

# Rezensionen und Referate.

## I. Allgemeine Darstellungen.

**Unmittelbarkeit und Sinndeutung.** Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie. Von H. Rickert. Tübingen 1939. J. C. B. Mohr. gr. 8. XVIII, 185 S. M 8,—.

H. Glockner sieht die Eigenart der Philosophie Rickerts in der Verbindung der kantischen Fragestellung mit einer ungemein vorsichtigen, keine Gedankenlücke duldenden Untersuchungstechnik und in der Verbindung des deutsch-idealistischen Systemwillens mit Problemoffenheit und weltanschaulicher Zurückhaltung. Rickert hatte seine feste Methode: Das Problem wird zunächst sorgfältig abgegrenzt, dann Schritt für Schritt der Lösung näher gebracht. Die Gliederung ist stets einfach und übersichtlich. Am Schluß wird festgestellt, was als ungelöster Rest zurückbleibt und weitere Untersuchungen nötig machen wird. Zu dieser Untersuchungstechnik kam noch ein Zweites hinzu: Rickerts baumeisterliche Begabung, die sich vor allem in seinem System der Werte offenbart.

Nach dem Vorwort des Herausgebers Aug. Faust sollte der 2. Band des Rickertschen *Systems der Philosophie* die „Philosophie des kontemplativen Lebens“ behandeln. Es liegen dafür nur einige Aufsätze vor, deren Anordnung von Rickert genau festgelegt worden ist. Diese Aufsätze sind mit Berücksichtigung aller Verbesserungen und Zusätze abgedruckt, die sich in Rickerts Handexemplaren finden. Vorangestellt ist ein Zeitungsbeitrag *Über die Welt der Erfahrung*, der in Kürze das Ziel der folgenden Untersuchungen vorwegnimmt. Die Aufsätze sollten einen Übergang herstellen von den mehr formalen Ausführungen der „Allgemeinen Grundlegung“ zu den immer sachhaltiger werdenden Einzeluntersuchungen über den inhaltlichen Reichtum des kontemplativen und aktiven Lebens. Die ganze Reihe kann als Musterbeispiel gelten für die von A. Glockner geschilderte Untersuchungstechnik Rickerts.

Es sind im ganzen abgedruckt außer dem Aufsatz *Über die Welt der Erfahrung* die folgenden Abhandlungen: 1. *Vom Anfang der Philosophie* (1925), 2. *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare* (1923), 3. *Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik*. Erster Teil (1927), zweiter Teil (1929).

Fulda.

E. Hartmann.

**Weltgeschehen und Weiterkenntnis.** Von H. A. Lindemann.Baden b. Wien 1937, Rohrer. 8. XVIII, 421 S. *M* 17,50.

Nach der Ansicht des Verfassers ist jetzt, nachdem durch die neue Logik und die neue Physik das abendländische Denken neue Antriebe erfahren hat, die Zeit zu einer großen philosophischen Synthese gekommen. Nach einer kurzen Darlegung der Entwicklung des Erkenntnisproblems in ihren entscheidenden historischen Phasen untersucht er den für seine Philosophie entscheidenden Begriff der Wirklichkeit. Wirklich ist, was wirkt und sich bewährt, wobei die Bewährung stets nur vorläufigen Charakter hat. Diese Wirklichkeit zu definieren und zu beschreiben ist die Aufgabe der Symbolik und der auf ihr beruhenden Wissenschaft. Alle Erkenntnis ist nur Kombinatorik von Symbolen. Das Ich ist nichts anderes als der Schnittpunkt aller Reize und Reaktionen, die im Organismus zur Auswirkung kommen. Der adäquate Gegenstand der Psychologie sind die Gehirn- und Nervenprozesse.

Der Verfasser ist mit der modernen Naturwissenschaft aufs beste vertraut. Diese Vertrautheit hat ihn jedoch zu der irrigen Meinung gebracht, die naturwissenschaftliche Erkenntnis sei die Erkenntnis schlechthin. Er lehnt darum alles, was sich der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung entzieht, als metaphysisch ab. So spricht er von jeder Art von Substanzmetaphysik als von „dem vielleicht tiefsten aller Vorurteile, das die Menschheit je genarrt hat“.

E. Hartmann.

**II. Logik und Methodenlehre.****Kategorienlehre.** Von O. Spann. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Jena, Fischer. 8. XIV, 426 S. *M* 9,—.

Wie der Verfasser in dem Vorwort zur zweiten Auflage betont, war es stets die Kategorienlehre, die dem Verfahren der Wissenschaft ihr Gepräge gab. Darum könne nur eine Kategorienlehre, die von der Ganzheit ausgehe, der Wissenschaft ein ganzheitliches Verfahren bringen. Es war darum das Bestreben des Verfassers, dem Nachweis der grundlegenden methodischen Bedeutung der ganzheitlichen Kategorien in der neuen Auflage noch größere Sorgfalt zuzuwenden, als es schon in der ersten Auflage geschehen war. Er kann hier auch auf die erfolgreichen Arbeiten seiner Schüler hinweisen, die den Nachweis erbracht haben, daß die Geisteswissenschaften ohne das in einer ganzheitlichen Kategorienlehre niedergelegte Rüstzeug nicht auskommen können. Spann erhofft eine Neubegründung des Idealismus. „Wer“, so fragt er, „möchte nicht gern an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit glauben, die berühmte Kantische Dreieit? Wenn ihm aber die Einzelwissenschaften eine entgötterte Welt, einen unfreien Mechanismus und eine nie endende Flucht substanzloser Erscheinungen überall dort verkünden, wo ein Überweltliches im Weltlichen, ein Freies im Notwendigen und ein Ewiges auf dem Grunde des Zeitlichen gefordert wäre, wie vermöchte er dann jene Ideale zu retten?“ (S. XVIII).

