich die Manuskripte in der Lade, und sofort nach dem Kriege tritt er mit einer Fülle philosophischer Publikationen hervor³.

Die Arbeiten dieses dritten Jahrzehnts tragen das Gepräge universaler Synthesen: vor allem die *Selbstkritik der Philosophie* (Wien 1947) und die *Kritik der historischen Vernunft* (München 1957). Wer solche Synthesen als zu großflächig empfindet, wird gerechterweise an die oben erwähnten monographischen Leistungen Dempfs, seine Hinwendung zu den überschaubaren Epochen und den umgrenzbaren Gestalten erinnert werden müssen⁴. Auch hinter diesen synthetischen Arbeiten steht ein minutiöses Detailwissen und die Not der Abstraktion um der Überschaubarkeit willen; oft freilich auch der explosive Druck eines Pleroma des inneren Vernehmens auf den Sprachstil: eine Häufung von Substantivismen, die durch die relative Kürze des Satzbaues und durch interjektive Elemente zwar gemildert werden, die aber dennoch große Anforderungen an den Leser stellen.

Die geistigen Traditionslinien, die in den Synthesen Dempfs zusammenlaufen, sind ungenügend bestimmt, wenn wir lediglich die geisteswissenschaftliche Schule, das scholastische ordo-Denken und den transzendentalen und kritischen Ansatz registrieren. Ernst Troeltsch und Max Weber sind ihm vorangegangen, indem sie „das Problem der Kultursynthese aufgerollt hatten“⁵, vorangegangen ist ihm Scheler mit seiner Entdeckung der Wissensformen im Zusammenhang einer umfassenden Soziologie des Wissens. Immer wieder beruft sich Dempf dankbar auf sie. Während aber Troeltsch und Weber den isolierenden Historismus nur ungenügend im Hinblick auf eine Kultursynthese überwinden, ist das Denken Dempfs durch die Aporien des Historismus hindurchgegangen und vermag „den gereinigten Ertrag der Geistesalter in das bleibende Reich der Wahrheit“ einzubauen. Von Scheler jedoch, dem er an geistiger Phantasie und spiritueller Leidenschaft ähnlich ist, trennt ihn nicht nur das stärkere Vertrauen in die Güte des Seienden und die Macht des Geistes, sondern auch der stärkere Systemwille.

Im Vergleich der Kulturen, in der Typologie der Religionen und Philosophien, der Staats- und Wirtschaftsstile bewandert, erstellt Dempf im Anhang der *Selbstkritik* die induktive Grundlage für seine Synthesen. Diese induktive Grundlage besteht in einer vergleichenden Geschichte der uns empirisch faßbaren 13 Perioden des philosophischen Geistes.

³ Hingewiesen sei u. a. auf: *Die drei Laster* (Dostojewskis Tiefenpsychologie), München 46. *Die Krisis des Fortschrittsglaubens*, Wien 47. *Selbstkritik der Philosophie*, Wien 47. *Theoretische Anthropologie*, München 50. *Die Einheit der Wissenschaft*, Stuttgart 55. *Die Weltidee*, Einsiedeln 55.

⁴ Hervorzuheben sind die Arbeiten über das MA: *Die Hauptform ma. Weltanschauung* 1925; *Das Unendliche in der ma. Metaphysik und in der kantischen Dialektik* 1926; *Sacrum Imperium* 1929; *Ethik des MA. und Metaphysik des MA.* im Oldenbourg-Handbuch d. Phil. III, 3 und I, 5, 1930. An Arbeiten über einzelne Denker: *Meister Eckhart*, 1934; *Kierkegaards Folgen*, 1935; die in *Weltordnung und Heilsgeschichte* erschienenen Arbeiten über Schelling, Schlegel, Günther, Görres, Rosmini.

⁵ Kritik der historischen Vernunft S. VIII.

