

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 20 (1942)

**Artikel:** Weltanschauung, Philosophie und System  
**Autor:** Thiel, Matthias  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762225>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Weltanschauung, Philosophie und System.

Von Dr. Matthias THIEL O. S. B.

---

Die drei Worte « Weltanschauung », « Philosophie » und « System » werden vielfach einander gleichgesetzt. Denn unter Philosophie verstehen die meisten sowohl eine Weltanschauung als ein System. Auf der anderen Seite spricht man zwar von einer religiösen Weltanschauung, fällt es aber kaum einem ein, auch von einer religiösen Philosophie zu reden, sondern höchstens von einer christlichen. Ebenso kommt es vor, daß einer wohl philosophieren, dagegen jede Festlegung auf ein bestimmtes System vermeiden möchte. Daher ist die Frage berechtigt, wie sich diese drei Dinge zueinander verhalten.

## I.

Nach *De Munnynck*<sup>1</sup> geht jeder Philosophie schon eine gewisse Weltanschauung voraus. Denn bevor jemand im strengen Sinne des Wortes zu philosophieren beginnt, hat er bereits ein allgemeines Weltbild. Diese vorphilosophische Welt- und Lebensauffassung ist das gemeinsame Werk von angeborenem Charakter, persönlicher Lebenserfahrung und Einflüssen der Umgebung, in der einer aufgewachsen ist. Es fehlt ihr zwar nicht die einheitliche Zusammenschau, aber die Ordnung, die sich auch in ihr findet, wird von einer leitenden Idee bestimmt, über deren Einfluß sich der Mensch noch keine klare Rechenschaft gegeben hat. Erst in der Philosophie wird diese Rechenschafts-ablage versucht und das Irrationale der Weltanschauung zu überwinden gestrebt. In ihr wird aus der einfachen Synthese das System. Weil es jedoch dem Menschen niemals gelingt, sein ganzes Denken so zu beherrschen, daß er jedes einzelne Urteil logisch begründen könnte, bleibt er immer bis zu einem bestimmten Grade in der weltanschaulichen Geisteshaltung stecken. Daher ist die Weltanschauung des konkreten Einzelmenschen zugleich mehr und weniger als die

<sup>1</sup> Philosophie et « Weltanschauung », in : *Divus Thomas* (Freiburg) 1936, 243-254.

Philosophie : sie ist mehr, was den Umfang ihres Gegenstandes angeht, dagegen weniger in bezug auf ihr bewußtes Durchdachtsein<sup>1</sup>.

Eine entgegengesetzte Ansicht über das Verhältnis der Weltanschauung zur Philosophie vertreten *Heinrich Rickert*<sup>2</sup> und *Karl Jaspers*<sup>3</sup>. Diese beiden Heidelberger Philosophen betonen, daß sowohl die Weltanschauung als die Philosophie sich über alles erstreckte, was immer ein Sein habe, und sich dadurch wesentlich von allen Spezialwissenschaften unterscheide. Aber nach ihnen entsteht nicht die Philosophie aus der Weltanschauung, sondern umgekehrt diese aus jener. Denn jede Philosophie begründe eine eigene Wertskala und damit eine besondere Lebensauffassung. So bewertet ein Scholastiker alle Dinge notwendig anders als ein Kantianer, und ein Idealist auf Grund seiner Philosophie nicht so wie ein Positivist, u. s. f.

Auch *Romano Guardini*<sup>4</sup> läßt die Weltanschauung gleich der Philosophie auf « die Ganzheit der Dinge » gerichtet sein, aber er grenzt ihren eigentümlichen Gegenstand auf die *konkrete* Einmaligkeit der

<sup>1</sup> A. a. O. 245 : « La 'Weltanschauung' de l'homme concret est beaucoup plus et beaucoup moins que sa philosophie, — plus par l'ampleur de son objet, moins par sa valeur rationnelle ».

<sup>2</sup> Die Philosophie des Lebens. Tübingen 1920, 12 f. [Die Philosophie] « sucht in Form des Systems nach einer Weltanschauung, die sowohl die Zeitanschauung, als auch die Lebensanschauung umfaßt und so das zeitliche Leben im Zusammenhang mit dem überzeitlichen Wesen des Weltalls verstehen lehrt ».

<sup>3</sup> Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1929<sup>3</sup>, 1. [Weltanschauungen sind] « Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt ... Philosophie hieß von jeher das Ganze der Erkenntnis ... Die Philosophie war von jeher mehr als nur universale Betrachtung, sie gab Impulse, stellte Werttafeln auf, gab dem Menschenleben Sinn und Ziel, gab ihm ... Weltanschauung ».

<sup>4</sup> Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien von *Romano Guardini*, herausgegeben von Heinrich Kahlefeld. Mainz 1935, 2 : « Wir verstehen darunter [Weltanschauung] eine Erkenntnisbewegung, die in ganz bestimmter Weise auf die Ganzheit der Dinge gerichtet ist, auf das 'Welthafte' im Gegebenen. Ferner : Sie geht in besonderer Weise auf die konkrete Einmaligkeit dieser Welt ; in ihr liegt ein letztes Standhalten gegenüber der umgebenden Wirklichkeit. Endlich : Der Akt der W. A. bedeutet zugleich ein Werten, Messen und Wägen ; er bedeutet die Stellungnahme zu einer Aufgabe, die dem Anschauenden von eben dieser Welt gestellt wird. Damit ist W. A. gegen jenen Akt abgegrenzt, dessen Ergebnisse Gegenstand der Einzelwissenschaften und Philosophie sind. Andererseits aber : Wenn auch im Weltanschauungsakt außertheoretische Haltungen mitwirken, so geht doch seine Sinnrichtung auf die 'Wahrheit'. Er ist im Letzten ein schauendes, kein schaffendes Verhalten. In ihm handelt es sich um ein Erkennen, nicht um ein Tun. Damit ist der Akt der W. A. abgegrenzt gegen das tätige Leben ».

