

# BERICHTE UND DISKUSSIONEN

## Die Philosophie des dialektischen Realismus Alois Dempf zum 80. Geburtstag

Von Friedrich MORDSTEIN (München)

Als vor zehn Jahren ein Sonderband des Philosophischen Jahrbuchs Alois Dempf als Festschrift zu seinem 70. Geburtstag gewidmet wurde, stammte die glanzvollste Laudatio darin von ihm selbst: es war sein Schriftenverzeichnis, das damals 23 Buchveröffentlichungen aufwies und über 160 kleinere Schriften und Aufsätze<sup>1</sup>. Inzwischen ist noch die große „Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur“ dazugekommen und eine Reihe weiterer Abhandlungen, eine „Religionssoziologie“ steht vor dem Erscheinen.

Es ist ein faszinierendes Schriftenverzeichnis, dessen Haupttitel aus den Gebieten der Kulturphilosophie, Anthropologie, Wissenschaftslehre sowie der patristischen und mittelalterlichen Geistesgeschichte längst zum festen Bestand unserer philosophischen Literatur gehören. Darüber hinaus aber beleuchtet es von der ersten Veröffentlichung an, einer Meditation über „die deutsche Idee“ im Kriegsjahr 1915, nun bereits im sechsten Jahrzehnt die offene und die verhüllte Problematik unseres Jahrhunderts, in der hellwachen Auseinandersetzung eines unbestechlichen Intellekts mit dieser Zeit – der diese Zeit mißt an zeitüberhobenen Kriterien, der stets geleitet ist von einem erstaunlich sicheren Instinkt bei der Auswahl und Behandlung der neuralgischen Punkte, ob es sich um politische oder religiöse, um literarisch-künstlerische oder Bildungsfragen handelt: alles freilich immer betrachtet unter einem maßgeblich philosophischen Blickwinkel, der den umgreifenden Sinnzusammenhang sichtbar machen will.

Denn von Anfang an war Philosophie für Alois Dempf identisch mit universaler Schauweise. In der langen Liste seiner Werke findet sich kein Beitrag, der im hergebrachten Sinn systematisch eine philosophische Grundfrage, etwa der Ontologie, Gnoseologie oder Ethik isoliert für sich behandelt; sicher nicht deshalb, weil er kein Interesse an diesen klassischen Aufgaben der Philosophie besäße oder weil es ihm an spekulativer oder analytischer Voraussetzung dafür fehlte. Dempf hat diesen Grundfragen einen beträchtlichen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet und das Ergebnis unübersehbar integriert in alle seine Werke. Man mag es bedauern, daß eine in sich geschlossene Fassung dieser Denkarbeit unterblieben ist, möglicherweise wäre der Zugang zur zentralen Intention seines Philosophierens dadurch erleichtert worden.

Aber er sah die ihm zugefallene Aufgabe primär darin, auf den umfassenden Horizont der menschlichen Bewußtseins- und Leistungsinhalte hinzuweisen, den Auftrag der Philosophie zur Konvergenz wahrzunehmen in Richtung auf eine allgemeine Kulturtheorie hin. Eine Allseitigkeitsbetrachtung, die ihm von Anfang an als das zukunftsweisende Programm der Philosophie schlechthin erschien, mußte sich zwangsläufig auch in der Realisierung dieses Philosophieverständnisses inhaltlich und formal auf umfassende Komplexe stützen: inhaltlich-empirisch auf die Kultur als den Inbegriff allen menschlichen Sich-äußerns in den Lebensmächten von Wirtschaft, Staat und Recht, Kunst, Bildung und Religion, wozu dann natürlich auch die Einbeziehung der geschichtlichen Manifestationen und ihrer Traditionen gehörte – und formal-apriorisch auf Metaphysik und Methodologie des Wissensgewinns; als Brücke zwischen beiden steht der zentrale Bezugspunkt der Anthropologie und ihrer bleibenden Struktur.

Dieses Verständnis von Philosophie kann angesichts der Fülle des zu verarbeitenden Materials nur bedeuten: Philosophie ist nicht „die Schöpfung eines einzelnen“, und Philosophie kann nicht mehr im Alleingang eines noch so originellen Denkers geleistet werden. Wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden will, sich kritisch-deutend und sorgend um das Ganze zu kümmern, dann muß sie sich nicht nur um den Stand der Philosophie, sondern um den Stand des Wissens der Zeit überhaupt bemühen. Da dies den individuell-menschlichen Rahmen übersteigt, ist Philosophie nur noch möglich „als das Gemeinschaftswerk aller führenden Denker“ – ohne daß freilich auf die immer ausschlaggebende existentielle Komponente des Philosophierenden ver-

zichtet werden kann; Dempf gebraucht hier einmal den Ausdruck „ontologische Existenzphilosophie“.

Der Philosophie als Selbstzweck, ihrer Selbstisolierung in geschichtsloser Spekulation oder in bloßer Philosophie-Geschichte bzw. Geschichtsphilosophie wird damit die Rechtfertigung entzogen; ausdrücklich wird betont, daß es heute nur mehr im Konnex gibt, in Korrespondenz mit den Fachwissenschaften, in Abhängigkeit sogar von sozietären und anthropologischen Voraussetzungen: „Man wird diese Abhängigkeit der kritischen Grundlegung von der Soziologie in Kauf nehmen müssen und ebenso die der Geschichtsphilosophie von der Selbstkritik der menschlichen Vernunft“<sup>2</sup>. Hier ist ein entscheidendes Stichwort gefallen, das charakteristisch ist für das Dempfsche Verständnis der Philosophie, und das nicht zufällig den Titel bestimmte für eines seiner Hauptwerke: Selbstkritik der Philosophie. Das hat nichts mit Resignation und Restriktion oder gar Abdankung der Philosophie zu tun – Auffassungen, die heute grassieren und weitgehend auch schon in das philosophische Selbstverständnis eingedrungen sind; vielmehr wird hier nur sehr nüchtern die Komplementarität der Philosophie präzisiert als dialektischer Realismus in einem scheinbar antagonistischen Begriffspaar: Universalismus und Limitation.

Es kommt Dempf vor allem darauf an, dieses auf den ersten Blick sich ausschließende oder sich aufhebende Begriffspaar als aufeinander bezogene Polarität ansichtig zu machen, eine je einseitige Verabsolutierung und Hypertrophierung zu verhindern: also weder den Universalitätsanspruch identisch zu setzen mit göttlichem Wissen, noch die Begrenzung und Bescheidung auf die menschlichen Bedingtheiten mit einer endgültigen Affirmation von Relativismus – wofür etwa der Titanismus Hegels und der relativierende Historismus Diltheys als besondere historische Höhepunkte betrachtet werden können. Ermöglicht wird der Abbau des erwähnten Antagonismus aber durch das Tertium comparationis einer radikalen Hinleitung beider Begriffsinhalte auf die gemeinsame anthropologische Basis. Denn „die Philosophie kann nicht mehr erschließen als die Explikation der Menschenwelt“<sup>3</sup> – aber „die Philosophie ist Auslegung des ganzen Menschenlebens und der ganzen Menschenwelt. Sie ist die immer neue Entfaltung des vollen Vernunftgebrauchs, freilich je in der Zeitgebundenheit der Ausgangslage“<sup>4</sup>.