Fulda.

E. Hartmann.

**Einführung in das mathematische Denken.** (Die Begriffsbildung der modernen Mathematik.) Von Friedrich Waismann. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Karl Menger. Wien 1936, Gerold & Co. VIII u. 188 S.

Die Besprechung des durch ungewöhnlich klare und verständliche Schreibweise ausgezeichneten Werkes an dieser Stelle rechtfertigt sich dadurch, daß es — mehr als sein Titel und Untertitel andeuten — in der Hauptsache eine ganz hervorragende Einführung in die Philosophie der Mathematik ist und das rein Fachwissenschaftlich-Mathematische darin vergleichsweise zurücktritt. Das Buch ist im besten Sinne „populär“; mathematische Vorkenntnisse höherer Art, als sie etwa das Abiturientenexamen fordert, werden nicht vorausgesetzt, aber andererseits bleibt es dem Leser nicht erspart, Schwierigkeiten selbst durchzudenken und so zu wirklicher Einsicht und Klarheit auch bezüglich gewisser modernster Gebiete der Mathematik und ihrer Philosophie zu gelangen. Insofern ist es zur ersten Einführung wie (auch nur annähernd) kein zweites dem Ref. bekanntes geeignet. Aber auch der Fachmann wird es nicht ohne Interesse lesen, da der Verfasser viele seiner wichtigsten und interessantesten Ausführungen, was deren Grundgedanken betrifft, einem noch unveröffentlichten Manuskript Ludwig Wittgensteins entnehmen konnte. Hierher gehören das Kapitel über Induktion (S. 74—79), die Kritik an Freges und Russels Definition von „gleichzahlig“ (86—89), die im Gegensatz zu anderen neupositivistisch eingestellten Mathematikern und Logikern (Hahn, Carnap) und zu Russel selbst entwickelte Ansicht, daß die Sätze der Mathematik nicht Tautologien, auch „weder wahr noch falsch, sondern nur verträglich mit gewissen Festsetzungen“ seien, die Bemerkung, daß „Gleichheit“ nicht notwendig transitiv sein müsse (51), die Stellungnahme zu Brouwer (166 f.), die Gedanken über das anschauliche Kontinuum (164 f. und 173) und die Ausführung über die Zahl als Begriffsfamilie (182). (W. erklärt jedoch, selbst die Verantwortung für seine Ausführungen zu übernehmen, da er nicht ganz sicher sei, wieweit sich diese mit den Gedanken Wittgensteins decken.) Der „Logizismus“ (Russels, Hahns u. a.) wird also abgelehnt, ebenso aber auch der „Formalismus“ (Hilberts und seiner Schule) und zwar auf Grund des von Gödel erbrachten Beweises, daß die Widerspruchsfreiheit eines logisch-mathematischen Systemes nie mit den Mitteln dieses Systemes allein nachgewiesen werden kann. Dem „Intuitionismus“ scheint W. relativ weniger ferne zu stehen als sonst der „Wiener Kreis“. Aber wo Brouwer von reellen Zahlen spricht, bezüglich deren es prinzipiell unentscheidbar sei, ob sie positiv, negativ oder gleich Null seien, da will W. (wohl mit Recht) überhaupt keine reelle Zahl sehen. Der Ausklang des Werkes ist der einer skeptischen Resignation, wie sie Menger schon im Vorwort andeutet: „Was der Mathematiker tut ist nichts . . . als die Herleitung von Aussagen mit Hilfe aufzuzählender (wählbarer) Methoden aus aufzuzählenden (wählbaren) anderen Aussagen, und

alles, was über diese einer „Begründung“ weder fähige noch bedürftige Tätigkeit . . . ausgesagt werden kann, . . . besteht . . . in dieser simplen Tatsachenfeststellung.

Wien.

**Arnulf Molitor.**

**Das Problem der reinen Anschauung.** Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik von W. Cramer (Nr. 27 der Heidelberger Abhandl. zur Philosophie und ihrer Geschichte.) Tübingen 1937, J. C. B. Mohr. gr. 8. VI, 89 S. *№* 5,80.

W. Cramer untersucht die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik. Nachdem er in einem einführenden Teil gegen den Logismus Stellung genommen hat, d. h. gegen jene Auffassung, die auf eine Gleichsetzung von Mathematik und Logik hinausläuft, untersucht er die Frage, ob die mathematischen Gegenstände „an sich selbst seiend“ bestehen, oder ob sie im Sinne des Marburger Neukantianismus durch „reines Denken“ hervorgebracht werden. Dabei kommt er zum Ergebnis, daß beide Auffassungen unzulänglich sind. Es muß die Gegebenheitsweise der mathematischen Gegenstände auf Grund des Kantschen Prinzips der reinen Anschauung geklärt werden. Auch die Funktion des Unendlichen wird aus dem Prinzip der reinen Anschauung hergeleitet. Die Untersuchung schließt mit einer Theorie des Kontinuums ab.