Welt ein, soweit diese von uns eine *theoretische* Stellungnahme und Bewertung fordert.

Der Verfasser des Artikels über Weltanschauung im Herderschen Konversationslexikon leugnet, daß die Weltanschauung nur eine theoretische Stellungnahme zur Welt sei, nach ihm ist sie wesentlich auch ein Versuch, das Leben entsprechend zu gestalten. Dadurch unterscheide sich die Weltanschauung vom wissenschaftlichen Weltbild und von der Philosophie. Letztere bringe das Bild vom Menschen und von der Welt und vom letzten Weltgrund begrifflich, systematisch und kritisch zum Bewußtsein.

*Friedrich Klimke*<sup>1</sup> faßt den Begriff « Weltanschauung » weiter als den von Philosophie, indem er mythische, religiöse und wissenschaftliche Weltanschauungen unterscheidet.

*Clemens Baeumker*<sup>2</sup> beweist gegenüber neueren Versuchen, die Philosophie auf kriteriologische Fragen einzuengen, daß die Philosophie den gleichen Umfang habe wie die Weltanschauung.

*Rudolf Eucken*<sup>3</sup>, *Wilhelm Dilthey*<sup>4</sup> und andere<sup>5</sup> unterscheiden zwischen Philosophie und Weltanschauung so wenig, daß es kaum möglich ist, ihre Ansichten in dieser Frage auf eine kurze Formel zu bringen. Es bedarf auch keiner weiteren Aufzählung von Lehrmeinungen. Die genannten überzeugen schon zur Genüge, daß der Sprachgebrauch der beiden Worte « Weltanschauung » und « Philosophie » zu verschieden ist, als daß aus ihm allein eine klare Unterscheidung der mit ihnen gemeinten Objekte abgeleitet werden könnte. Denn wie soll z. B. in den beiden ersten, von denen die eine der Weltanschauung und die andere der Philosophie den zeitlichen Vorrang zuerkennt, noch ein anderer gemeinsamer Gedanke gefunden werden können als der, daß Weltanschauung und Philosophie innerlich zusammengehören? Aber damit ist uns wenig gedient.

<sup>1</sup> Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Kempten 1910.

<sup>2</sup> Philosophische Welt- und Lebensanschauung, in: *Meinertz* u. *Sacher*: « Deutschland und der Katholizismus ». Freiburg 1918, I 47-72.

<sup>3</sup> Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig 1913<sup>2</sup>. Und: Die Lebensanschauungen der großen Denker. Berlin u. Leipzig 1919<sup>14</sup>.

<sup>4</sup> *Wilhelm Diltheys* Gesammelte Schriften, Bd. VIII. « Weltanschauungslehre ». Leipzig u. Berlin 1931.

<sup>5</sup> Siehe « Probleme der Weltanschauungslehre », in: *Reichls* Philosophischer Almanach, Bd. IV. Darmstadt 1927.

## II.

Daher scheint mir, daß man zur Lösung der Frage nach dem wahren Verhältnis zwischen Weltanschauung und Philosophie einen anderen Weg suchen muß. Den ersten Wink, wo dieser Weg zu finden ist, gibt uns die Entstehungszeit des Wortes « Weltanschauung ». Während nämlich das Wort « Philosophie » schon eine Geschichte von Jahrtausenden hinter sich hat, kennt man das Wort « Weltanschauung » noch keine 150 Jahre. Nach *Clemens Baeumker*<sup>1</sup> scheint Joseph von Görres als erster dieses Wort im Jahre 1807 in den « Deutschen Volksbüchern » gebraucht und damit den Gegensatz der Philosophie zu den speziellen Anschauungen eines einzigen Faches bezeichnet zu haben. Deshalb bedient sich Baeumker dieses Wortes mit Vorliebe, um die *Universalität* der Philosophie auszudrücken. Und wirklich kommt dieser Gedanke, daß die Philosophie keine Einzelwissenschaft ist, sondern sich über die ganze Welt mit allem in ihr Erkennbarem erstreckt, in dem Worte « Weltanschauung » klarer zum Ausdruck als in dem Worte « Philosophie ».

Wenn ein neugeprägtes Wort schnell zur Mode wird, dann ist für gewöhnlich weniger seine Richtigkeit entscheidend als vielmehr der Umstand, daß es einer allgemeinen Geistesrichtung entspricht. Der im 18. Jahrhundert herrschend gewordene Geist der Philosophie hätte nicht treffender wiedergegeben werden können als durch das Wort « Weltanschauung ». Denn im 17. und 18. Jahrhundert war in der Philosophie der Schwerpunkt von der Metaphysik in die Physik verlegt worden. Wie *Clemens Baeumker*<sup>2</sup> in seiner « Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie » ausführt, hatte die mittelalterliche Scholastik vorwiegend transzendenten Charakter gehabt, und war die sinnlich wahrnehmbare Welt den mittelalterlichen Philosophen nur der Stützpunkt gewesen, von dem aus sie sich möglichst schnell in das Reich des rein Geistigen aufschwangen. Daher beherrschte die Metaphysik sowohl Psychologie als Ethik. Im Zeitalter des Humanismus und der Aufklärung war man von dieser Geisteshaltung mehr und mehr abgerückt, war die Philosophie stark säkularisiert worden und hatte sie den *konkreten* Einzelmenschen und die *physische* Welt zum Haupt-

<sup>1</sup> A. a. O.