Eben wurde Hegel erwähnt, der in dem vergangenen Jahr des Gedankens an seinen 200. Geburtstag – vielleicht etwas voreilig – als „der letzte universelle Philosoph“ gefeiert worden ist: in der Tat ist die kompromißlose Tendenz zum Universalen unverkennbar der gemeinsame Hauptimpuls, und es verwundert nicht, daß Dempf selbst in einem Rückblick auf die „fortschrittliche Intelligenz nach dem ersten Weltkrieg“<sup>5</sup> Hegel einen bemerkenswerten Platz in seiner philosophischen Entwicklung einräumt: „Ich studierte Medizin, wurde im Weltkrieg Feldunterarzt mit dem unwahrscheinlichen Glück, bei einem Armierungsbataillon fast völlige Freizeit zu haben. So studierte ich im Feld vier Jahre lang Hegel . . . Bei Hegel hatte ich gelernt, was ein System ist. Ich untersuchte also die meisten Systematiker, die Scholastik und schrieb ein Buch: ‚Die Hauptform der mittelalterlichen Weltanschauung‘ (1924). Daß ein Hegelianer über Scholastik etwas wußte, war eine Spezialität, die es sonst nicht gab.“ Dieser „Abnormität“, so heißt es dann weiter, hatte er den Auftrag zu verdanken, beim großen „Handbuch der Philosophie“ mitzuwirken. Dessen bestimmende Mentoren, z. B. Litt, Rothacker, Groethuysen, charakterisiert Dempf als „liberal“, und näher wird ausgeführt: „Sie waren insofern fortschrittlich, als sie den Historismus durch Systematik überwinden wollten, aber leider hatten sie kein System . . .“

Die Systemlosigkeit der damaligen Philosophie war Dempf als ihre entscheidende Schwäche schon sehr früh bewußt geworden. Es war einer der Gründe, die ihn Wilhelm Dilthey schätzen lehrten, daß dieser bereits zu seiner Zeit auf dem richtigen Wege war, diese Schwäche zu überwinden – wenn er dann auch auf den letzten Metern vor dem Ziel resigniert hatte. Seine gleichwohl wegweisende Pionierleistung darf jedoch nicht vergessen werden: „Wir sind insbesondere zu Dank verpflichtet dem edlen Geiste Wilhelm Diltheys, des Vorkämpfers um die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften. Er hat mit genialem Tiefblick insbesondere die Verflechtung der Psychologie in naturwissenschaftlichen Methoden durchschaut und der erklärenden Psychologie seine vergleichende Psychologie gegenübergestellt. Er hat, gleichsam ein Brückenpfeiler zwischen der großen Welt des deutschen Idealismus und der gegenwärtigen Erneuerung der Geisteswissenschaften, mit seinem unvergleichlich ausgebildeten Gefühl für die Geschichte, das

Positive und die Individualität, die historische Welt des geistigen Individuums mit souveräner Sicherheit nachgezeichnet. Er hat noch von Hegel her die Sicherheit des Empfindens für den Gestaltenrealismus der geistigen Werte und Zweckzusammenhänge besessen und doch schon die Unfruchtbarkeit der abstrakten, rein wissenschaftlichen Ethik gegenüber der positiven konkreten Sittlichkeit erkannt. Es ist freilich seine persönliche Tragik gewesen, daß er bei dem höchst ausgebildeten Sinn für das Individuelle und Besondere, das Relative und Historische, nicht mehr die Auflösung der Problematik des Relativismus und Historismus leisten konnte, die er als Ziel sah und deren Notwendigkeit für die Überwindung der drohenden Anarchie der Überzeugungen er spürte. Der Traum Diltheys im letzten Band seines jetzt erst voll wirksamen Gesamtwerks bringt erschütternd diese Lebenstragik zum Ausdruck<sup>60</sup>.

Diese aufschlußreiche und bezeichnende Deutung der geistigen Situation jener Zeit – bezeichnend nicht zuletzt auch für die noble Porträtierungskunst Dempfs –, endet mit dem Satz: „Schon beginnt sich auch seine Hoffnung zu erfüllen, daß seine Schüler sein Lebenswerk zum Abschluß bringen werden.“ Neben Spranger, Leisegang, Misch, Nohl, die den typologisierenden Anstoß Diltheys auf ihre Weise weiterführten, war es vor allem Dempf selbst, der jenen Denkansatz methodisch vollendete und zum Abschluß brachte, indem er ihn auf das Phänomen der Kultur im umfassenden Sinn ausweitete. Dabei blieb ihm selbst die erwähnte Tragik Diltheys erspart, in typologischem Relativismus und damit einer spezifischen Art von Limitation stecken zu bleiben: zu stark und unabweisbar hatte sich ihm bereits das Leitmotiv und Postulat einer universellen Aufgabe der Philosophie eingeprägt. Und es ist durchaus folgerichtig, wenn bei einem Aufriß seines Konzepts im „Sacrum Imperium“, das den jungen Bonner Privatdozenten mit einem Schlag international bekannt machte, der Name Hegels wieder auftaucht: „Sehr nahe berührt sich mein Plan mit der Geschichtsphilosophie Hegels, die am konkreten Stoff den philosophischen Sinn der abendländischen Geistesentwicklung herausarbeiten will. Ich lernte sie während meiner Arbeit neu bewundern. Bei einer größeren Fülle des Stoffs wäre Hegels divinatorischer Blick dem Tatbestand noch nähergekommen, als es ohnehin der Fall ist“<sup>61</sup>.

Das untrügliche Gefühl einer Übereinstimmung mit Hegel im Streben nach dem Ganzen, im Verständnis der Philosophie als Enzyklopädie der Wissenschaften, als einigendes, allumfassendes Band eines Sich-selbst-Wissens der Vernunft bedeutet aber nun keineswegs eine totale Identifikation oder blinde Nachfolge. Rein formal ist es zunächst Hegels methodische Eindimensionalität, die auf die Konzeption einer strengen Gesetzlichkeit im Ablauf des historischen Geschehens hinausläuft, von der sich Dempf ausdrücklich distanziert: „Wenn im Kulturgebiet das *Gesetz* herrscht, dann gibt es keine Geschichte des Einmaligen, Positiven und Singularen, keine wahre Individuation. Wenn die Geschichtsphilosophie alten Stils den Versuch machte, Geschichte zur Wissenschaft zu erheben, indem sie den Fortgang der Geschichte zu einem gesetzlich bestimmten machen wollte, so hat sie tatsächlich den Charakter der Geschichte zerstört“<sup>62</sup>. Unter Vorgabe eines Sinnziels wird der Kulturverlauf mit einer einzigen Methode als Gesamtheit konstruiert und substanzialisiert – im Fall Hegels unter einem Geistesgesetz der dialektischen Entwicklung eines objektiven Geistes, im Fall Marxens durch die Transformation der geist-dialektischen Entwicklung in eine materialistische, nämlich durch den Fortschritt der Wirtschaftsformen: „Der Methodenmonismus der Aufklärung, die Lehre, daß der ganze Kulturfortschritt durch die Wissenschaft und Technik erfolge, ist hier umgebildet und auf die Wirtschaftsgestalten eingengt.“ Damit aber „ist gerade jenes komplizierte Miteinander der Lebensmächte in der Gesamtkonstellation verfehlt, die den kulturellen Überbau nicht hervorbringt, sondern seine Gestaltungsprinzipien bestimmt“<sup>63</sup>. Das verfehlt Ergebnis besteht in einer „Hypothesierung des Staates und der Wirtschaft zu metaphysischen Entitäten“<sup>64</sup>.