Er erkennt in allen Philosophieperioden eine Phasenfolge. Sie führt vom Primat historiologischen Denkens zu dessen kosmologischer Begründung und über den Widerstreit der kosmologischen Monismen mit dem Ergebnis eines kosmologischen Relativismus zum Aufsuchen einer neuen moralischen, mystischen oder kritischen Gewißheit in anthropologisch-personalistischem Denken. Der individuelle Stil der Philosophieperioden hängt von der Entwicklungshöhe der Kultur ab, aus deren Krise sie entstehen. Aus dem Streit der Stände entwickeln sich je nach Dominantenkonstellation theologisch, bürgerlich oder juristisch bestimmte Epochen. Nach den im Berufswissen der Techniker, Ärzte, Asketen und Rechtslehrer bereitliegenden Vorstellungsformen des mechanischen, biologischen, psychologischen und noologischen Geschehens werden in der konstruierenden Vernunft die kosmologischen Monismen des Materialismus, Naturalismus, des subjektiven und objektiven Idealismus aufgebaut. Aus ihrem Streit und ihrer Krise erhebt sich eine neue, persönliche Gewißheit, eine Lebensphilosophie moralischer, mystischer oder kritischer Art nach der charaktertypischen Präponderanz der personalen Grundkräfte des Voluntativen, Emotionalen oder Intellektuellen. So führt der historische Weg der Philosophie innerhalb einer Kultur vom ständischen über das berufliche zum persönlichen Denken.

Hinter der Dempfschen Methode der Philosophievergleichung steht die Entdeckung einer „philosophischen Werkgemeinschaft“ und die auf Empirie sich stützende Behauptung von „Entwicklungsgesetzlichkeiten der Sophiologie“, des Strebens nach Weisheit. Der wissenssoziologische Ansatz springt heraus: „Es klingt hart, daß die selbständigen Menschen, die Philosophen, doch auch noch der Gemeinschaftsgesetzlichkeit unterliegen sollen, aber man muß sich mit dieser Tatsache abfinden und die Soziologisierung der Philosophie in Kauf nehmen, um aus ihrer Historisierung herauszukommen“⁶. Wie kann das geschehen, ohne lediglich einen Historismus mit einem Soziologismus auszutauschen? Taucht hier nicht die Gefahr auf, daß der Philosoph, von den soziologischen Bedingungen und Vorurteilen, unter denen philosophiert werden muß, gebannt, nicht mehr zum Geschäft des Philosophierens selber hindurchstößt – so wie nicht wenige Philosophiehistoriker in Versuchung stehen, die Philosophie durch die historischen Umstände des Philosophierens und die geistesgeschichtlichen Relationen des Philosophierenden überwuchern zu lassen? Billigerweise muß der Kritiker einem Alois Dempf zugestehen, diese Problematik nicht nur durchschaut, sondern positiv bewältigt zu haben. Bereits im Vorwort der *Selbstkritik* hieß es: „Nun ist aber das Interesse an der emendatio intellectus, an der Reinigung der Vernunft von allen möglichen Vorurteilen nicht der Hauptzweck der Philosophie, sondern nur das Mittel dazu, mit dieser gereinigten Vernunft die Gesamtwirklichkeit erfassen zu können. Der Philosoph, dem es um die Sache geht, um die Majestät der Wirklichkeit selbst, um Gott, Mensch und Welt insgesamt, ist froh, wenn er vom kritischen Geschäft der Überprüfung seines Organons und der Bereinigung der Irrtümer zur Wahrheit selber

⁶ Selbstkritik der Philosophie S. 4.

kommt“⁷. Wer sich bereitfinden kann, die von Dempf geleistete emendatio intellectus im historischen und soziologischen Bereich mit der von Kant geleisteten, in logischer und gnoseologischer Beziehung auf die eine Ebene der kritischen Bemühung um das Organon des Philosophen zu stellen – wissend um die aus der Sache heraus unvergleichbaren Ergebnisse an Präzision und Evidenz im vergleichbaren Verhältnis etwa der Logik und der Historie – der kann keine Bedenken tragen, ihm bereits wegen seiner Verdienste um den mittelhaften Nebenzweck der Philosophie den Ehrennamen des Philosophen zuzubilligen. Im übrigen hat jeder um das philosophische Organon in Redlichkeit Bemühte dem ungeteilten Philosophen der prima intentio voraus, daß er in verstärkter Weise um das Nichtwissen und die Grenzen des Philosophierens weiß.