<sup>2</sup> Die christliche Philosophie des Mittelalters, in : Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Aufl. V. Herausgegeben von Paul Hinneberg. Leipzig u. Berlin 1913, 339-362.

gegenstand ihrer Untersuchungen erhalten <sup>1</sup>. Und diese Wendung hat gewiß das Ihrige dazu beigetragen, daß das Wort « Weltanschauung » zur Bezeichnung dessen, was man bislang Philosophie genannt hatte, so bereitwillige Aufnahme in den allgemeinen Sprachgebrauch gefunden hat.

Wäre indessen das Wort « Weltanschauung » nicht mehr als ein Modewort gewesen, dann hätte es sich kaum so langer Beliebtheit erfreut. Es muß auch objektiv begründet sein, daß wir heute noch, ohne Romantiker oder Rationalisten sein zu wollen, bald den Ausdruck « Weltanschauung » bevorzugen, bald aber lieber beim alten Ausdruck « Philosophie » bleiben. Diesen objektiven Grund aufzudecken, soll die erste Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

### III.

Die scholastische Philosophie unterscheidet allgemein eine dreifache Tätigkeit des menschlichen Verstandes. Denn in bezug auf jeden einzelnen Gegenstand, er mag noch so unvollkommen sein, beginnt er sein Erkennen mit einfachen Begriffen, schreitet er sodann fort zu Urteilen und endigt er mit Schlußfolgerungen. Unsere Begriffe aber werden zum Teil auf Grund der wirklichen Gegenwart ihres Gegenstandes gebildet, zum Teil in der Weise, daß der Gegenstand nur erkenntnismäßig vergegenwärtigt wird. Die ersten heißen in der Schulsprache *conceptus intuitivi* oder Begriffe der anschauenden Erkenntnis, die anderen *conceptus abstractivi* oder Begriffe der vom Dasein des Gegenstandes absehenden Erkenntnis (Gredt). Zu einer anschauenden Erkenntnis ist nicht nur erforderlich, daß der Gegenstand physisch existiert, sondern es gehört auch dazu, daß diese physische Gegenwart die Ursache des Erkennens ist. So schreiben wir den äußeren Sinnen und dem Gemein Sinn eine unmittelbar anschauende Erkenntnis zu, weil sie ihr Erkenntnisbild direkt vom Gegenstand eingepreßt erhalten. Dem menschlichen Verstande kommt bloß eine *mittelbar* anschauende Erkenntnis zu, und zwar dann, wenn er mit Hilfe einer uneigentlichen Reflexion auch von *dem* Bewußtsein erhält, was ein ihm untergeordneter äußerer Sinn hier und jetzt wahrnimmt. So hat mein Verstand augenblicklich einen *conceptus intuitivus* von der Farbe des Papiers,

<sup>1</sup> Vgl. *Heimsoeth Heinz*, *Metaphysik der Neuzeit*, in: *Handbuch d. Philosophie*. Herausgegeben von A. Baeumler und M. Schroeter. Abtlg. I. Die Grundprinzipien. München u. Berlin 1934.

auf das meine Augen gerichtet sind. In einem analogen Sinne werden auch die obersten Grundsätze des menschlichen Denkens, z. B. das Prinzip vom Widerspruch, als intuitive oder anschauende Verstandeserkenntnisse angesehen. Denn diese Erkenntnis der obersten Prinzipien hat mit der eigentlich anschauenden Erkenntnis wenigstens das eine gemeinsam, daß sie nicht mittels einer Schlußfolgerung zu Stande kommt.

Aus dieser kurzen Wesensbestimmung der beiden Arten von Begriffen, die den Ausgangspunkt des gesamten menschlichen Denkens bilden, ist schon klar ersichtlich, daß unser Verstand zu der konkreten, sinnenfälligen Welt eine doppelte Haltung einnehmen kann: er kann ihr zugewandt sein oder abgewandt. Das erste ist er bei den Begriffen der anschauenden Erkenntnis, das zweite bei den Begriffen der vom Dasein absehenden Erkenntnis. Miteinander verglichen, weist jede der beiden Begriffsreihen ihre großen Vorzüge auf. Die intuitive Erkenntnis ist im Vergleich zur abstraktiven viel wirklichkeitsnäher, sie ist auch immer klar und deutlich, so daß ein Irrtum oder eine Verwechslung nicht möglich ist<sup>1</sup>. So wird niemals einer in anschauender Erkenntnis die rote Farbe für einen Ton halten. Aber auf der anderen Seite haben diese *conceptus intuitivi* auch zwei große Nachteile: einmal sind sie an die sinnlich wahrnehmbare Welt gebunden, und sodann vermögen sie nicht einmal von dieser eine neue Wesenserkenntnis zu geben. Denn unsere Sinne nehmen ja nur konkrete Einzelwesen wahr, deren individuelle Besonderheit für den menschlichen Verstand schlechthin unerkennbar ist. (*De singularibus non est scientia.*) Daher kommt es, daß unser Verstandeserkennen nicht, wie man leicht glauben möchte, mit einem *conceptus intuitivus* beginnt, sondern mit einem Begriff der vom Dasein absehenden Erkenntnis. Wie Gredt<sup>2</sup> mit Recht bemerkt, « wird die Verstandeserkenntnis des Einzeldinges aus der Erkenntnis des Allgemeinen entwickelt. Daher braucht es zur Verstandeserkenntnis des Einzeldinges keines eingepprägten Erkenntnisbildes. Die Stelle dieses Erkenntnisbildes vertritt der Allgemeinbegriff, der, geradeswegs das Allgemeine darstellend, von seitwärts auch das Phantasiebild mitdarstellt. Es wird jedoch durch die Tat des Zurückdenkens ein Erkenntnisbild, ein neuer Begriff ausgeprägt ». Und dieser

<sup>1</sup> Vgl. *Plassmann H. E.*, Die Logik gemäß der Schule des hl. Thomas. Soest 1860, 207.