Dieses für die Gesamtkonstellation unerlässliche, wenn auch gefährdete und komplizierte Miteinander aller Lebensmächte ist für Dempf nun Fundament und Spezifikum des dialektischen Realismus seiner Kulturphilosophie. Es wird verfehlt nicht nur durch eine objektiv-idealistische Metaphysik, von der Hegel offen und Marx latent bestimmt waren, sondern auch durch eine naturalistische Metaphysik. Der späte Scheler etwa hat sie vertreten, wenn er die einzelnen Phasen der Kultur bestimmt sah von dem Naturgesetz eines blinden Ganges der Realfaktoren Blut, Macht und Wirtschaft; oder Spengler, der diese Metaphysik unter dem rein

lebensdienlichen Aspekt der Entfaltung und des Absterbens von „Kulturseelen“ formulierte. Im Blick darauf, daß „auch bei uns noch Götter entstehen und vergehen, so sonderbar ihre Namen sind: Wille zum Leben, Wille zur Macht, Élan vital oder Trieb- und Drangphantasie“<sup>11</sup>, stellt Dempf fest: „Es muß weltanschauungskritisch gezeigt werden, daß die beiden Arten von Geschichtsmetaphysik, die idealistische wie die naturalistische mit ihrer verschiedenen Gesetzmäßigkeit in gleicher Weise Geschichte unmöglich machen. Die Geistmetaphysik des objektiven Idealismus, wie sie in klassischer Weise Hegel vertreten hat, ... zerstört mit dem sinnlogisch bestimmten Prozeß dialektisch fortschreitender Geistgestalten gerade die Möglichkeit der geistigen und sittlichen Freiheit, die sie sichern will. Umgekehrt zerstört der blinde Gang der Real faktoren, die festgeordnete Phasenfolge mit biologischer Bestimmtheit, wie sie die organische und morphologische Kulturmetaphysik aufbaut in all ihren verschiedenen Abwandlungen ... die politische Freiheit, die sie gerade meistens sichern will“<sup>12</sup>.

Die Sicherung der geistigen, sittlichen und politischen Freiheit als zentrale Sorge zur aktiven Wahrung der Menschenwürde – das macht nun auch deutlich, worin Dempfs Übereinstimmung mit Hegel über die formal-methodische Divergenz hinaus ihre klare Grenze hat: im inhaltlichen Verständnis des Menschseins. „Die Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie alten Stils, die Entwicklungsgesetze in der Kulturabfolge festzustellen versuchte, ist ... im Namen der sittlichen Verantwortung und nach dem regionalen Charakter der Herrschaft des Einmaligen in der Geschichte abgewiesen“<sup>13</sup>. Das bedeutet vor allem: die fällige und unausweichliche Entscheidung zwischen einer bloß evolutionären Einstufung des Menschseins oder eines dynamischen, obzwar auf dem Hintergrund einer Strukturkonstanz erfolgenden, wird ohne Vorbehalt getroffen zugunsten der konstant-ontologischen Grundlage unveränderlicher Normen.

Die Beweislast für diese Strukturkonstanz hat Dempf in einem langwierigen Forschungsunternehmen zusammengetragen, von dem gleich noch die Rede sein wird. Dabei ist ihm der große Wurf gelungen, das Menschlich-Einmalige und das Menschlich-Typische zum Einklang zu bringen und damit einerseits Diltheys Ansatz und vielfältige Vorarbeit zu einem glücklichen Ende zu führen, und andererseits Hegels Insistenz auf Universalität zu wahren. Mit vollem Recht stellt er selbst fest: das ist nicht mehr nur ein philosophie-historischer Fortschritt, das ist ein philosophischer Fortschritt schlechthin<sup>14</sup>. Die Konturen dafür sind schon in der „Kulturphilosophie“ von 1932 vorgezeichnet: Kultur „kann ... nach ihren drei Hauptbestimmungen bezeichnet werden: sie ist das Gebiet des Geschichtlichen, der *einmaligen Entscheidungen*. Es gibt in ihr Spannungen und Kampf, *Real-Dialektik, aber kein Gesetz*. Da aber Kultur nicht nur Originalität ist, ist sie auch das Reich des *Typischen*. Es gibt also in ihr *Solidarität und Autorität, aber keinen Determinismus*. Hier gelten *Regeln*, die Ausnahmen zulassen, hier herrscht das ‚Gesetz‘ der großen Zahl, der Analogien und Ähnlichkeiten, die nirgends eine strenge, wirklich gesetzliche Determination enthalten. Das Kulturgebiet ist endlich in Verbindung mit absoluten *Normen* durch die freie Wirksamkeit der Normen auf die persönliche Kultur und die Einwirkung der persönlichen Kultur auf die positive Autorität. *Es gibt ethische Kulturkritik, aber keinen mechanischen Fortschritt*“<sup>15</sup>.

Die Explikation dieser entschieden synoptischen und universalen Kulturtheorie sowie ihre Unterbauung und Auffüllung mit empirischen Daten stellten nun freilich ein Riesenprogramm dar, dessen Vorbedingung es war, „eine Bestandsaufnahme sämtlicher Philosophieperioden vorzunehmen, natürlich auch der indischen und chinesischen Philosophie, deren Texte ja glücklicherweise selten Folianten sind und durch den Fleiß der Orientalisten recht und schlecht vorliegen“<sup>16</sup>. Die dafür zunächst einmal erforderliche Zeit und „Muße“ wurde Dempf, wie er sarkastisch bemerkt, „geschenkt“ durch die gewaltsame Enthebung von den Amtspflichten auf seinem Wiener Lehrstuhl von 1938–1945. Als erstes Ergebnis dieser jahrelangen Untersuchungen schälte sich eine bestimmte Anzahl philosophischer Perioden heraus: „Wenn man im Westen genau zusieht, muß man mit sieben Perioden rechnen: der griechischen und hellenistischen, der patristischen, arabischen, scholastischen, humanistischen und neuzeitlichen, und im Osten mit vier indischen und zwei chinesischen. Gerade die Philosophien der fremden Kulturen sind besonders aufschlußreich für uns, weil sie dieselben Lösungsmöglichkeiten der philosophischen Grundprobleme zeigen, also letztlich die reine menschliche Vernunft zu Gesicht bringen und uns gestatten, unsere eigenen sieben Perioden gewissermaßen von dort aus im Abstand zu betrachten, wie es für den Historiker notwendig ist“<sup>17</sup>.