Die Problemstellung des Buches ist durchaus philosophisch, darum findet die mathematische Grundlagenforschung nur insoweit Berücksichtigung, wie es durch die philosophische Problematik gefordert wird.

Fulda.

**E. Hartmann.**

**Die Logik der heutigen Physik.** Von P. W. Bridgman. Uebersetzung u. Anhang von W. Krampf, mit einer Einführung von H. Dingler. München 1932. XXII, 173 S. Brosch. *№* 4,80; geb. *№* 6,30.

Der Verfasser verfolgt die Entwicklung der modernen Physik unter dem von ihm sog. „operativen Gesichtspunkt“. Das philosophisch Bedeutsame dieser Betrachtungsweise liegt in der geistigen Durchdringung der experimentellen und messenden Handlungen, die aller mathematischen Physik vorangehen und sie erst ermöglichen. Wenn B. in vielem auch noch dem Pragmatismus verhaftet ist, so finden sich gerade in seiner Wissenschaftsauffassung Ansätze für eine Ueberwindung der positivistischen Denkweise in der Physik, insofern er die rein mathematischen Hilfsvorstellungen, die der positivistische Empirist so oft als Wirklichkeit nimmt, von den hinter dem mathematischen Schema stehenden Handlungen trennt und diese in ihre Elemente auflöst.

München.

**Wilhelm Krampf.**

**Das Experiment und die Metaphysik.** Von Edgar Wind. (Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 3). Tübingen 1934, J. C. B. Mohr. XII, 120 S. Brosch. *№* 7,—; geb. *№* 8,80.

Im ersten Teil dieses Buches entwickelt der Verfasser, der sich im Vorwort gegen „die grüblerischen Deklamationen“ gewisser heutiger Philo-

sopheme wendet, eine Theorie des Experiments, die Kants *Aufbau der Erfahrung*, in dem „das Experiment überhaupt keinen logischen Ort hat“, entgegengesetzt wird. Mit seiner Theorie versucht W. im zweiten Teil die Kantschen kosmologischen Antinomien zu behandeln, indem er sie auf experimentell prüfbare Sätze zurückführt. Wenn W. auch das Mißtrauen des experimentellen Physikers gegen die Metaphysik zu erschüttern sucht („das Meßinstrument ist ein metaphysisches Symbol“), so kommt er doch zu positivistischen Folgerungen, z. B. wenn er die Entscheidung, ob der Raum endlich ist oder nicht, von physikalischen Messungsergebnissen abhängen läßt. Es überrascht, daß der Verfasser an keiner Stelle seiner anregenden Analyse die Werke H. Dinglers berücksichtigt, der in seinem *Experiment* erstmalig eine Philosophie des experimentellen Verfahrens gegeben hat.

München.

Wilhelm Krampf.

### III. Religionsphilosophie.

**Religionsphilosophie.** Von B. Rosenmöller. 2. Aufl. Münster 1939, Aschendorff. gr. 8. VII, 168 S. *N* 4,50.

Rosenmöllers Religionsphilosophie, die bereits in Philos. Jahrbuch besprochen wurde, liegt nun in zweiter, durchgesehener Auflage vor. Das Buch bemüht sich bekanntlich um die Aufhellung des Apriori in der Gotteserkenntnis, um die kritische Sicherung der Gottesbeweise und um eine scharfe Bestimmung der Aufgabe, die dem freien Willen in der Gotteserkenntnis zukommt. Es hat in hohem Maße anregend gewirkt und zu tiefgehenden Diskussionen über die Grundfragen der natürlichen Gotteserkenntnis geführt. Ich erinnere nur an die Ausführungen von P. Rucker (Wiss. Weish. 4, 1937) 233—262, von J. Geysler (Wiss. Weish. 6, 1939) 26—40, 121—150, von R. Rosenmöller (Wiss. Weish. 6, 1939) 159—178 und wiederum von J. Geysler (Wiss. Weish. 7, 1940) 1—14. Möge der Ertrag der Aussprache die aufgewandte Mühe lohnen.

Fulda.

E. Hartmann.

**Philosophie und Religion.** Von Stjepan Zimmermann. Filozofija i religija. I. Zagreb 1936, 411 S.; II. 1937, 326 S. Religion und Leben, Religija i Život, Zagreb 1938, 376 S. Herausgegeben von der Südslawischen Akademie.

Es handelt sich hier um das größte Werk der zeitgenössischen kroatischen Philosophie, das durch die geringe Verbreitung der kroatischen Sprache der Weltöffentlichkeit bisher vorenthalten blieb, obwohl es in vieler Hinsicht neue Einblicke in die interessante Fragestellung Philosophie-Religion und ihre Verwertung im praktischen Leben darbietet.