<sup>2</sup> Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935, 382.

neue Begriff ist ein Begriff der anschauenden Erkenntnis, ein *conceptus intuitivus*.

Daraus ergibt sich schon folgendes Verhältnis: unser menschliches Erkennen beginnt in allen Fällen mit einer sinnlichen Erfahrung. Aus dieser wird zunächst ein Begriff der nicht anschauenden Erkenntnis gewonnen. Dieser wird endlich mittels des Zurückdenkens über das ihm zu Grunde liegende Phantasiebild zu einem Begriff der anschauenden Erkenntnis weiter entwickelt. Daher hängt auch der *Fortschritt* unserer Verstandeserkenntnis in erster Linie nicht von den *conceptus intuitivi* ab, sondern von den *conceptus abstractivi*.

Der überragende wissenschaftliche Wert der vom Dasein absehenden Erkenntnis wird uns noch klarer, wenn wir an die Weise denken, auf die unser Verstand die Ursachen erkennt. Verursachen heißt so viel wie einem anderen aus dem Zustand des Nichtseins in den des Seins verhelfen. Daher ist zum Erkennen einer Ursache erforderlich, daß man von dem ihrer Wirkung tatsächlich zukommenden Dasein auch auf das diesem vorausgegangene Nichtsein zurückdenkt. Nichtseiendes aber kann niemals Gegenstand anschauender Erkenntnis sein. Deshalb unterscheidet man sogar im Wissen Gottes zwischen einer *scientia simplicis intelligentiae* und einer *scientia visionis*. Bei Gott liegt die Sache nur insofern anders, als sein Wissen nicht, wie bei uns, vom Objekt verursacht, sondern vielmehr selbst Ursache alles außer Gott Seienden ist. Auch Gott *schaut* nur das, was einmal wirklich Dasein hat; von dem bloß innerlich Möglichen hat er zwar eine gleich vollkommene Kenntnis wie von sich selbst, also keine weniger vollkommene als von den wirklich seienden Dingen, aber weil dem rein Möglichen niemals ein Dasein zukommt, schaut auch Gott es nicht. Daraus erhellt, daß unser Erkennen der Ursachen ganz zur Klasse der nicht anschauenden Erkenntnisse gehört<sup>1</sup>. Nun ist die Philosophie wesentlich ein Streben nach Erkenntnis der letzten Ursachen alles Seienden. Darum hat in ihr nicht die Intuition, sondern die Abstraktion den Primat.

Nichtsdestoweniger behalten auch die Begriffe der anschauenden Erkenntnis für die Philosophie ihren hohen Wert. Denn durch sie bleibt der Verstand beständig in Berührung mit der konkreten Wirklichkeit. Wenn er auch durch die *conceptus intuitivi* keine neuen

<sup>1</sup> Vgl. Thiel, Die phänomenologische Lehre von der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie, in: Divus Thomas (1923), 165-177.

Wesenserkenntnisse gewinnt, so wendet er doch gerade durch sie die bereits gewonnenen Wesenserkenntnisse auf die konkrete Wirklichkeit an, und indem er diese Anwendung auf die ganze sinnenfällige Welt ausdehnt, wird die Philosophie zur Weltanschauung. Denn durch die *conceptus intuitivi* schauen wir die Welt wirklich im Lichte der *conceptus abstractivi* an, mittels derer wir nicht nur die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, sondern auch deren Ursachen erkannt haben. Insofern haben diejenigen recht, die sagen, aus jeder Philosophie entstehe eine eigene Weltanschauung. Aber auch die anderen sind nicht ganz im Unrecht, wenn sie sagen, der Mensch habe schon vor der Philosophie eine Weltanschauung. Fängt doch der Mensch nicht erst in der Philosophie an, *conceptus abstractivi* zu bilden. Der Unterschied zwischen vorphilosophischer und philosophischer Weltanschauung ist der gleiche wie der zwischen vulgärer oder vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Gewißheit. Wie diese zweite darin besteht, daß einer sich über die Ursachen seiner Gewißheit Rechenschaft gibt, so wird auch aus der vorphilosophischen Weltanschauung in dem Augenblick eine philosophische, in dem einer sie auf erkenntnistheoretisch gesicherte Voraussetzungen zu stützen sucht.

Danach ist der Begriff « Weltanschauung » weiter als der von « Philosophie ». Die Weltanschauung des *Philosophen* verhält sich zu seiner Philosophie genau so wie die angewandte Logik (*Logica utens*) zur lehrenden (*Logica docens*). Wie wir in unserem Denken niemals bloß die *Logica artificialis* anwenden, sondern zugleich auch die mit dem gesunden Menschenverstande identische *Logica naturalis* gebrauchen, so schaut auch niemand die Welt ausschließlich mit den Augen des Philosophen an, sondern wirkt in der Weltanschauung eines jeden notwendig die Erfahrung seines ganzen Lebens nach. Und wie trotzdem die angewandte Logik keine von der lehrenden verschiedene Fertigkeit ist, sondern nur eine andere *Aktreihe* desselben habitus, weil die Anwendung der erkannten logischen Gesetze keine neuen Schwierigkeiten bereitet, so bezeichnen auch die Worte « Weltanschauung » und « Philosophie » keine zwei verschiedene habitus, sondern liegt ihr Unterschied darin, daß das erste mehr das *Ergründen* der letzten Ursachen ausdrückt, das zweite dagegen mehr die Rückwendung des menschlichen Geistes von den letzten Ursachen zu ihrem sinnlichen Ausgangspunkt und über diesen hinaus zum Ganzen der konkreten Weltwirklichkeit.