Beim Vergleich der dreizehn Perioden wird in ihnen ein typischer Ablauf sichtbar, eine förmliche „Entleerung der Perioden“, eine Regelmäßigkeit der „historischen Vernunftentwicklung“, die Dempf in drei Grundsätzen zusammenfaßt: 1. Die Ursprungsregel: Philosophie entsteht als eigenständige Lebensmacht mit autoritärem Primatsanspruch aus dem Spannungsverhältnis der Priester-, Ritter-, Bürger- und Beamtenstände. 2. Die Abgliederungsregel: Die Abfolge der Ständekämpfe in der Kulturentwicklung bestimmt den vorwiegenden Charakter der Philosophie. 3. Die Entwicklungsregel: Die Abfolge des ständischen, beruflichen und charaktertypischen Denkens bestimmt die historiologischen, kosmologischen und anthropologischen Phasen<sup>18</sup>.

Dempf gelingt hier eine entscheidende Fortführung der Initiativen Schelers auf dem Gebiet der Wissenssoziologie. Nach Hegel und Dilthey muß der Name Schelers unter jenen genannt werden, die von Bedeutung sind für Dempfs Konzeption einer Selbstkritik der Philosophie – die aber in nicht weniger fruchtbarer Weise auch das Lebenswerk von Ernst Troeltsch und Max Weber integrierte. Wenn freilich auf den ersten Blick der Nachweis der Philosophieperioden-Typik mitsamt der darin zum Vorschein kommenden Verflochtenheit der philosophischen Reflexion in soziokulturelle Bedingtheit als endgültige Bestätigung von Historismus und Relativismus gewertet werden sollte, so wäre das ein gründliches Mißverständnis. Das letzte Wort haben weder Historismus noch Relativismus der Zeitlagen, Gesellschaftsbedingungen, Berufs- und Charakterbedingtheiten oder der Konstellationen der Lebensmächte, sondern im Gegenteil: „Gerade die Einseitigkeit erweist sich als fruchtbar, die Exklusivität der Extreme wird unvermeidlich durch die Dialektik rektifiziert“<sup>19</sup>.

So führt der souveräne Überblick über die Epochen gleichsam von selbst zur Widerlegung des Relativismus und zur Anschauung des unverborgenen architektonischen, damit bleibenden Gefüges der Wahrheit, zu einer Prinzipienlehre der Gesamtwirklichkeit nach ihren Schichten, und führt charakterologisch schließlich zur Selbsterkenntnis. Die nun empirisch unterbaute „Philosophie der Philosophie“ weist aber auch den Historismus in seine Schranken, denn sie gründet statt auf einer „bloßen Entwicklungskonstruktion“ auf einer „konkreten Kombination der Faktoren“ und beachtet das ständige Nebeneinander, Mit- und Gegeneinander der Lebensmächte. Damit ist „eine unschätzbare Methode gegeben, zu scheiden, was der historischen Vernunft und was der reinen Vernunft in diesen Geisteswelten angehört“<sup>20</sup>.

Als systematisches Ergebnis der kulturkritischen Philosophie Dempfs sei kurz festgehalten: Das innere Leben der menschlichen Kultur ist bestimmt vom ständigen Miteinander aller Anlagen, Charaktere, Werte, Bedürfnisse, damit aber auch der Antinomien zwischen Individuum und Gemeinschaft, Persönlichkeit und Gemeinwohl, Liebe und Gesetz, Mensch und Familie, Mann und Frau, Stand und Staat. Das bedingt die Einsicht, daß „die Spannungen niemals beseitigt werden können, weil das Vordringen einer Macht immer wieder von der Selbstbesinnung und Selbstreinigung der andern ausgeglichen werden muß . . . Zuerst muß die Einsicht in die verschiedenen Standpunkte gewonnen sein, ihr Recht im ganzen gesehen werden. Aber man darf nicht auf einem einseitigen Standpunkt Stellung nehmen, sondern muß selbstlos und verantwortllich über ihnen das Gemeinwohl sehen, das richtige Zusammenspiel aller freien Lebensmächte und der verschiedenen Gruppen in ihnen“<sup>21</sup>.

Dieses Bekenntnis zu Toleranz und Gemeinsinn, das durch seinen Sachlichkeitsbezug hoch über jedem Verdacht steht, eine bloße Leerformel zu sein, erhält bei Dempf – der Einschub ad personam sei hier erlaubt – zudem noch eine unmittelbare Unterstreichung durch den dominierend irenischen Grundzug seines Wesens, seine spontane Aufgeschlossenheit und sein Wohlwollen dem Partner gegenüber, seine Begeisterungsfähigkeit für fremde Leistung: jene legendäre liberalitas Bavarica. Goethes Wort könnte wohl kaum überzeugender demonstriert werden: „Die wahre Liberalität ist Anerkennung“ – eine Liberalität und Toleranz freilich, die gleichwohl keinen Freibrief darstellt für realitätsfernes und vor allem anthropologisch parareales Denken. Sehr nüchtern durchschaut er die Variationen eines illusionären Utopismus mitsamt den angebotenen Rezepten, zu einer weltimmanenten Perfektion zu gelangen. „Der Gang der Kultur . . . ist das Drama des menschlichen Stückwerks . . . Ihre Tragik ist nicht der dramatische Kampf der Lebensmächte, des positiven und des reinen Rechts, der ja nur das erregende Moment des Fortschritts ist. Nur daß immer das von ferne sichtbare, gelobte Land des Gleichgewichts der Stände, das Ideal der sozialen Gerechtigkeit durch den Kampf von Vernunft und Leidenschaft, von Gemeinsinn und Eigennutz niemals wirklich erreicht wird, das ist ihre wahre

Tragödie, der Zwiespalt des erkannten Sollens und des unzulänglichen Seins, der mit der Freiheit zum Guten selber gesetzt ist, die nicht möglich ist ohne die Freiheit zum Bösen“<sup>22</sup>.

So ist es evident, daß die Anthropologie als ausschlaggebendes Kriterium der komplementär-realistischen Dialektik von Universalismus und Limitation angesetzt wird: „Wie das Menschenbild, so die ganze Philosophie“<sup>23</sup>. Dempfs Allseitigkeitsbetrachtung einer menschengemäßen Vollkultur findet ihren radikalen Bezugspunkt in einer ebenso zur Allseitigkeit angelegten Menschenlehre. Immenses Material dafür sammelte er in einer (unveröffentlichten) „Geschichte der Menschenlehre von den Griechen bis zur Gegenwart“, auf das er sich dann in seiner „Theoretischen Anthropologie“ stützen konnte – die deutlich machte, daß „ein Gesamtbild vom Menschen nicht einfach die Summe der naturwissenschaftlich und geisteswissenschaftlich gesicherten Einsichten über ihn ist. Es muß gerade aus der Einheit der beiden Betrachtungsweisen gewonnen werden.“ Daraus entspringt „die philosophische Aufgabe, . . . zu zeigen, was die wirkliche Einheit des Menschen ist, die in den verschiedenen Disziplinen nach ihren verschiedenen Seiten betrachtet wird“<sup>24</sup>. Weil alle mit den Methoden naturwissenschaftlicher Forschung erreichten objektiven Ergebnisse, verabsolutiert gesehen, ein ebenso unzulängliches Einheitsbild des Menschseins ergeben, wie umgekehrt der Versuch, allein von der existentiell-ethischen inneren Erfahrung der Subjektivität aus zu einer gültigen Selbstauffassung zu gelangen, ist die philosophische Aufgabe nicht zu leisten ohne die Doppelarbeit einer Theorie des Selbstbewußtseins und einer solchen der einheitlichen Menschennatur: „So müssen wir also wohl beim Menschen von einem Selbstbewußtsein *in* einem Organismus reden, (müssen) die Dualität, Polarität oder Komplementarität des trotzdem einheitlich menschlichen Lebensplanes zugeben“<sup>25</sup>.