Alle jenen Werke, die wie dieses in einer National- und keiner Welt-sprache geschrieben worden sind, haben mit verschiedenen Schwierigkeiten zu kämpfen: Einerseits ist es ihre Aufgabe, ihrer eigenen Nationalkultur

eine starke Stütze zu bilden, andererseits verlieren sie gerade dadurch ihre internationale Bedeutung, weil sie kein Verhältnis zu den allgemeinen Geistesströmungen der Gegenwart besitzen. Dadurch geschieht es noch immer, daß solche Werke, wenn sie nicht in Übersetzungen erscheinen, von den großen Fachsammelwerken und Übersichten wenig oder auch gar nicht berücksichtigt werden, wengleich sie in der Geschichte der Philosophie keine unbedeutende Rolle gespielt haben. In dieser Beziehung würde es sich lohnen, die gegenseitigen Beeinflussungen der größeren Völker gegenüber den kleineren und umgekehrt zu untersuchen, um so ihren Beitrag zur allgemeinen Kultur in jedem Falle gesondert festzustellen. Solche Untersuchungen würden ganz besonders bei der kroatischen Philosophie fruchtbar sein, da diese in ihrer Geschichte auch auf einige berühmte Namen wie Bošković, Dragišić (Georgius Benignus de Salvatiis) hinweisen kann.

Das kroatische Werk von Prof. Zimmermann über Philosophie und Religion, das wir nun zu besprechen beabsichtigen, ist im Laufe seiner dreißigjährigen wissenschaftlichen Tätigkeit aus einer Reihe bereits erschienener Veröffentlichungen hervorgegangen, von denen hier nur die hauptsächlichsten erwähnt sein sollen: Von Dr. Zimmermann stammt das erste kroatische Werk über Kants Philosophie im kritischen Vergleich zu Aristoteles und der Neuscholastik (*Kant i neoskolastika* I. 1920, II. 1921); ebenfalls schrieb er die erste kroatische Noetik (*Opća noetika* 1918, *Temelji filozofije* 1936), eine Psychologie (*Duševni život* 1932. Herausgegeben von der Südslawischen Akademie) und als Zusammenfassung und Abschluß seiner Lebensanschauung das erwähnte neueste Werk. Viele Monographien von Zimmermann sind auch in den Veröffentlichungen der Südslawischen Akademie und in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften erschienen.

Zimmermann erscheint in seinem letzten Werke als Lebens- und Kulturphilosoph. Alle seine vorherigen Untersuchungen waren nur systematische Vorarbeiten für seine — um es gleich vorwegzunehmen — theozentrische Welt- und Lebensanschauung. Methodisch ist sein hauptsächlichstes Charakteristikum, daß er sich zu seiner Lebensanschauung durch eine selbständige Kritik aller grundsätzlichen philosophischen Strömungen durchringt, insbesondere aber aller jener Richtungen, die in der modernen Philosophie hervortreten. Außer Mercier und seiner Schule war der führende Geist bei Zimmermanns Arbeiten Geyser, besonders in seiner noetischen Problematik.

Das Endziel, dem der Verfasser nachgeht, ist die Frage nach der Begründung der Religion. Diese Frage stellt ihn vor die Alternative: rationale oder irrationale Begründung, und von hier aus findet er den freien Weg zur systematischen Lösung des Religionsproblems. Er unterzieht einer scharfen Kritik verschiedene noetische Theorien, insbesondere den Intuitionismus und den Voluntarismus, und vertritt den metaphysischen Realismus auf Grund des intellektualistischen Objektivismus. Diese noetische Einstellung ermöglicht ihm einen positiven Aufbau der Theodizee und Anthropologie, womit er dann schließlich, gestützt auf alle diese Vorarbeiten, zum realen (ontologischen) Grund der natürlichen Religion vordringt. Der theistisch be-

stimmte Sinn unseres Lebens und in Verbindung damit das moralische Gesetz werden somit zur Richtungslinie des Lebensinhaltes und -Werkes.

Zimmermanns Philosophie als realistischer Idealismus der absolut gültigen Kulturwerte steht in einem kritischen Gegensatz zu positivistischen (naturalistischen) Anschauungen einerseits und dem idealistischen Subjektivismus andererseits. Was bedeutet „absolute“ Erkenntnisgültigkeit, und auf welchem Wege wird sie begründet? Auf diesen springenden Punkt wird auch bei Zimmermann die Weltanschauungsfrage gestellt. Wie ist das Erkenntnis-subjekt vom objektiven Sachverhalte abhängig oder „rezeptiv“ (was ja keine „Abspiegelung“ bedeutet)? Wie ist aus den Erfahrungstatsachen auf Grund der sachlich notwendigen Relationen die Erkenntnis der Sachverhalte „an sich“ ermöglicht? Hier befinden wir uns auf dem Scheidewege der modernen Philosophie: Während nach dem metalogischen Idealismus die metaphysische Einstellung durch „innerliche Gesinnung“ bedingt und die unbedingte Geltung als „Hingabe zum Ideal“ und „Gottinnigkeit“ bestimmt wird, begründet hingegen der intellektualistische oder kritische (rationale) Objektivismus den absoluten Erkenntniswert durch die an sich seienden (vom erkennenden Subjekte unabhängigen) Sachverhalte, sodaß dieselben dem logischen Prozeß maßgebend „vorangehen“. Die gesetzlich (objektiv) differenzierte Wirklichkeit kann weder von „Willensentscheidungen“ noch von einer „systematischen Durchführbarkeit“ abhängig sein.