Daher ist, wie die Philosophie, so auch die Weltanschauung nicht bloß *ein* habitus, sondern wird sie von mehreren, einander unter-

geordneten habitus gebildet. Aber da unter diesen der habitus metaphysicus die erste Stelle einnimmt, hängt die Weltanschauung eines Menschen notwendig vorzüglich von seiner Metaphysik ab.

#### IV.

Vergleichen wir die beiden Aktreihen, in die wir das Wesen der Philosophie und der Weltanschauung verlegen, miteinander, dann finden wir leicht auch die Erklärung für die auffallende Erscheinung, daß selbst Vertreter der gleichen philosophischen Richtung nicht selten in ihrer Weltanschauung große Gegensätze aufweisen. So ist von zweien der eine vorwiegend Optimist, der andere dagegen nicht weniger Pessimist, und doch halten sie in ihrer Philosophie treu zueinander. Das Wort «Weltanschauung», so wurde schon bemerkt, kam erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf, also zu einer Zeit, wo die sog. Romantiker gegen den Rationalismus des 18. Jahrhunderts ankämpften. Schon dieser Gegensatz zum Rationalismus brachte es mit sich, daß man gleich von Anfang an mit dem Worte «Weltanschauung» mehr ausdrücken wollte als das rationale Welterkennen. Das Wort «Weltanschauung» sollte vielmehr zugleich eine bestimmte Stellungnahme zu den Dingen der Welt bezeichnen. Denn man gebraucht ja das Wort «Weltanschauung» niemals für sich allein, sondern immer in Verbindung mit der näheren Angabe des Standpunktes, von dem aus die Welt nicht bloß angeschaut, sondern auch bewertet wird: z. B. theistische oder materialistische Weltanschauung. Nun hängt die Stellungnahme eines jeden zu der Welt und zu allem was in ihr vorgeht zu einem guten Teil von seiner individuellen Beschaffenheit ab. So erhält jede Weltanschauung notwendig einen persönlichen und subjektiven Einschlag, der mit der gewünschten Objektivität des philosophischen Denkens manchmal schwer in Einklang zu bringen ist. Aber auch dafür liegt der letzte Grund in dem verschiedenen Verhältnis der *conceptus intuitivi* und der *conceptus abstractivi* zu den Sinnen. Wie schon bemerkt, entstehen die *conceptus intuitivi* aus den *conceptus abstractivi* dadurch, daß der menschliche Verstand über das diesen zu Grunde liegende *Phantasiebild*<sup>1</sup> reflektiert und so zum Bewußtsein der von den Sinnen wahrgenom-

<sup>1</sup> Unter Phantasiebild ist hier nicht nur das Erkenntnisbild der eigentlichen Phantasie verstanden, sondern ebenso das der übrigen inneren Sinne, soweit diese dem Verstande das Material zu seinen Ideen liefern.

menen konkreten Einzeldinge gelangt. Die Phantasiebilder aber sind, wie ihre Subjekte, die Sinne, so organgebunden, daß keine zwei Menschen ganz gleiche haben können. Man denke nur an das Schätzungsvermögen. Dasselbe Objekt, das den einen anzieht, stößt den anderen ab. Dazu kommt ein zweites von nicht geringerer Bedeutung: Fragen wir nach dem Grunde, warum etwas auf uns gerade diesen Eindruck macht, warum z. B. ein bestimmter Mensch uns besonders sympathisch ist, dann versagen alle logischen Ableitungen. Um auf diese Frage befriedigend antworten zu können, müßten wir auch unser Gemütsleben bis in die letzten Eigenheiten durchschauen. Daher kann es nicht anders sein, als daß auch alle unsere *conceptus intuitivi* ein individuelles Gepräge haben. Bei den *conceptus abstractivi* kommt diese Abhängigkeit der Phantasiebilder vom Einzelobjekt weniger zur Geltung, weil hier nicht das von den Sinnen wahrgenommene konkrete Einzelding, sondern nur die in diesem realisierte *allgemeine* Wesenheit Gegenstand des Erkennens ist. So führt der nordische Mensch gewiß ein anderes Phantasieleben als der Südländer, dennoch können die beiden z. B. den Menschen auf die gleiche Weise definieren. Und darum ist es nicht zu verwundern, daß zwei Menschen, obwohl sie in ihrer Philosophie ganz übereinstimmen, in bezug auf ihre Weltanschauung einander wenig gleichen. Die Philosophie liefert der Weltanschauung nur die allgemeinen Ordnungsprinzipien, diese aber können in ihrer Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit unbegrenzt mannigfaltig individualisiert werden. Daher ist es ganz natürlich, daß innerhalb der gleichen Philosophie immer neue Formen der Weltanschauung entstehen. In der Philosophie ist alles logisch geordnet, in der aus ihr hervorgehenden Weltanschauung bleibt diese Ordnung zwar in Geltung, aber so wie es nicht möglich ist, die Sonderheiten des Einzelmenschen Titus aus der allgemeinen Menschennatur abzuleiten, so läßt sich auch in der Weltanschauung niemals alles aus der ihr zu Grunde liegenden Philosophie begründen. Vielmehr gehört es zu ihrem Wesen, auch Irrationales im Sinne von logisch nicht Begründbarem zu enthalten.