Wenn heute durch eine vergleichende Organisations-, Umwelt- und Verhaltensforschung die menschliche Sonderstellung der neueste Stand des Wissens geworden ist, so scheint mit der Aussage, es stecke „auch heute noch alles Tier im Menschen, keineswegs aber aller Mensch im Tier“ (Lorenz) lediglich die Rückkehr zum alt-tradierten Selbstverständnis vorzuliegen. Aber für Dempf ist es kennzeichnend, wenn er dazu bemerkt: „Solch ein Pochen auf die Tradition und das ‚immer schon besser gewußt haben‘ ist ja der Hauptpunkt, weswegen sich die Philosophie den Einzelwissenschaften verhaßt macht.“ Und es folgt der entscheidende Nachsatz: „In Wirklichkeit hat sie (die Philosophie) ja ähnlich wie die Mathematik nur Vorstellungsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt, die dann durch die empirische Berechnung erst in ihrer genauen Wirklichkeit festgestellt werden konnten. Und das ist ein gewaltiger Fortschritt, der den Einzelwissenschaften zu verdanken ist und der Philosophie selber wieder ein ganz neues Verständnis der Spannungseinheit ermöglicht“<sup>26</sup>.

Auf die Anthropologie angewendet, heißt das: die Abweisung und Kritik der einseitigen, „kleinen“ Menschenbilder korporistischer, psychologischer und idealistischer Observanz ist jetzt dank der „horizontalen Synthese“ der Erkenntnis *circa hominem* aposteriorisch möglich: „Der Mensch als bloße physiologische Energiebilanz und höchste organische Verbindung im Stammbaum der Lebewesen, das ist das rein physiologische Menschenbild. Der Kern des Menschen als psychologische Energiebilanz ist das Menschenbild der Tiefenpsychologie. Erst die Erkenntnis des selbstbewußten Menschen führt wieder an das geistige Aktionszentrum und die Geistorganisation heran, dann aber durch die morphologische Methode an den Urgrund der Formgesetzlichkeit“<sup>27</sup>.

Damit ist der Weg zur Lösung der gestellten philosophischen Aufgabe der Anthropologie endgültig erreicht: In deutlichen Konturen zeigt sich der Umriss des apriori gültigen Strukturgerüsts, d. h. eines Aufbaus der Menschennatur, der aller Erfahrung vom Menschen bereits zugrunde liegt und sie ermöglicht. Kühn formuliert Dempf an anderer Stelle, was ihm vor vielen Jahren schon als „Anthropologismus“ angekreidet worden ist: „Ein mittelalterliches Bildungsprogramm heißt: *reductio artium ad theologiam*; das neue Menschenbild verlangt eine *reductio artium ad anthropologiam*“<sup>28</sup>. Tatsächlich ist Anthropologie für Dempf eine Art Drehscheibe, die den Zugang eröffnet sowohl zur Fülle der empirischen Daten des Makrokosmos als auch zu dessen hintergründig struktural-formalen Ordnungsphänomenen, die nicht erfindbar, sondern – realistisch – auffindbar sind. So versteht sich der absolute Kontrast zum Protagoräischen Axiom: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, von selbst, denn der Mikrokosmos Mensch gründet nicht in sich.

Mit dem Stichwort des apriorisch-strukturalen Aufbaus der Menschennatur ist nun zugleich der Horizont von Metaphysik sichtbar geworden: „Das ist das oberste, endliche Metaphysicum, der Mensch, der über der Natur steht; das allein gibt die Möglichkeit einer Vernunftmetaphysik . . .“<sup>29</sup> Das Gewicht liegt auf *Vernunft-Metaphysik*, denn Verstandesmetaphysik treibt, wie man heute wieder deutlich sieht, jede menschliche Wissenschaft als solche: macht sie doch Ordnungsphänomene durchsichtig, die sich auf verschiedenste Bereiche und Teilaspekte der Wirklichkeit beziehen. Der Aufstieg von der Bewußtmachung des Phänomens von Verstandesmetaphysik zu menschengemäßer Vernunftmetaphysik aber ist für Dempf die ureigenste und die schönste Aufgabe des Philosophen; sie besteht darin, den Entwurf einer Gesamtheorie des Seienden zu wagen: „Es gibt also ein System der Systeme, weil es eine logische Struktur der Wirklichkeit selber gibt“<sup>30</sup>.

Auf solchem Hintergrund erst ist die herausfordernd bestimmte Feststellung zu verstehen: „Die Frage, ob Metaphysik überhaupt möglich sei, ist längst wieder abgelöst von der Frage, welche von den drei oder vier heute in glänzender Gestalt vertretenen . . . und mit einer großen Tradition durch alle Zeiten übereinstimmenden Metaphysiken die richtige ist.“ Die eigentliche Frage lautet heute also: „Gibt es *die* Metaphysik neben den Typen der Metaphysik?“<sup>31</sup> Um sie in ihren Grundlagen wieder erkennbar werden zu lassen, muß derselbe methodische Weg eingeschlagen werden, wie schon in der Kulturphilosophie: nämlich die bezüglichen Daten zu sammeln, sie in Vergleich zu setzen und zu typisieren, und danach das bleibende Strukturgerüst herauszuschälen. Derart gelingt es, die einzelnen „Typen“ anschaulich zu machen und ihre Bedingtheit zu erkennen: „So wird die Welt nacheinander und im Nebeneinander der Philosophien verkörperlicht, verlebendigt, vergeistigt, vermenschlicht, zu einem bloßen Stoff- und Bewegungsvorgang, zu einem bloßen Lebensvorgang, zur bloßen Vorstellung oder zum ‚großen Menschen‘ gemacht. Wenn diese einseitigen und deutlich charakteristischen Philosophien . . . allein Metaphysik sein sollen, dann gibt es freilich keine wahre Metaphysik, sondern nur Meta-Physik, Meta-Biologie, Meta-Psychologie und Meta-Anthropologie“<sup>32</sup>.

Das Problem der „richtigen dauernden Metaphysik“ ist also, wie die abschreckenden Folgen der „Irrtumsmetaphysiken“ lehren können, nicht mit den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften allein als bloßer Summenziehung aus den Resultaten der Forschung lösbar; man muß vielmehr das Wagnis auf sich nehmen, „deduktiv aus der Menschennatur und der ihr konaturalen Menschenwelt ein offenes System zu entwerfen“<sup>33</sup>. Die Verfahrensweise des Metaphysikers besteht somit in der Anwendung zweier Schlüsse: im Formalitätsschluß von den gestaltgesetzlichen Erscheinungsweisen auf das gestaltgesetzliche Sosein – der Schritt von der phänomenologischen Ontologie zur „Usiologie“, und sodann im Schritt von der Gestaltungszureichlichkeit zur „Urgrundgesetzlichkeit“, der Prinzipienlehre. Die Frage läuft dann darauf hinaus, ob es eine eigene Methode der Metaphysik gibt: für Dempf besteht sie in der Vereinigung längst geübter Erkenntnisweisen, – der von Kant geprägten transzendentalen Methode, der von Husserl inaugurierten phänomenologischen Methode und der ältesten, von Aristoteles inspirierten morphologischen Methode.