Die philosophisch-systematische Leistung Dempfs ließe sich am Beispiel seiner *Theoretischen Anthropologie* darstellen. Seine Anthropologie versteht sich selbst als zum Neuansatz philosophischer Menschenlehre des 20. Jahrhunderts gehörig, die nach dem spezialwissenschaftlichen Intervall der Menschenlehre im späten 19. Jahrhundert „aus der vergleichenden Umwelt- und Organisationslehre gewonnen“ wird⁸.

Kant hatte die apriorische Naturerkenntnislehre in der allgemeingültigen sinnlichen und geistigen Organisation des Menschen begründet, die apriorische Wertlehre hatte Max Scheler gebracht, J. v. Uexküll hatte in methodischem Anschluß an Kant die spezifischen Umwelten der Lebewesen ihrer Organisation zugeordnet. All dies im Blick unternimmt Dempf hier den kühnen Versuch einer axiomatischen deduktiven Menschenlehre nach dem seit Plotin in Anwendung befindlichen Grundsatz der Konnaturalität der Vermögen und der Umwelten: „Die artgemäße Organisation bestimmt die Organe, und die Organe bestimmen die Tätigkeiten, aber auch den Austausch mit der Umwelt, die dadurch selber artgemäß zur Einheit zusammengeschlossen wird“⁹.

Diese im Ansatz naturphilosophische Menschenlehre verbindet er durch die Wissenssoziologie und eine systematische Charakterologie mit der geistphilosophischen: indem er „die Charaktertypen als Ausprägungen der gesamten Grundvermögen des Menschen“ auffaßt und „Willens-, Gefühls- und Vernunftmenschen als Hauptträger der Differenzierung und Organisation der führenden Lebensmächte“¹⁰ versteht, ergibt sich ihm eine große Gleichung der anthropologischen Grundvermögen und Grundcharaktere mit dem wissenssoziologischen und geistphilosophischen System der Bedürfnisse und Werte, der Rechte und der Lebensmächte.

Aus Arbeiten wie der *Selbstkritik*, der *Theoretischen Anthropologie* und seiner noch unveröffentlichten, umfassenden *Geschichte der Menschenlehre von den Griechen bis zur Gegenwart* erwächst für Dempf die Notwendigkeit, in einer eigenen Arbeit des Näheren zu zeigen, „wie die historische Vernunft, die geschichtliche Gestaltung der menschlichen Selbstverwirklichung mit der allge-

⁷ Selbstkritik der Philosophie S. VII.

⁸ Theoretische Anthropologie S. 19.

⁹ Kritik der historischen Vernunft S. 34.

¹⁰ Theoretische Anthropologie S. 21/22.

meingültigen Organisation des Geistes zusammenhängt“¹¹. Hier stehen wir am Einsatzort der *Kritik der historischen Vernunft*.

Sie ist in manchem Fortführung, Vertiefung, systematische Vervollkommnung und Korrektur von Gedankengängen, die in der *Selbstkritik* und anderen früheren Arbeiten enthalten sind. Ihre Architektonik ist klarer, strenger und einfacher als die der barocken Fülle der Selbstkritik. Die philosophische Zentralfrage kommt in ihr rein zur Darstellung – der Zeitanalyse gemäß, die der Autor im folgenden gibt: „Immer deutlicher wird die philosophische Anthropologie als Grundlage aller methodischen Synthesen sichtbar. Die Einheit des Menschen macht die Einheit der Welt verständlich, die Ordnung seines Wesensaufbaus die Ordnung der Wesen, der *ordo rerum* den *ordo legum*. So ist wieder eine Stunde der Metaphysik und Ethik, der reinen Vernunft gekommen“¹².

Die philosophische Anthropologie als Grundlage aller methodischen Synthesen! Das bedeutet nicht nur die Reduzierbarkeit des soziologischen Ansatzes auf den anthropologischen. Das bedeutet auch eine eindeutige Position gegenüber dem Mißverständnis eines erkenntnistheoretischen Anthropologismus.