## V.

Weil mit dem Worte « Weltanschauung » im Gegensatz zum Worte « Philosophie » direkt die Wendung des menschlichen Geistes zu den konkreten Einzeldingen der Welt gemeint ist, scheint die Weltanschauung die praktische Seite an der Philosophie genannt werden zu können. Allein auch bei der Weltanschauung handelt es sich nicht direkt um

eine Praxis oder ein Tun, die mit ihr verbundene Stellungnahme ist zunächst nur theoretisch. Um im strengen Sinne des Wortes praktisch zu sein, müßte es in ihrem Wesen liegen, zu einem zweckmäßigen Handeln anzuleiten. Das aber kann von ihr ebenso wenig gesagt werden wie von der Philosophie. Daß der Mensch den inneren Drang verspürt, nach seiner Weltanschauung zu leben, ist nicht hinreichend, um dieser einen Platz unter den praktischen Wissenschaften anzuweisen.

## VI.

Die Worte «Synthese» und «System» werden im Deutschen beide mit «Zusammenstellung» wiedergegeben (Eisler). Gleichwohl deuten sie selbst schon einen Unterschied an, der auch in ihrer Anwendung beachtet wird. Das Wort «Synthese» bezeichnet *jedwede* Zusammenfassung oder Zusammensetzung von Fragen, Ideen, geschichtlichen Ereignissen oder Elementen<sup>1</sup>. Bei dem Worte «System» dagegen denkt man an eine Zusammensetzung, die zugleich eine *Aufstellung*, eine Begründung und Festigung des einen im anderen ist. Daher ist Synthesis der weitere Begriff. Die Synthesis verhält sich zum System wie Kunstwerk im allgemeinen zum kunstvoll errichteten Gebäude. Wie nahe zur Erklärung des Wortes «System» gerade der Vergleich mit einem Gebäude liegt, zeigt die so beliebte Gegenüberstellung der mittelalterlichen philosophisch-theologischen Systemen und der um die gleiche Zeit entstandenen gotischen Dome. In beiden sind Teile so zusammengefügt, daß die einen vorzüglich die Aufgabe des Tragens und Stützens erfüllen, die anderen dagegen im gleichen Maße, in dem sie von den ersten entfernt sind, gestützt und getragen werden: im System tragen die Prinzipien das Ganze, und im Gebäude die Fundamente<sup>2</sup>. Mögen sich daher in dem System eines Philosophen auch noch so viele wertvolle Einzelwahrheiten finden, sobald seine Prinzipien falsch sind, ist das System als Ganzes unannehmbar und

<sup>1</sup> *Forcellini*, Totius Latinitatis Lexicon: Synthesis, «vox graeca, qua significatur plurium rerum congestio et compositio, ut fit in medicamentis».

<sup>2</sup> So ist nach *Gallus Manser* (Das Wesen des Thomismus, Freiburg [Schweiz] 1935, 207) für den Thomismus die Lehre von Akt und Potenz grundlegend. «Im ganzen philosophischen thomistischen Systeme tritt uns diese Lehre allüberall auf Schritt und Tritt entgegen. Sie ist ohne Übertreibung *die allertiefste Grundlage des ganzen logisch gegliederten Aufbaues der thomistischen Synthese*. Grundlegend für die *Universalienlehre*, die *höchsten transzendentalen Ideen* und die *ersten Beweisprinzipien* und all die tiefsten Fragen, die wir mittelst derselben über *Gott* und die *Welt* zu erforschen haben».

genügt es zu seiner Widerlegung, die Falschheit seiner Prinzipien aufzudecken. Man hat diese Methode der Scholastiker, den Angriff direkt auf die Prinzipien ihrer Gegner zu richten und die wertvollen Einzelerkenntnisse in den nichtscholastischen Systemen mehr oder weniger unberücksichtigt zu lassen, schon oft schwer getadelt, aber noch größeren Tadel verdienen diejenigen, die nicht beachten, daß man auch in einem morschen Gebäude wertvolle Möbel aufstellen kann.

Zu einer Weltanschauung genügt die einfache, sich über die ganze sinnenfällige Welt erstreckende Synthese, in der bewußt oder unbewußt eine Wahrheit oder auch eine Unwahrheit zum *Mittelpunkt* des gesamten Denkens gemacht ist. So reicht zu einer christlichen Weltanschauung die bloße Kenntnis eines gewöhnlichen Katechismus vollauf hin. Werden aber die gleichen Wahrheiten so wie z. B. in der theologischen Summe des Aquinaten geordnet, daß die eine die wissenschaftliche *Grundlage* für die Annahme der anderen bildet, dann entsteht das theologische System. *Jede Philosophie ist wesentlich auf die Bildung eines Systems hingeeordnet.* Das muß selbst *Nicolai Hartmann*<sup>1</sup> zugeben, obwohl er meint, die Zeit der philosophischen Systeme sei jetzt vorbei (284). Damit will er freilich nicht behaupten, auch das systematische Denken gehöre der Vergangenheit an. Dieses « ist so wenig vorbei, wie das Interesse an den ewigen Rätselfragen der Metaphysik jemals vorbei ist ». Aber « das systematische Denken von heute geht einen anderen Weg. Es ist nicht mehr Systemdenken, ist weit eher als Problem Denken zu bezeichnen ». Auch das Problem Denken ist nicht unsystematisch, aber es nimmt das System nicht vorweg, indem es gleich den konstruktiven Systemen ein antizipiertes Schema des Weltzusammenhanges zugrunde legt, sondern es will sich erst auf das System hinausführen lassen. Als Grund seiner Ablehnung aller Systeme gibt Hartmann selbst an, daß sich bisher noch jedes konstruktive System als zu eng erwiesen habe, um alle Probleme in sich aufnehmen zu können.