Kants große Leistung war die Offenlegung der allgemeingültigen menschlichen Geistorganisation mit ihrem dreifachen Gefüge: der äußeren Sinnlichkeit, der inneren Sinnlichkeit und der Rationalität selbst. Diese Entdeckung wurde durch Forscher wie Helmholtz in der Sinnesphysiologie und Uexküll in der Verhaltensforschung und theoretischen Biologie bedeutsam erweitert, denn nun wurde klar, daß eine spezifische Artorganisation auch eine entsprechende artgemäße Umwelt mit sich bringt. Für den Menschen heißt das, „daß aus der menschlichen Geistorganisation mit Hilfe der inneren und äußeren Sinnesorganisation eine artgemäße Menschenwelt entsteht“<sup>34</sup>, die aber anders als die Tierwelten nicht in die Funktionskreise der Nahrung, des Geschlechts und des Feindes gebannt, sondern offen ist, offen aber gewiß nicht in der Weise, „daß wir . . . bloß ein Weltbild entwerfen, der Natur bloß die Gesetze vorschreiben und der Mensch sich in dieser Zeichenwelt nur selbst begegnet (Heisenberg), sondern daß wir die wahre Weltordnung treffen“<sup>35</sup>.

Hier ist also die Stelle, wo die transzendente Methode ihre Grenze erreicht und durch die morphologische ergänzt werden muß. So wie unser Erkennen nicht unabhängig ist von unserer Organisiertheit (*cognoscere sequitur naturam specificam cognoscentis*) und die Erkenntnisfähigkeit, die *organisatio cognoscitiva*, apriori voranstem, so ist umgekehrt der Inhalt unseres

Erkennens, also das Erkannte, das cognitum, nicht unabhängig von dem dem Menschen „gegenüberstehenden“ Bereich des Erkennbaren, des cognoscibile. Zusammengefaßt ergibt sich, „daß das Erkannte inhaltlich abhängig ist von dem Erkennbaren und formal von der Weise des Erkennens“<sup>36</sup>.

Auf dieses wichtigste Axiom der Konnaturalität des menschlichen Erkennens folgt als nächster Schritt auf der morphologischen Seite die Einsicht, daß das cognoscibile für uns Menschen eine reale Distinktion aufweist, nämlich die Abhebung des „Dinges als solchen“ und der Art, zu der es gehört: „Der Dingbegriff ist der Gegenstand als das von uns Abständige gegenüber dem Ichbewußtsein, als das Einzelding. Ein beweglicher, bedeutungsvoller Gegenstand ist auch schon der tierischen Einbildungskraft gegeben. Aber das Ding an sich ist erst dem Menschengeist als Gegenbegriff des Ichbewußtseins möglich . . . Was uns gegenübersteht, hat immer eine arthafte Gestalt. Nur der Bestand der Gestalten ermöglicht Erkenntnis. Wir personifizieren nicht nur, wir naturifizieren, wir verleihen Gegenständen notwendig eine Natur . . . Alle Gegenstände müssen aber spezifisch sein. Sie unterliegen der Artbildung, und darum sind alle unsere Gegenstände zusammengesetzt aus Ding an sich und aus Art an sich. Diese Zusammensetzung heißt das Kompositum. Die Gestalthaftigkeit des Wirklichen ist eine Zusammensetzung aus Existenz und Essenz. Damit stoßen wir auf die drei Prinzipien des Verstandes: die Individuation, wonach der Gegenstand personifiziert wird, die Spezifikation, wonach der Gegenstand klassifiziert wird, die Komposition, wonach der Gegenstand konkretisiert wird. Das ist die Grundlage der ganzen Verstandesmetaphysik, und wenn Aristoteles von drei Substanzen geredet hat, hat er mit der ersten das Ding an sich, die Existenz, mit der zweiten die Art an sich, die Essenz, und mit der dritten das Kompositum aus Individuation und Spezifikation gemeint. Diese drei Prinzipien sind die ontologische Grundlage der ganzen Logik und aller Wissenschaft . . . Die menschliche Orientierungsmöglichkeit ist allein damit gegeben, daß sich die Arten der Elemente, Pflanzen und Tiere und die der Mitmenschen voneinander unterscheiden. Die Wesensgesetzlichkeit der Schichten ist in der Naturordnung selber vorgezeichnet“<sup>37</sup>.

Wenn nun die Verstandesmetaphysik der Schichtenontologie zu Ende geführt wird, erhebt die Vernunftmetaphysik, die nach den Einheitsgründen der jeweiligen Schichten sich ausrichtet gemäß ihrer Grundeinsicht: omne unum in multis oportet esse ab uno principio. Vernunft ist aber konsequenterweise bei Dempp nur durch ihren Gegenstand als vom Verstand unterschieden definiert: „weil sie *Ideen* zu bilden hat, nicht bloß Wesensbegriffe“ wie der Verstand, weil sie „die Bereiche der Wesen zur *Einheit der Urgründe* zusammenfassen muß“<sup>38</sup>. Es gibt drei Bereiche, für die die Vernunft totalisierende Ideen zu bilden gezwungen ist: Welt, Mensch und Gott. „Der Verstand setzt mit seinen Begriffen die Einheit der Wesen aus Individuum und Art, die Vernunft setzt mit ihren Ideen die Einheit der Wesen in den Bereichen Welt und Natur, Mensch und Gott. Das Selbstbewußtsein der eignen Geistnatur und ihr Aufbau nach allen Bereichen ist der Leitfaden für die Einheit, den Zusammenhang und die Geschichte der Wesen“<sup>39</sup>.

Für die Welt nun als den ersten Inbegriff alles Wirklichen findet sich legitim keine Einheit – sie muß als vielheitlich und endlich bezeichnet werden; deshalb ist auch als Scheinlösung zu deklarieren, in ihr den Einheitsgrund anzusetzen. „Es ist wieder ein Schandfleck der Philosophie, daß sie ständig mit Pantheismen und Panentheismen oder gleich mit Monismen stofflicher, lebendiger oder geistiger Art, mit lauter Kurzschlüssen sich blamiert“<sup>40</sup>. Nicht Einheit, sondern Einung kann in der Welt aufgefunden werden: die Art der Zusammensetzung, die Komposition des Konkreten ist dabei den deutlich unterschiedenen Stufen des Unbelebten und des Belebten gemäß, also „konregional“.