Dieser noetische Standpunkt bildet die notwendige Voraussetzung zu den psychologischen, ethischen und religiösen Auffassungen des Buches. Es wäre ganz unmöglich, auch nur versuchsweise aus dem reichhaltigen Stoff hier etwas wiederzugeben. Einige von Zimmermanns höchst aktuellen philosophischen Ansichten sind in den *Acta Pont. Acad. Romanae* 1936 und den *Acta 1. Congr. francisc. Zagrabiae* enthalten. Für die wissenschaftliche Untersuchung der Religion kommt insbesondere in Betracht die Frage der methodischen Einstellung der Religionsphilosophie in Bezug auf den theologischen („von oben“) Standpunkt. Zimmermann vertritt die philosophische Selbständigkeit in der Erforschung der natürlichen Religion (des natürlich „geoffenbarten“ göttlichen Willens bezüglich des menschlichen Lebenszieles). Die natürliche Religion als moralische Verpflichtung wird auch auf Grund des geschichtlichen Tatbestandes in verschiedenen Religionsformen als bewiesen anerkannt.

Das Werk geht schließlich zu einer Apologie des Christentums über und zeigt den geschichtlichen Weg, auf dem man zur übernatürlich geoffenbarten Religion kommt. Der christliche Glaube an geoffenbarte Wahrheiten — gestützt auf die philosophisch begründeten *praeambula fidei* — bildet so die höchste Grundlage der Lebensanschauung:

„Ogleich wir durch das Licht des Verstandes (philosophisch) manche Wahrheiten vom Wert unseres Lebens einsehen können, würde uns doch das Leben durch viele Zweifel verdunkelt bleiben, wenn wir nicht den Glauben hätten, der uns die ganze Wahrheit des Lebens entfaltet. Der Glaube bietet uns eine klare Orientierung über die Lebenspflichten und ist

so instande, Charaktere heranzubilden, die keine Macht, nicht einmal die des Todes, brechen kann. Der Glaube erinnert uns auf Schritt und Tritt an die Pflichten der Gerechtigkeit und setzt dem Bösen entschlossenen Widerstand entgegen. Der Glaube bringt in unser größtenteils deformiertes Leben eine Harmonie und ruft jenen Optimismus hervor, der uns hilft, daß wir in dem Lebenskampfe nicht unterliegen und von seiner Last nicht vollständig niedergedrückt werden. Der Glaube lehrt uns, daß kein Mensch wertlos, sondern jeder Gott „ähnlich“ ist, weil er einen unsterblichen Geist besitzt. Der Glaube ist unsere Hoffnung, weil er uns den Weg in ein besseres Leben zeigt, wo wir jenes finden, was das Auge nicht gesehen, das Ohr nicht gehört und in das Menschenherz nicht hineingekommen ist. So gibt uns also der Glaube den vollen Sinn des einzelnen und gesellschaftlichen Lebens — einen Sinn, dessen Erhabenheit nur kulturell wenig hochstehende Personen nicht einsehen können.“

Zagreb. Dr. E. Bauer.

#### IV. Religionspsychologie.

**Psychologie des Gottesglaubens.** Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Von G. Siegmund. Münster 1937, Aschendorff. gr. 8. 256 S. M 4,50.

Der Mensch besitzt eine besondere religiöse Anlage, die ihm nicht gestattet, im Leben des Augenblicks aufzugehen, ihn vielmehr veranlaßt, etwas über der Flucht der Zeit und dem Wandel der Gestalten Stehendes zu suchen. Und zwar ist diese Intention des Menschen auf ein Wesen von unendlichem Werte gerichtet, in dessen Erkenntnis und Liebe er seine letzte Befriedigung findet (20, 21). Das ist die These, die Siegmund aufstellt und durch Analyse einer Reihe von literarischen Selbstzeugnissen meist moderner Autoren begründet, die, in die Zwiespältigkeit von Glauben und Unglauben hineingestellt, mit sich um Klarheit rangen. Außer dem ewig modernen Augustin werden behandelt: Hermann Bahr, Illemo Camelli, Max Dauthendey, Jos. August Lux, Jacques Rivière, Madeleine Sémery, August Strindberg, Graf Leo N. Tolstoi und Oscar Wilde.

Diese Zeugnisse waren — das ist besonders hervorzuheben — zum größten Teil nicht für die Öffentlichkeit bestimmt und wurden z. T. erst nach dem Tode der Autoren publiziert. Auch wurden sie meist unmittelbar nach dem religiösen Erlebnis schriftlich niedergelegt. Dazu kommt noch, daß es sich hier meist um Personen handelt, die mit einer besonderen Fähigkeit der Selbstbeobachtung und des sprachlichen Ausdrucks versehen waren.

In dem Prozesse des Gottsuchens und Gottfindens hat, so führt der Verfasser aus, das Denken die Aufgabe, dem Menschen das dumpfe Streben der Natur in seinem Gerichtetsein auf Gott zum Bewußtsein zu bringen und so das wahre Ziel dieses Strebens erkennen zu lassen. Nicht minder groß ist, wie gegen Girgensohn dargetan wird, die Bedeutung des Willens, da



Glauben und Unglauben persönliche Stellungen des Menschen sind, die ihre Vollendung finden in der „Gesinnung“. Religiöse Gesinnung bedeutet die Eigenart des persönlichen Verhaltens, worin sich der Mensch Gott gegenüber geöffnet hält. Hier ist sich der Mensch des absoluten Wertes in Gott bewußt, richtet auf ihn die in letzter Ehrfurcht aufgipfelnde Anbetung, gibt sich ihm vorbehaltlos zu der dauernden Zweieinigkeit der Liebe und dem Gefühle der Geborgenheit des Kindes beim Vater hin (220).