Daß man ungeachtet aller mit den bisher aufgestellten Systemen gemachten schlechten Erfahrungen immer wieder neue Systeme konstruiert, bewirken nach Hartmann folgende drei Momente: « 1. die natürliche Ungeduld, Lösungen um jeden Preis zu sehen, 2. der instinktive Glaube, Probleme, die man nicht lösen könne, seien philo-

<sup>1</sup> Systematische Selbstdarstellung, in: Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern. Herausgegeben von *Hermann Schwarz*. Berlin 1933, 283-340.

sophisch unfruchtbar, und 3. die Verwechslung der Problemgehalte und Problemstellungen und die Verkennung des objektiven Sinnes unabweisbarer Fragen » (288).

Sehr zutreffend unterscheidet Hartmann zwei Arten von Problemen: die einen werden dem Philosophen von den Phänomenen aufgenötigt, die anderen entstehen aus einem Vorurteil und sind das Produkt eines spekulativen Systems. « Von dieser Art ist die Aporie der Willensfreiheit im System des Materialismus (allgemeiner Weltmechanismus) » (291).

Das Problemdenken *Nicolai Hartmanns* hat drei Stufen zu durchlaufen. Denn « die Philosophie muß auf allen Gebieten im Ausgang getreue Beschreibung der Phänomene sein. Sie muß sodann entsprechend dem Stande jeweiliger Forschung die Probleme herausarbeiten, sofern sie das Unverstandene in den Phänomenen ausmachen, also die natürlichen Aporien klarstellen. In diesem Stadium ist sie Aporetik. Erst an dritter Stelle kann sie an die Lösung der Aporien herantreten, d. h. zur Theorie fortschreiten » (292 f.).

Mit diesen letzten Worten deutet *Hartmann* schon an, daß er unter Lösung der Probleme nur soviel versteht wie « auf Lösung hinarbeiten ». Denn Theorie ist für ihn « weder die Lehre noch das System, noch etwa Erklärung oder Begründung. Ihr Sinn ist einzig das eindringende Schauen selbst, die reine Einsicht als solche, sofern sie auf Grund weiten Umschauens und vorsichtigen Verfahrens mehr sieht als das naive Hinschauen. Theorie im eminenten Sinne ist die Zusammenschau des in allseitiger Hingebung an die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes Erschauten. Insofern liegt in ihr freilich eine natürliche Tendenz auf das System. Aber eben nur die Tendenz, nicht das Vorwegnehmen, auch nicht die Gewähr für das Hinausgelangen endlichen Denkens auf ein System » (293).

Indem der Philosoph die drei genannten Stufen durchläuft, stößt er auf allen Gebieten menschlichen Wissens: in der Logik, Psychologie, Krioteriologie, Naturphilosophie, Anthropologie, Ethik und Ästhetik auf Probleme, die *Hartmann* unlösbar erscheinen und von ihm als Gegenstand der Metaphysik bezeichnet werden. Wenngleich diese unlösbaren Probleme aus sehr verschiedenen Wissensgebieten herkommen, entbehren sie doch nicht der Einheit. « Die Einheit ihres Gegenstandes ist ihr [der Metaphysik] dennoch gewiß, wenschon nicht ohne weiteres greifbar. Denn alle Teilgebiete, denen die Vielheit der Fragerichtungen zugehört, sind schließlich Teilaspekte einer

und derselben Welt » (335). Sodann kommen alle diese « metaphysischen Probleme » darin überein, daß sie etwas Irrationales enthalten. « Das Gemeinsame aller metaphysischen Probleme ... ist das unaufhebbare Irrationale in ihnen, ist in allen Richtungen die gleiche Funktion der Fernstellung oder der Unzugänglichkeit des Gegenstandes für das Subjekt » (a. a. O.).

Um das richtig zu verstehen, muß man beachten, daß Hartmann einen eigenen Begriff vom Irrationalen hat. Nach ihm gibt es kein « an sich Irrationales », sondern nur ein « für uns Irrationales ». « Ein an sich irrationaler Gegenstand wäre ein solcher, der sich durch seine eigene Artung dem Erkennenden und damit der Objektion selbst widersetzt; ein Gegenstand also, der vielmehr nicht 'Gegenstand' ist und es auch nicht werden kann. Das ergibt einen Irrationalitätsbegriff, den das Erkenntnisphänomen in keiner Weise rechtfertigt » (335). « Das Seiende ist überhaupt gleichgültig gegen seine Objektion, die Objektion läßt es unberührt. Darum widersetzt es sich ihr nicht. Aber ob es eine Erkenntnis gibt, die ihrerseits es zu objizieren (zu ihrem Gegenstand zu machen) vermag, ist eine andere Frage. Diejenige Erkenntnis, die allein wir kennen, die menschliche, ist jedenfalls nicht unbegrenzter Objektion beliebigen Seins fähig. In ihrer eigenen Organisation liegt es, daß sie Grenzen ihrer Reichweite hat. Im Subjekt also, und nicht im Sein, liegt der Grund der Irrationalität. Aber ein im Subjekt verwurzeltes Irrationales ist kein 'an sich', sondern nur ein 'für uns' Irrationales. Einem intellectus infinitus wäre es ebenso objizierbar, wie uns die sichtbaren Dinge » (335).