Im Menschsein ist zwar, sogar erlebbar, die Seinsstufung zusammengefaßt: „Durch seine Leiblichkeit steht der Mensch im Zusammenhang der Bereiche als Lebenseinheit, durch sie übt er die Herrschaft über sie aus. Seine wahre Macht, die Geistesmacht, rührt nun daher, daß das Leben in ihm zum Selbstbewußtsein erwacht ist, daß das Leben unter ihm durch ihn das Wort gefunden hat“<sup>41</sup>. Trotzdem ist auch in der Menschennatur nur Einung anzutreffen: „Bei uns ist die Unterscheidung von Existenz und Essenz eine personale, das eigentliche Individuationsprinzip ist die Person, der geistige Selbststand des Sonderseins gegenüber dem allgemeingültigen Bestand der menschlichen Wesenheit“<sup>42</sup>. Es handelt sich nicht um das „wahre und einzige unum“, sondern um eine Union aus Individuation und Spezifikation, eine Analogie von Einheit.

Allerdings ist die erlebbare Wesenseinheit eines jeden Menschen in der Verbindung von Person und Geistnatur die notwendig unumgängliche Einübung für das Verständnis der Gottesidee. Denn aus der Erfahrung des zerteilten, geschiedenen Seienden, von den Regionen des Elementaren bis zum Menschen, erwächst nun die Unterscheidung zwischen Welt und Gott. Dempf zitiert in diesem Zusammenhang den in seiner Prägnanz unübertrefflichen Satz Meister Eckharts: *Deus sua indistinctione distinguitur a distincto*, – und sein Kommentar dazu: „Es kommt . . . gar nicht so sehr auf die Art an, wie die Zerteiltheit des endlichen Seins genau bestimmt wird, ob zutiefst schon in der metaphysischen Spaltung des Daseins und Soseins selbst oder ob nur die Welterfahrung der Veränderlichkeit, Vergänglichkeit und Zeitlichkeit als Unselbständigkeit jedes endlichen Seins erfaßt wird. Auch der Mensch, die höchste Einheit in der Welt, hat ja noch die Scheidung in Person und Natur und die Zerteiltheit in Natur und Geist und erfaßt gerade von da aus die selige Einfachheit und Einheit Gottes. Hierin beruht die befreiende Einsicht vom Sieg über den Tod und die Vergänglichkeit der Welt, vom Sieg des Ewigen über das Zeitliche durch das Allergewisseste für den metaphysischen Geist, die ewige Allmacht des Schöpfers“<sup>43</sup>.

Mit der Gottesidee auf der Basis einer *Analogia entis finiti et infiniti* ist die letzte und umfassende Konsequenz aus dem Dempfschen Impetus einer Allseitigkeits-Schauweise gezogen; gleichzeitig ist damit auch die begründete Basis erreicht, weshalb der christliche Glaube an den sich offenbarenden Gott keine Absurdität ist und keine Preisgabe der Rationalität einschließt. „Die Freude, daß die Offenbarung und die wirklich kritische und besonnene Vernunft in den tiefsten Lebensfragen übereinstimmen, schenkt jene Ruhe und Festigkeit des Lebens, die uns gerade in bewegten Zeiten so nötig ist und uns von der Einbildung heilt, daß die wesentlichen Lebensfragen von jeder neuen Generation anders gelöst werden könnten und müßten“<sup>44</sup>.

Die universale Betrachtungsweise, die das Dempfsche Philosophieren so augenfällig als Generalnenner durchzieht, wird auch aus dem für den Wissensgewinn grundlegenden methodologischen Problem nicht ausgeklammert. Kann man abgekürzt sagen, Wissenschaft konstituiert sich schlechterdings erst mit dem Instrumentarium einer Methode, so bedeutet das für den Wissenschaftlichkeits-Anspruch der Philosophie, den Dempf kompromißlos vertritt, nun eben auf diesen philosophischen Horizont übertragen das Postulat eines Methoden-Pluralismus. Wenn der Ireiker Dempf in Zorn gerät, dann über jenes stolze Pochen auf die Ausschließlichkeit einer Methode und der mit ihr gegebenen Segment-Evidenz, mindestens, sofern sie von Philosophen vertreten wird, „für die ja die Spezialisierung eine Todsünde gegen den Geist der Philosophie ist“<sup>45</sup>. Nur durch Methoden-Pluralismus ist der von der Philosophie legitim geforderte universale Standort zu erreichen und die alte Streitfrage des aposteriorischen oder apriorischen Philosophierens durch die Fakten selber zu beheben. So hat die von Dempf vorgetragene Methodologie das Grundlagenfeld einer recht verstandenen Einheit der Wissenschaft zum Thema, also die Abfolge und die „Stile“ ihrer Methoden im Verlauf ihrer Geschichte: die morphologische, exegetische, scholastische, philologische, die kausal-quantisierende, die einen weit aufgefächerten Spielraum hat, die transzendente und die phänomenologische Methode.

Die Quintessenz der Dempfschen Methodenlehre lautet nach dem Vorangegangenen folgerichtig: „Über dem Streit der Richtungen ist die Notwendigkeit der real-dialektischen Methode heute die philosophische Aufgabe schlechthin. Nur das Ganze ist das Wahre! Dialektischer Realismus heißt Betrachtung des Rechts aller Standpunkte im Ganzen“<sup>46</sup>. Und an anderer Stelle: „Leider bin ich Philosoph, und es scheint pro domo zu klingen, aber ich muß es trotzdem sagen: die *Methode der Synthese* ist unsere Fachmethode“<sup>47</sup>. Sein für diesen Zusammenhang wegweisendes Buch „Die Einheit der Wissenschaft“ klingt nicht von ungefähr wie eine Beschwörung aus: „Heute könnte die komplementäre Betrachtung von Korpuskel- und Wellenbild, von Bestand und Geschehen, von Naturordnung und Naturgeschichte, von Kulturordnung und Kulturgeschichte eine neue *Versöhnung von Philosophen und Forschern* bringen. Es geht um einen recht schlichten Tatbestand: Die Ereignisse in der Natur und Kultur sind Geschichte und müssen empirisch fetzgestellt werden als Tatsachenwahrheiten, die Ordnungen in Natur und Kultur sind bleibende Gestalten, sie können apriorisch erkannt werden und sind insofern ewige Objekte und ewige Wahrheiten. Die systematische Erfassung der gesamten Wirklichkeit

ist den Philosophen nicht möglich ohne die von den Forschern zu erarbeitende Welt der Tatsachen der Natur- und Kulturgeschichte. Aber schon die Tatsachenfeststellungen sind nicht zu leisten ohne die Gegenwart der ewigen Wesenszüge und Ordnungen in den zeitlichen Erscheinungen“<sup>48</sup>.

In einer Zeit, da sich die Sinn- und Existenzfrage der Philosophie stellt und da sie oft genug im Bewußtsein der breiten Öffentlichkeit, aber in nicht geringem Maße auch im philosophischen Lager selbst negativ oder mindestens mit bezeichnenden Formen der Verunsicherung beantwortet wird, kann Dempfs derart ausgewogener Standort der Synoptik, expliziert mit dem Instrumentarium des dialektisch-realistischen Methodenverbunds, als stichhaltige Orientierung dienen: weil sie das expansive Tatsachenwissen der Zeit würdigt und weil doch das Unvergängliche der philosophischen Tradition in ihr nicht preisgegeben wird. Dempf erweist, daß in unseren Tagen, da die Lösung sämtlicher Aufgaben und Probleme von den Fachwissenschaften als solchen erwartet wird, eine Philosophie mit universaler Betrachtungsweise nicht überholt, geschweige denn überflüssig ist, vielmehr die „Zeit-Vernunft“ immer angewiesen sein wird auf das Korrelat der „reinen Vernunft“, einfach schon deshalb, weil die Geistnatur des Menschen unteilbar darauf angelegt ist.