Von besonderem Interesse ist das letzte Kapitel, worin gezeigt wird, daß der Unglaube zur Quelle seelischer Krankheiten werden kann. Im Unglauben widerspricht der Mensch seiner eigenen Naturanlage und bringt so einen Zwiespalt in sein Wesen, der sich, wie das Beispiel von Nietzsche, Tolstoi, Camelli und Strindberg zeigt, in Neurosen auswirken kann. In allen diesen vier ausführlich untersuchten Fällen ergibt sich ein wesensmäßiger Zusammenhang zwischen Gottesglauben und seelischer Gesundheit.

Die hohe Aktualität der gehaltvollen und klar formulierten Ausführungen kann nicht bezweifelt werden. Auch der Mensch der Gegenwart muß sich entscheiden. Hier gibt es nur ein Entweder — Oder. Entweder die trotzig Selbstherrlichkeit des Ich, das jede Bindung an die Forderungen des besseren Selbst ablehnt — dann steht hinter einem kurzen Rausche von Selbstherrlichkeit die Selbstzerstörung der Verzweiflung. Oder die Anerkennung der über das eigene Ich hinausweisenden Tendenzen, die ingeistiger Klärung zu Gott führen — dann einigen sich Wesensanlage und freitätiges Ich in innerem Zusammenklang des Lebens, das einmündet in den von Gott hereinbrechenden Strom persönlichen Lebens. So findet der Mensch in Gott „das Leben seines Lebens“ (256).

Fulda.

E. Hartmann.

**Études sur la Psychologie des Mystiques.** Par Maréchal, J., S. J. Bruxelles, L'édition Universelle. Tome I<sup>er</sup>, deuxième édition. 8<sup>o</sup>. X et 299 pag. (Bruxelles 1938); tome II<sup>de</sup>. 8<sup>o</sup>. X et 556 pag. (Bruxelles 1937.) Prix 35; 50 Frs belges.

Mit Spannung hat die katholische Religionspsychologie auf die Vollendung dieses Werkes gewartet. Nun liegt der 1924 in erster Auflage erschienene erste Band 1938 in zweiter Auflage vor, nachdem der zweite Band schon 1937 veröffentlicht war. Die katholische religionspsychologische Literatur des französischen Sprachgebiets, die schon in A. Gardeils Buch *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris 1927) eine hochbedeutsame Leistung besaß, ist um ein epochemachendes Werk reicher, das jeder wissenschaftliche Religionspsychologe als ergiebige Quelle methodischer und sachlicher Erkenntnis begrüßen wird.

Das Werk Maréchals will nicht als System der Religionspsychologie aufgefaßt werden. Ist nicht der Zeitpunkt für ein solches überhaupt noch zu früh? Wird es je einmal möglich sein, „die“ seelische Grundlage des religiösen Verhaltens, „die“ seelische Wurzel der mystischen Erfahrung eindeutig und allgemeingültig festzustellen? Das ist bei einer psychologischen Untersuchung über ein solch differenziertes Tatsachenfeld kaum möglich.

Man wird sich hier immer mit typischen Ermittlungen begnügen müssen. Maréchal verfolgt offenbar das Ideal solcher Forschungsweise. Ihm steht der Erfahrungscharakter der Religionspsychologie fest; er teilt ihr nicht die Aufgabe irgendwelcher normativen Bestimmung und Bewahrheitung des religiösen Erlebnisinhaltes zu. Nichts läge seiner Methode ferner als solcher Religionspsychologismus. Das kommt schon im ersten Bande deutlich zum Ausdruck. So sehr seinem Verfahren eine kundige theologische Ausrichtung zugute kommt, immer ist es die „science empirique“, die vom Verfasser erstrebt und erarbeitet wird. Man darf sagen, gerade den mystischen Erscheinungen gegenüber ist dieser Forschungsgesichtspunkt von besonderem Werte und von besonderer Fruchtbarkeit. Maréchal berücksichtigt dabei immer — dies scheint mir ein nicht geringfügiger Vorteil seines gesamten Vorgehens zu sein — den Vergleich christlicher Erfahrungsweise mit ähnlichen, überhaupt vergleichbaren seelischen Erlebnissen auf anderen religiösen Gebieten. Im ersten Bande bringt dafür einen ebenso interessanten wie fruchtbaren Beleg das Kapitel über „le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques“. Die komparative Untersuchung führt den Forscher auf die seelischen Grundlagen jeder Art von Mystik, der natürlichen wie der übernatürlich gnadenhaften Mystik. Die auszeichnenden Züge der letzteren, „eigentlichen“ Mystik werden durch den Vergleich mit anderen Formen umso sichtbarer und einleuchtender. Die mystische Ekstase wird auf Grund ihrer psychologischen Phänomenologie auch ontologisch und theologisch untersucht.