Hiernach kann es uns nicht mehr überraschen, wenn *Hartmann* dem Philosophen ebenso wenig eine metaphysisch verwurzelte Weltanschauung wie ein System erlauben will. « Die Arbeit dessen », so drückt er selbst sein Verbot aus, « der es in kritischer Weise mit den metaphysischen Problemen aufnehmen will, verlangt etwas ganz anderes. Sie verlangt den Verzicht auf alle voreilige weltanschauliche Befriedigung, auf alles Haschen nach Resultaten; sie verlangt die radikale Absage an jede Art vorgreifender Systemkonstruktion, die schonungslose Zurückweisung der 'metaphysischen Bedürfnisse' .... Metaphysische Forschung verlangt den langen Atem des Zuwartens, das geduldige aporetische Vorgehen auf der ganzen Linie des metaphysischen Problemhorizontes, das innere Sichfreihalten vom Liebäugeln mit ersehnten Formen des Weltbildes » (337).

Die letzte Wurzel dieser negativen Einstellung *Hartmanns* zur

Weltanschauung und zum System liegt in seiner nominalistischen Erkenntnistheorie. Wenn der menschliche Verstand keinen eigentümlichen Gegenstand hat, sondern an die Grenzen der sinnlichen Erfahrungen gebunden ist, dann hat *Hartmann* ohne Zweifel recht. Dann ist jede Aufstellung allgemeiner Prinzipien ein Wagnis und eine wissenschaftlich unerlaubte Konstruktion. Denn es fehlt dann wirklich die notwendige Gewähr dafür, daß die bisher gemachten Erfahrungen durch die zukünftigen bestätigt werden. Wir kommen dann tatsächlich nicht über eine gewisse «Zusammenschau des in allseitiger Hingebung an die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes Erschauten» hinaus. Anders liegt dagegen die Sache, wenn Aristoteles und Thomas mit ihrer Abstraktionslehre recht haben, nach der unser Verstandeserkennen zwar von der Sinneserfahrung ihren Anfang nimmt, aber nicht bei ihr stehen bleibt, sondern in den von den Sinnen wahrgenommenen konkreten Einzeldingen die allgemeinen Wesenheiten zum Gegenstand hat. Dann reicht schon eine einzige Erfahrung hin, um aus ihr einen Allgemeinbegriff von absoluter Geltung zu gewinnen. Man denke nur an die bekannten Transzendentalia, z. B. «Seiend», «Ding» und «Etwas». Solange ein solcher Allgemeinbegriff nur aus einer oder wenigen Erfahrungen gewonnen ist, bleibt er natürlich noch eine sehr unvollkommene Erkenntnis, aber diese Unvollkommenheit ist nicht ein Mangel an Wahrheit, sondern nur ein Mangel an Klarheit und Deutlichkeit.

Das gleiche wie von den ersten Begriffen gilt auch von den obersten Prinzipien, ja von den menschlichen Erkenntnissen überhaupt. Alle unsere Erkenntnisse hier auf Erden bleiben mehr oder weniger mangelhaft. Daher sind uns Lösungen von Problemen, die einfachhin nichts mehr zu wünschen übrig lassen, unmöglich. Das muß schon deshalb so sein, weil, wie bereits gesagt, unsere menschliche Verstandeserkenntnis immer im Allgemeinen stecken bleibt. Aber indem wir das Allgemeine erkennen, erkennen wir wenigstens unvollkommen auch schon die ihm untergeordneten Einzeldinge. So erkennen wir in der allgemeinen Menschennatur auch die Natur des Einzelmenschen Titus. Es fehlt uns nur noch die Kenntnis dessen, was Titus von den anderen Menschen unterscheidet. Deshalb gelten alle Aussagen über den Menschen im Allgemeinen auch von Titus. Nicht aber umgekehrt. Alles was Titus zum Einzelmenschen macht, läßt sich nur von ihm aussagen. Wären darum die Einzeldinge der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Verstandeserkennens, dann entstände bei jedem Einzelding von neuem

die Frage, was man in ihm weglassen müsse, um das Allgemeine zu erhalten. Und dieses Allgemeine hätte dann immer nur den Umfang, in dem bereits erkannte Einzeldinge miteinander verglichen worden sind. So aber kämen wir niemals zu Prinzipien, die allgemein und weit genug wären, um als Fundament eines universalen Systems zu dienen. Ganz allgemeingültige Prinzipien sind nur gewinnbar, wenn es außer den *conceptus intuitivi* oder Begriffen der anschauenden, Einzeldinge zum Gegenstand habenden Erkenntnis, auch *conceptus abstractivi* oder Begriffe der sowohl vom Dasein als von den Einzelmerkmalen der Dinge absehenden Erkenntnis gibt. Gibt es diese zweiten, dann beginnen System und Weltanschauung schon gleich mit dem ersten Denken des Menschen, und sie machen dann die gleiche Entwicklung durch wie dieses. Weltanschauung, Philosophie und Systembildung sind dann keine verschiedene *habitus* oder Verstandesfertigkeiten, sondern nur drei ineinander verwobene Aktreihen der gleichen *habitus*, die das menschliche Wissen und Denken begründen, und die alle drei gleich notwendig sind, um die Welt aus ihren letzten Seinsgründen und in ihrem inneren Zusammenhang zu erkennen, und damit ein wahrer Philosoph zu sein. Ein und dasselbe menschliche Denken wird auf Grund seiner *conceptus intuitivi* *Weltanschauung*, auf Grund seiner *conceptus abstractivi* *Philosophie* und auf Grund seiner die Begriffe nach allgemeinen Prinzipien logisch ordnenden Tätigkeit *System* genannt.

---