Denn die Wirklichkeit des Menschseins und die Wirklichkeit, innerhalb deren der Mensch steht, können nicht voll erfaßt werden, wenn eine offenkundige Restriktion im Gesamthorizont des Menschlichen vorgenommen wird: wenn also z. B. die Metaphysik aus dem legitimen Erkenntnisbereich verwiesen wird als bloß „emotionale Verhaltenssteuerung“ (Topitsch) oder wenn das anthropologische Problem reduziert wird auf die Sozialität des Menschen, oder aber die philosophische Aufgabe eingeschränkt wird auf Sprachanalyse – um nur diese heute besonders geläufigen Restriktionen zu erwähnen. Die Gründe und Motivationen, die zu solchen und anderen Schrumpfpitionen führen, werden bei Dempf in ihrem relativen Recht keineswegs übersehen, aber sie werden eben auch nicht verabsolutiert, sondern eingeordnet in das Gesamtspektrum eines komplementären Miteinander. Gerade darauf beruht ja die Tragfähigkeit der Basis des dialektischen Realismus zwischen Universalität und Limitation.

Die Philosophie Alois Dempfs hat immer ungemein viel Glanz und Ausstrahlung besessen wegen ihrer starken intellektuell-ästhetischen Faszinationskraft, wegen der Fülle ihrer geistvollen Anregungen und der Brillanz einzelner Meisterleistungen und wegen der Großgeartetheit des entworfenen Panoramas – davon war hier kaum die Rede; vielmehr sollte die spröde Bloßlegung ihres anatomischen Gerüsts bewußt machen, wie sie, allen modischen Tagesströmungen überlegen, Ausdruck und Gestalt von philosophia perennis in unserem Jahrhundert ist.

#### LITERATURANGABEN

<sup>1</sup> Philosophia viva. Festschrift für Alois Dempf zum 70. Geburtstag (= Band 68 des Philosophischen Jahrbuchs), München 1960.

<sup>2</sup> Selbstkritik der Philosophie, Wien 1947, S. 10.

<sup>3</sup> Die Heimkehr der Philosophie aus ihren Ghettos, in: Wissenschaft und Weltbild, September-Heft 1957, S. 175.

<sup>4</sup> Kritik der historischen Vernunft, München 1957, S. 247.

<sup>5</sup> Hochland, 61. Jg. Mai/Juni 1969, S. 236.

<sup>6</sup> Kulturphilosophie, München-Berlin 1932, S. 121 f.

<sup>7</sup> Sacrum Imperium, München-Berlin 1929, S. X.

<sup>8</sup> Kulturphilosophie, a. a. O. S. 125.

<sup>9</sup> ibd. S. 40.

<sup>10</sup> Philosophie als Forschung und Synthese. Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. 1953 Heft 6, S. 12.

<sup>11</sup> Kritik der historischen Vernunft, a. a. O. S. 280.

<sup>12</sup> Kulturphilosophie, a. a. O. S. 125.

<sup>13</sup> ibd. S. 123.

<sup>14</sup> Selbstkritik der Philosophie, a. a. O. Vorwort S. X.

- <sup>15</sup> ibd. S. 129.  
<sup>16</sup> Philosophie der Philosophiegeschichte, in: Archivio di Filosofia, Milano-Roma 1/1954, S. 92.  
<sup>17</sup> ibd.  
<sup>18</sup> Selbstkritik der Philosophie, a. a. O. S. 32 f.  
<sup>19</sup> ibd. S. 9.  
<sup>20</sup> Philosophie der Philosophiegeschichte, a. a. O. S. 97.  
<sup>21</sup> Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und Welt, 2. Aufl. Bonn 1952, S. 229.  
<sup>22</sup> Kulturphilosophie, a. a. O. S. 8.  
<sup>23</sup> Religionsphilosophie, Wien 1937, S. 20.  
<sup>24</sup> Theoretische Anthropologie (Sammlung Dalp Band 67), Bern-München 1950, Vorwort S. 5.  
<sup>25</sup> ibd. S. 8.  
<sup>26</sup> ibd. S. 160 f.  
<sup>27</sup> Die Einheit der Wissenschaft (Urban-Bücher Band 18), Stuttgart 1955, S. 114.  
<sup>28</sup> ibd. S. 126.  
<sup>29</sup> ibd. S. 123.  
<sup>30</sup> Weltordnung und Heilsgeschichte, Einsiedeln 1958, S. 81.  
<sup>31</sup> Religionsphilosophie, a. a. O. S. 114.  
<sup>32</sup> ibd. S. 126 f.  
<sup>33</sup> Die Heimkehr der Philosophie aus ihren Ghettos, a. a. O., S. 176.  
<sup>34</sup> Die Einheit der Wissenschaft, a. a. O. S. 28.  
<sup>35</sup> ibd.  
<sup>36</sup> ibd. S. 29.  
<sup>37</sup> ibd. S. 40 f.  
<sup>38</sup> Kritik der historischen Vernunft, a. a. O. S. 38.  
<sup>39</sup> ibd. S. 44.  
<sup>40</sup> Methoden der Metaphysik, in: Wissenschaft und Weltbild, Februar-Heft 1951, S. 37 f.  
<sup>41</sup> Kritik der historischen Vernunft, a. a. O. S. 43.  
<sup>42</sup> ibd. S. 41.  
<sup>43</sup> Religionsphilosophie, a. a. O. S. 139 f.  
<sup>44</sup> Christliche Philosophie, a. a. O. Vorwort S. 15.  
<sup>45</sup> Der Einfluß der philosophischen Strömungen auf den Gang der Geisteswissenschaften, in: Annalen van het Thijmgenootschap, Utrecht. Sept. 1957, S. 160.  
<sup>46</sup> Christliche Philosophie, a. a. O. S. 237.  
<sup>47</sup> Der Einfluß der philosophischen Strömungen . . . , a. a. O. S. 159.  
<sup>48</sup> Die Einheit der Wissenschaft, a. a. O., S. 175.

## Analytische Ethik Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur

Von Annemarie PIEPER (München)

Im anglo-amerikanischen Sprachraum hat sich seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb des Bereichs der philosophischen Ethik eine neue Richtung entwickelt, die im allgemeinen als „analytische Ethik“ bezeichnet wird. Die analytischen Ethiker versuchen, angeregt durch die Sprachuntersuchungen Wittgensteins, im Anschluß an den „logischen Positivismus“ des Wiener Kreises eine Neubegründung der Ethik durch eine Analyse der moralischen Sprache. Von der Deskription des Gebrauchs der Sprache der Moral – und zwar sowohl des alltäglichen wie des philosophischen, in der traditionellen Ethik vorkommenden Sprachgebrauchs – werden