Auf dieses Fundament baut nun unser Verfasser eine geschichtlich orientierte Typik mystischer Formen auf, aus der die Elementarerscheinungen jeder Mystik hervortreten. Es ist ganz unmöglich, den Reichtum des zweiten Bandes hier auch nur einigermaßen anzudeuten. Man muß auch beim Studium des Buches selbst die leitenden Gesichtspunkte mit aller Aufmerksamkeit im Auge behalten, um nicht durch die Fülle abgezogen zu werden. Die christlich-katholische Mystik findet zunächst eine geschichtliche Behandlung, in der die Einflüsse aus der nichtchristlichen Mystik durchaus nicht unterschlagen werden. Namentlich der Neuplatonismus, vor allem die plotinische Ekstase wird ausführlich erörtert. Die ekstatische Erfahrung erscheint hier als charakteristische plotinische Lösung: „Belle audace et nouvelle pour un grec de couronner l'effort de la raison par une fuite dans l'irrationnel vécu“ (II, pag. 82). Als christlich-katholische Gipfelpunkte der Mystik im Altertum und im hohen Mittelalter stechen Augustin und Thomas von Aquin hervor. Beim letzteren überwiegt zweifellos das theoretische Moment, aber es wird ständig ins Licht der Erfahrung gerückt. Die anderen Mystiker des Mittelalters treten verhältnismäßig zurück; nur Ruysbroeck und seine Schule fesseln das starke psychologische Interesse wieder. Dagegen dürften sich gewiß Bedenken geltend machen lassen; namentlich wird die „mystische“ Einstellung Augustins und noch mehr die des Aquinaten kaum so ohne weiteres anzunehmen sein.

Naturgemäß kommen die psychologischen Beispiele der spanischen Mystik, besonders Johannes vom Kreuz, ebenfalls zum Zuge. Auch Ignatius

von Loyola steht nicht abseits. Nun erst geht der Verfasser daran, die ausführliche Vergleichung der außerchristlichen, namentlich der indischen Mystik zur endgültigen Klärung der psychologischen Hauptprobleme einzusetzen. Ekstase — Gnade — Aszese sind auch psychologische Probleme! Zu ihrer Erkenntnis und Lösung wird schließlich noch die islamische Mystik herangezogen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, in dem freilich nicht alle Erscheinungen aufgezählt sind, und gute Register erleichtern die Umschau über die gesamte Arbeit der religionspsychologischen Forschung und die Einschau in dieses gewaltige Werk. Das Ganze bedeutet einen merkbaren Fortschritt, für den wir dankbar sind.

Würzburg.

Georg Wunderle.

## V. Geschichte der Philosophie.

**Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke.** Von Martin Grabmann. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Jahrg. 1935, Heft 10.) München 1935. Verlag der Bayer. Akademie der Wissensch. 59 S. 8°. M 3,50.

Wie bei seinen übrigen Veröffentlichungen so gibt auch hier der Verfasser — und das ist nicht genug zu rühmen, obwohl es heute aus wohl begreiflichen Gründen mehr und mehr außer Gebrauch kommt — einen Überblick über die bisherige literarische Behandlung seines Themas, im gegenwärtigen Falle des Wilhelm von Conches. Er bietet sodann eine Zusammenfassung der heutigen, zum Teil erst durch seine Forschungen ermöglichten Erkenntnisse über Art und Echtheit der dem Wilhelm zugeschriebenen Werke, wobei er insbesondere das *Moralium dogma philosophorum* ihm abspricht. Jedenfalls fügen sich die so dem Wilhelm zuerkannten Kommentare fugenlos in die humanistischen Bestrebungen der Schule von Chartres ein, ähnlich wie seine naturphilosophischen Summen ihn als einen Hauptvertreter der naturwissenschaftlichen Richtung dieser Schule bekunden.

Besonders wertvoll ist der zweite Teil der Arbeit, der sich mit der Einflußsphäre der naturwissenschaftlichen Schriften Wilhelms beschäftigt. Aufmerksam gemacht wird hier vor allem auf den Regensburger Domherrn Hugo von Lerchenfeld, Vinzenz von Beauvais, Thomas von Cantimpré, Konrad von Megenberg, Thomasin von Zerclaere und einen anonymen Kommentar zur *Sphaera mundi* des Johannes von Sarabosco im Cod. Q 188 der Stadtbibliothek von Erfurt. Dann aber wird besonders eingehend das zu Wilhelm bestehende Abhängigkeitsverhältnis in dem Kommentar zum *Anticlaudianus* und in der *Summa* oder *Cornicula* des Radulf de Longo Campo, im *Liber philosophiae Boetii* des Bartholomaeus von Parma und in der *Cosmographia* des Clm 331 dargetan.

Bamberg.

Artur Landgraf.

**Bonaventura und das existentielle Sein des Menschen.** Von Dr. Firminus Hohmann. Würzburg 1935, C. J. Becker. 8°. XI u. 239 S. Brosch. *№* 6, —.

Nachdem die Phänomenologie eine Zeitlang im Blickpunkte philosophischer Betrachtungen gestanden und nun in das Blickfeld weiter gewandert ist, tritt die Existentialphilosophie an ihre Stelle. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers u. a. wußten die besondere Aufmerksamkeit auf sie zu lenken. Und so wird sie sich noch eine geraume Zeit der Aufmerksamkeit vieler denkender Kreise erfreuen.

Die geschichtliche Problembetrachtung legt es nun nahe, nach Anhaltspunkten und Beziehungslinien bei früheren Denkern zu suchen. Hohmann wählte den großen Denker seines Ordens, Bonaventura, für seine Arbeit.

Nach einem kurzen Überblick über die Existenzbedeutung behandelt H. bei Bonaventura die Frage nach dem Sein, dem Erkennen und Streben. Im zweiten Teile werden die Aporien der existentiellen Situation des Menschen erörtert. Der dritte Teil beleuchtet die Existenz von der erarbeiteten Grundlage aus und charakterisiert das bonaventurianische Denken. — Sach- und Namenverzeichnis ist nicht beigefügt.