Joseph Geysers sah vor 50 Jahren eine seiner Hauptaufgaben darin, „überall den Anthropologismus aufzudecken und ihn mit aller Energie zu bekämpfen“¹³. Es gibt auch heute noch unter Neuscholastikern genügend Unbehagen über das anthropologische Engagement Dempfs – leider verantwortet es sich kaum in Öffentlichkeit und Argument. Umgekehrt muß man ihm zugeben, daß das katholische Deutschland des 20. Jahrhunderts nicht viele Philosophen aufzuweisen hat, die in ähnlicher Offenheit wie er Kant integriert haben. Das haben jene Kritiker richtig erkannt: das Philosophieren Dempfs hat – weit über die Bindung an die transzendente Poetik Schlegels hinaus – den Großen aus Königsberg im Rücken. Die Kritiker hätten freilich nicht die entscheidenden Bestimmungen übersehen dürfen, mit deren Hilfe Dempf einen potentiellen Anthropologismus abwehrt.

Er sieht in der Großtat Kants, der „Bestimmung der allgemeingültigen sinnlichen, einbildenden und geistigen Organisation des Menschen, nur eine erste Fassung der apriorischen Geistgesetzlichkeit des Menschen“¹⁴. Ihn gehen die Fragen an, die Kant nicht beantwortet hat: trifft die Geistgesetzlichkeit eine

¹¹ Theoretische Anthropologie S. 20.

¹² Kritik der historischen Vernunft S. 243.

¹³ J. Geysers, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster 1909, S. 16; vgl. auch den Anthropologismusaufsatz Geysers in: *Zweites Jahrbuch des Vereins f. christl. Erziehungswissenschaft*, Kempten/München 1909. –

Geysers, der hier repräsentativ steht, sieht im Anthropologismus eine erkenntnistheoretische Häresie, die Wurzel des zeitgenössischen Relativismus, eine Quelle für Skeptizismus und Agnostizismus. Er führt den Anthropologismus auf die formale Logik Kants zurück: jegliches geistige Erkennen ist einzig und allein von den Formen und Gesetzen des Denkens abhängig und damit von der dem Menschen angeborenen geistigen Organisation. Das, was nach Geysers der Anthropologismus unter Wahrheit der Erkenntnis versteht, hat lediglich den Sinn menschlicher Denknöwendigkeit. Es ist wahr und notwendig nur unter der Voraussetzung der gegenwärtigen geistigen Organisation des Menschen und hat so keine objektive und absolute Geltung. Geysers Gegenposition: die logischen Formen und Gesetze des Denkens empfangen ihren wesentlichen Inhalt von ihrem Verhältnis zu den *Gegenständen*, die wir durch sie erkennen.

¹⁴ Kritik der historischen Vernunft S. 35

objektive Weltordnung? — sind die menschlichen Vermögen in der einen Menschennatur wesensgesetzlich verwurzelt? Hier sucht er über den Kreis des kantischen Philosophierens hinauszuschreiten. Es ist ein Überstieg in Analogie und nach dem Vorgang des Relationszusammenhangs zwischen spezifischer Organisation und spezifischer Umwelt in der theoretischen Biologie. Er bezeugt einen unzerreißbaren, wechselseitigen Bezug zwischen der Erkenntnisorganisation und den Erkenntnisobjekten, zwischen der Menschenorganisation und der Menschenwelt. Die Geistesgesetzlichkeit trifft tatsächlich die Weltordnung, die Erkenntnisorganisation ist in ihrer Allgemeingültigkeit nur im Hinblick auf objektive Strukturen zu erheben, und die menschlichen Vermögen sind wesensgesetzlich in der einen Menschennatur verwurzelt. — Kant hatte die Gottesidee, die Menschenidee und die Freiheitsidee postuliert — eine Weltidee hatte er nicht gekannt: Dempf unternimmt einen Überstieg auf die Weltidee hin¹⁵. — Er bemüht sich um die Ausdrucksmittel der Aisthematik, Phantasmatik, Noematik und Ideenlehre, die der Organisationsgesetzlichkeit von Sinneserkenntnis, Vorstellung, Verstand und Vernunft zuzuordnen sind. Kant hatte diese Ausdrucksmittel neben der transzendenten Ästhetik, Phantastik, Noetik und Eidetik nicht ausgebildet — er konnte demzufolge auch nicht feststellen, ob sie zureichen, die Sache selbst, das Ding an sich zu treffen.

Dempf legt in der *Kritik der historischen Vernunft* den Weg zurück, von der reinen Vernunft zu ihren mannigfachen Abwandlungen durch den Zeitgeist. Es ist hier nicht die Fülle der Ergebnisse zu referieren, die dabei für die Erkenntnis der historischen Vernunft gewonnen werden. Sinnvoll erschien es jedoch, das Augenmerk auf das methodisch-gnoseologische Kernproblem zu richten, da die historische Vernunft nur vom gesicherten Standort der reinen Vernunft aus in Kritik genommen werden kann.

„Zu den traurigen Überbleibseln des ausklingenden Nominalismus und Irrationalismus gehört der Spott über Systeme. Da die ganze Wahrheit nicht anders als systematisch gesagt werden kann, schließt der Verzicht auf das System den Verzicht auf Philosophie ein, zunächst auf die korrekte Interpretation der einzelnen Denker, die ja den Zusammenhang der Grundgedanken zeigen muß, dann aber auf die Geschichte der Philosophie, die mehr ist als die Werke der Denker. Die Einheit ihrer großen Epochen besteht im Zusammenspiel der führenden Geister in einem Gemeinschaftswerk, das durchaus jenem der spezialisierten Wissenschaften entspricht. Der einzelne Forscher bearbeitet sein Thema in einem Zusammenhang, den er gar nicht zu überschauen braucht, ja nicht überschauen kann, der aber mit den Möglichkeiten einer bestimmten Methode gegeben ist. Denn die Methode ist gleichsam ein Instrumentarium, das die ganze Wirklichkeit unter einem besonderen Aspekt zu erfassen vermag.

Es gibt also ein System der Systeme, weil es eine logische Struktur der Wirklichkeit selber gibt: nur für den Realisten, versteht sich“¹⁶.

Bemerkenswert erscheint uns, daß dies in einem Buche steht, das vergleichs-

¹⁵ Vgl. hierzu: *Die Weltidee*, Einsiedeln 1955.

¹⁶ Weltordnung und Heilsgeschichte S. 81.

weise das unsystematischste aller Arbeiten Dempfs ist. *Weltordnung und Heilsgeschichte* ist eine Sammlung von Aufsätzen über Schelling, Schlegel, Anton Günther, Rosmini und über Neuansätze idealistischer Spekulation in unserem Jahrhundert. Allerdings wird hier nicht in einem enzyklopädischen Sinne gesammelt; die innere Einheit und natürliche Bezogenheit der Einzelaufsätze aufeinander ist unverkennbar.

Der deutsche Idealismus wird in einer höchst eigenwilligen Weise interpretiert. Dempf reklamiert seine großen Meister für die christliche Philosophie – er bezeichnet die herkömmliche Deutung, die im Idealismus eine ausschließlich oder überwiegend pantheistische Bewegung sieht, als eine Legende. Historisch untermauert er sein Idealismusbild durch eine Blickwendung auf den späten Schelling, den späten Schlegel, den späten Fichte und Günther. Daß Hegel in *Weltordnung und Heilsgeschichte* fehlt, ist verständlich – er ist mit einer solchen Interpretation kaum zu fassen.

Wir möchten noch auf einen Zug des Werkes hinweisen, der an die Grenzen des Systematischen führt. Vielleicht kündet er sich bereits im Titel an? Der Begriff der *Weltordnung* ist gefüllt mit Essentialitäten, mit objektiven Gesetzen, Strukturen, Konstanten, mit den Relationen der reinen Vernunft, mit all dem, was Dempf in der Arbeit eines Lebens mit dem Scheitelpunkt der *Selbstkritik* durchmessen hat; *Weltordnung* repräsentiert den uns vertrauten Dempf. – Der Begriff der *Heilsgeschichte* kommt vergleichsweise auch nicht von außen an den Autor heran: er ist dem christlichen Historiker und dem Wissenssoziologen nahe; dennoch wird in ihm die Spannung und Zuordnung von reiner und historischer Vernunft in beachtlicher Weise gebrochen. Die einmalige Positivität des heilsgeschichtlichen Ablaufes verbietet seine Auflösung in die Wesensgesetze der Weltordnung – andererseits kann Heilsgeschichte nicht mit der negativen Definition der historischen Vernunft erfaßt werden: „Gebrauch der theoretischen, praktischen und emotionalen Vernunft in nicht durchschaubarer Zeitbedingtheit“¹⁷. Diese Ambivalenz der Heilsgeschichte erweist das System Dempfs als ein offenes. Offen ist es auf die personalen Träger der Heilsgeschichte, auf den metaphysischen Selbststand, auf die intelligible Existenz hin. Dempf wäre nicht er selbst, wenn er nicht wiederum „die positive Philosophie der intelligiblen Existenz neben der Essenzphilosophie als eine perenne Position“¹⁷ erkennen würde – der Ineffabilität der in der Geschichte philosophierenden Person und dem Gewicht des Existenziellen tut das keinen Abbruch. Es ließe sich textanalytisch belegen, daß Dempfs existenzielles Bewußtsein nicht erst ein Ergebnis seiner letzten Jahre ist. Er spricht selbst von einer *Philosophie der Hoffnung* und bezeichnet als ihr eigentliches Thema die künftige Verklärung des Menschen.

Die Verklärung des Menschen, mehr also als ein Anliegen des Formal-Ästhetischen, ist von einem neuen Ansatz her auch der Gegenstand seiner großen Kunstphilosophie der *unsichtbaren Bilderwelt*. Ordnen wir Dempfs Geistesgeschichte der Kunst in die Entwicklungslinien und die systematischen Zusam-

¹⁷ Kritik der historischen Vernunft S. 20.

menhänge seines Gesamtwerkes ein, so ergibt sich folgendes Bild: In seiner gewohnten, ganze Kulturen und ihre einzelnen Fakten überblickenden, universalistischen Weise bezieht er hier die Kunst in seine kultursoziologische Betrachtung des Gespräches der beherrschenden Lebensmächte ein. Im *Sacrum Imperium*, in seiner *Religionsphilosophie* und in seinen Schriften des Geisteskampfes wider den Nordismus waren gegenstandsgemäß Heilsordnung und Herrschaftsordnung, Ekklesiologie und Imperiologie akzentuiert worden. Dempfs Kritiken, vor allem die *Selbstkritik* und die *Kritik der historischen Vernunft*, stellen vornehmlich die Leistungsfähigkeit des freien Geistes, die Bedeutung der Sophiologie für das Gespräch der Lebensmächte heraus. Nun läßt sich aber die volle Sophiologie nicht auf das Reich des wissenschaftlichen und philosophischen Verstandes eingrenzen: die bilderschaffende *Vernunft*, die poetische Symbolik gehört ursprunghaft hinzu. Mehr noch: in der Geistesgeschichte geht die Kunstentwicklung der Geistesentwicklung in Philosophie und Wissenschaft voran. Nicht so freilich, diesen Irrtum der frühen Idealisten durchschaut Dempf klar, daß die symbolische Vernunft auch die Glaubenswelten und Rechtsordnungen zu *schaffen* vermag: „Sie trauten dem Mythos zu viel zu! Kunst ist so wesentlich Können und Darstellen, daß zuerst *gegeben* sein muß, was sie darstellt – außer im heutigen Manierismus. Die Schaffung der unsichtbaren Bilderwelten ist anfänglich und schließlich das *gemeinsame Werk* sehr verschiedener königlicher und priesterlicher und daneben erst künstlerischer Geister, daß nur das Gegeneinander und Miteinander der schöpferischen Eliten der Heils-, Reichs- und Geistesgeschichte die ursprüngliche Kulturbildung und Stilbildung und erst recht die Kulturentwicklung und Stilentwicklung erklärt“¹⁸.

Um die Kunstphilosophie der frühen Idealisten in dieser Weise kultursoziologisch aufnehmen und rektifizieren zu können, mußte zuvor die Arbeit der besonderen und vergleichenden Religions- und Rechtssoziologie geleistet sein, die Arbeit vor allem eines Max Weber. Nun erst kann man aus den konkreten religiösen Typen etwa des Priesters und des Propheten die Kunst der Liturgik und der Hymnik, kann man aus den Typen etwa des Reichsgründers und des Rechtskönigs die künstlerischen Darstellungen der *traditio legis* ableiten.

All dies führt nun Dempf in seiner positiven Kunstphilosophie im einzelnen an den sechs westlichen Kulturen aus; an den drei *politischen* Hochkulturen des Altertums: Babylon, Ägypten und Hellas/Rom und an den drei Kulturen der *Stifterreligionen*: Israel, Byzanz und Abendland. Der jeweilige Primat der Rechtsordnung oder der Heilsordnung schafft die innere Einheit einerseits der politischen Hochkulturen, andererseits der prophetischen Vollkulturen. Diese innere Einheit ist als die gegliederte Einheit einer unsichtbaren Bilderwelt zu verstehen. Gottesbild, Weltbild und Menschenbild sind in ihr beschlossen: in den Proklamationen der großen weltlichen und geistlichen Gesetzgeber begegnen uns ihre Chiffren. Nun erst, da diese unsichtbare Bilderwelt besteht und den thematischen Vorwurf wie den Kanon der Symbole und Gestalten dem Künstler in die Hand legt, kann die sichtbare Bilderwelt der Kunst aufgebaut

¹⁸ Unsichtbare Bilderwelt S. 8.

werden. Besteht so in ordine essendi eine Priorität der unsichtbaren Bilderwelt vor der sichtbaren, so ergibt sich in ordine cognoscendi umgekehrt eine Priorität der sichtbaren Bilderwelt der Kunst vor der unsichtbaren: für uns wird die Deutung der überlieferten Kunstwerke methodisch „zur mächtigsten Helferin der Geschichtsphilosophie“¹⁹, weil sie aus der Anschauung der sichtbaren Zeugnisse jene unsichtbaren Bilderwelten, die Einheits- und Stilgesetze der Kulturen, rekonstruieren hilft. Ja, Dempf vermag die These zu formulieren, daß „nur dank der Geschichte der Kunst“ „die erstaunliche Einheitlichkeit unserer Geistesgeschichte“ offenbar wird, „die erst eine empirische Geschichtsphilosophie statt der Geschichtskonstruktionen ermöglicht“²⁰. „Gerade die Kunstphilosophie zeigt den Zusammenhang der aufeinander folgenden westlichen Kulturen, die die vergleichende Betrachtung zu sehr voneinander getrennt hatte. Mit dem methodischen Einblick in die Entstehung der Kulturen und Stile aus der Konstellation der Lebensmächte offenbart sich, daß ihre unsichtbaren Bilderwelten *antithetisch* gebaut sind, daß die neue Gemeinschaft ihre Selbstanschauung und Selbstdarstellung im Gegensatz gegen die vorhergehende gewinnt, ein reineres heiliges Recht und reineres Gottesbild aus einer neuen Solidarität der Rechtsgenossen. Damit beginnt eine neue Stufe der Geistesgeschichte. Jede Gemeinschaft muß sich im Gespräch der Geister unmittelbar zu Gott im heiligen Recht stellen, und das war es, was die hohe Kunst dargestellt hat“²¹.

Das Erscheinen der *unsichtbaren Bilderwelt* hat bei denen, die mit den geistigen Entwicklungslinien und der Denkwelt Dempfs wenig vertraut waren, Überraschung ausgelöst: Überraschung gegenüber einem Mann, der sich nach philosophierenden Aufhalten in ganz anderen Bereichen nun plötzlich souverain in ästhetischen und kunstphilosophischen Reflexionen bewegt. Das resignierend-bewundernde Urteil: er ist eben „ein letzter christlicher Polyhistor“ trifft nur die Außenseite; ein Universalist ist eben mehr. Dempf selber sieht in einem *präzisen Sinne* mit seiner Kunstphilosophie *sein System abgerundet*. Freilich hat er noch eine *apriorische Metaphysik* in Arbeit: sie erscheint uns besonders wichtig, weil sie auch dem hartnäckigsten Kritiker wird erweisen können, daß er bei aller Hochschätzung von Geschichte, Positivität, Empirie und Induktion Metaphysiker der *prima intentio* und alles andere als *seinsvergessen* ist. Eine Staatsphilosophie, die seit langem abgeschlossen ist, wird vielleicht auch noch publiziert werden; mit ihr ergeht es Dempf wohl ähnlich wie mit seiner längst fertigen *Geschichte der Menschenlehre von den Griechen bis zur Gegenwart*: sein Interesse am Schicksal seiner abgeschlossenen Manuskripte steht in keinem Verhältnis zu der Intensität, mit der er sie verfaßt. Sein Geist ist voller Pläne und origineller Ideen; das Schaffen ist ihm Freude, wenn aber das Werk getan ist, muß es von ihm abgelegt werden — sei es auf den Arbeitstisch des Verlegers oder in die eigene Schublade, das ist nicht mehr entscheidend — um Raum zu geben dem schöpferischen KAIROS des Neuen. Wundern würden wir uns nur über eines: wenn später einmal aus seinem Nachlaß eine

¹⁹ Die unsichtbare Bilderwelt S. 8.

²⁰ a.a.O. S. 10.

²¹ a.a.O. S. 9.

Wirtschaftsphilosophie, eine Philosophie des ökonomischen Leistungswissens hervorkäme. Wir dürfen wohl unterstellen, daß er in diese Dimension, in der er in praxi alles andere als ein Opportunist gewesen ist, theoretisch nicht weiter einzudringen vorhat: der Mann, der Baum für Baum seines ererbten Altomünsterer Waldes verkaufte, um in Zeiten wirtschaftlicher und politischer Anfechtung als freier geistiger Mensch leben zu können – er scheint uns sogar ein wenig das selbstverständliche *primum vivere*, deinde philosophare fragwürdig zu machen; zumindest lebt er vor unseren Augen ein Leben, das ohne Philosophieren undenkbar und wohl nicht lebbar wäre.

Unlängst hat Paul Hübner in einer kurzen Besprechungsnotiz *die unsichtbare Bilderwelt* den „größten Wurf“ Dempfs genannt. Das Gesamtwerk im Blick ist der Biograph gegenüber solch relativierenden Superlativen zur Zurückhaltung geneigt. Für ihn trägt indes *die unsichtbare Bilderwelt* über den objektiven Wert ihrer Aussagen hinaus eine einmalige mittelbare Selbstaussage des Verfassers. Dempf ist zu sehr auf den objektiven geistigen Kosmos ausgerichtet, als daß man bisher von ihm ausführliche autobiographische Reflexionen erwarten konnte; so erhalten mittelbare Selbstaussagen um so größere Bedeutung. Zur Vorbereitung, Klärung und Veranschaulichung seiner Kunstphilosophie hat der beinahe Siebzigjährige in den letzten Jahren noch umfangreiche und strapaziöse Studienreisen in den mittelmeerischen und kleinasiatisch-vorderasiatischen Ursprungsraum der sechs Kulturen unternommen, die seinem Werk das Material gaben. Davon hat *die unsichtbare Bilderwelt* nicht nur eine größere Lebendigkeit und Bildhaftigkeit gewonnen als die meisten seiner früheren Schriften – es ist auch mehr von ihm selber in ihr sichtbar geworden. Wenn wir die in der *Selbstkritik* begründete Typologie der Philosophen auf Dempf selber beziehen, so hat sich Dempf mit der *unsichtbaren Bilderwelt* als *mystischer Realist* zu erkennen gegeben. Gewiß hat er immer wieder in seinem Werk, besonders in seinen Kritiken, den Übergang von der emotionalen zur kritischen Gewißheit vollzogen; so hat er charaktertypische Einseitigkeiten vermieden: Hier aber, im Raum des Platonismus, liegt die Heimat seines Denkens: er erfaßt das *Urbild vom Ebenbild* aus; er realisiert immer wieder in seinen Arbeiten ein Verfahren, das er das „Verfahren des typischen Platonismus“ nennt, „der immer irgendwie als die subjektive Konnaturalität der Erkenntnis gefaßt wird, und der auf der *naturgemäßen Entsprechung der Vermögen zu ihren Gegenständen aufbaut*“²². Die Zielbestimmungen, die er in seiner „Tafel der klassischen Mystiken“²³ im Denken der Yoga, eines Dschuang Dsi, Platon, Plotin, Augustin, Arabi, Eckhart, Böhme und Schleiermacher erkennt, sie treffen auch auf sein Philosophieren zu, sie charakterisieren ihn:

Hingabe, Vertrauen, Begeisterung, Einigung, Verklärung.

„Entscheidend aber ist, daß die Idee und Wirklichkeit des Gottmenschen als Wiederherstellung des wahren Menschenbildes verstanden wird“²⁴.

²² Selbstkritik der Philosophie S. 136.

²³ *ibid.* S. 167.

²⁴ Weltordnung und Heilsgeschichte S. 193.