Mit großer Emsigkeit hat Hohmann die zerstreut liegenden Gedanken bei Bonaventura gesammelt und quellenmäßig gewertet. Die Interpretation zeugt von einer glücklichen Treffsicherheit und vielfach staunenswerten Beherrschung der spröden Materie. Freilich verlangt die Lektüre in der sprachlichen Übertragung eine entsprechende Vertrautheit mit neuzeitlichen Richtungen in der Philosophie, zumal H. oft nur andeutungsweise verfährt.

St. Augustin bei Bonn.

Dr. Kiessler.

**Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood** († nach 1267). Literarhistorische Einleitung und Textausgabe.

Von M. Grabmann. [Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Abteilg. Jahrg. 1937, Heft 10.] München 1937. Verlag d. Bayer. Akad. d. W. 106 S. 8°. *№* 6,50.

Ohne Zweifel hat die Kenntnis des logischen Schrifttums des Mittelalters nicht bloß eine historische Bedeutung, sondern dürfte geeignet sein, auch unsere heutigen logischen Kenntnisse zu erweitern. Da eine Ausgabe der logischen Schriften eines Petrus Hispanus oder auch eines Lambert von Auxerre ihm aus Gründen, die er auseinandersetzt, verfrüht erschien, entschloß sich Grabmann, hier die *Introductiones in logicam* des Wilhelm von Shyreswood zu bieten. Wertvoll ist vor allem die Einleitung, die mit altem Schlendrian aufräumt und uns gesicherte Daten über das Leben Wilhelms gibt, der wohl zu unterscheiden ist von Wilhelm de Montibus und Wilhelm von Durham. Mit Sicherheit glaubt Verfasser dem Wilhelm von Shyreswood die *Introductiones in logicam* oder *Summulae logicales* des Cod. Paris. Nat. lat. 16617, die *Synkategoremata* der gleichen Handschrift und des Cod. Digby. 55 der Bodleiana in Oxford zuschreiben zu dürfen, mit Wahrscheinlichkeit den *Tractat de insolubilibus* und eine

logische als *Obligationes* bezeichnete Abhandlung des Cod. Paris. Nat. lat. 16617. Wichtig ist auch die Mitteilung, daß die *Summulae logicales* des Wilhelm, wenn auch nicht absolut das älteste, so doch das älteste Logik-lehrbuch des 13. Jahrhunderts gewesen sein dürfte.

Den Hauptteil des Werkes bildet dann unter Verzicht auf jegliche textkritische Bemerkung die Edition der *Introductiones*.

Bamberg.

Artur Landgraf.

**Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus**, des späteren Papstes Johannes XXI. († 1277). Von Martin Grabmann. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abteilung, Jahrg. 1936, Heft 9.) München 1936. 8°. 137 S.

Mit Recht kann der Verfasser behaupten: „Noch im Jahre 1928 sind in der überaus vollständigen Darstellung der Geschichte der scholastischen Philosophie von B. Geyer die *Summulae logicales* als die einzige philosophische Schrift des Petrus Hispanus verzeichnet. Als Ergebnis seitheriger Handschriftenforschung konnte ich in vorliegender Abhandlung noch sechs bzw., wenn man den Kommentar zu den Pseudo-Areopagitica auch noch hinzurechnet, sieben philosophische Schriften hinzufügen“.

Wie man es an ihm gewohnt ist, gibt der Verfasser zu Beginn seiner Ausführungen einen erschöpfenden Überblick über den Stand der Kenntnisse, von dem aus er den Weg zur weiteren Aufhellung des Terrains antritt, auf dem er Schritt für Schritt mit größter Vorsicht sichert, und dort, wo noch nicht die letzte Klarheit herrscht, vorsichtig mit seinem Urteil zurückhält. Vor allem werden in der gegenwärtigen Untersuchung die *Summulae logicales* eindeutig als Werk des Petrus Juliani Hispanus dargetan, wobei die Autorschaft des spanischen Dominikaners Petrus Alphonsi wohl endgültig widerlegt und auch der Vorwurf des Plagiaten abgetan wird. Auch ein Bild vom Weiterwirken der *Summulae logicales* wird umrissen und vor allem die Liste der von C. Prantl aufgeführten Kommentare dazu durch eine Reihe ungedruckter aus dem 13.—15. Jahrhundert erweitert. Noch in einem eigenen Nachtrag kann V. erstmals auf denjenigen des Dominikaners Philippus von Ferrara hinweisen.

Auf Grund umfangreicher Handschriftenforschungen werden sodann dem Petrus Hispanus als echte Schriften zugewiesen: ein Tractatus maiorum fallaciarum, der liber de anima, ein Kommentar zu De animalibus, ein Kommentar zu De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae, ein Kommentar zu De anima und endlich auch mit Wahrscheinlichkeit ein solcher zu den Schriften des Pseudo-Areopagiten. Dazu wird auch noch die Echtheit und Selbständigkeit der von Prantl als nichtauthentisch verworfenen Synkategoremata dargetan. Von Nebenergebnissen sei auf die wertvollen, C. Michalski korrigierenden Ausführungen über die Erkenntnislehre des Petrus, oder auch auf den Erweis der Abhängigkeit Lamberts von Auxerre von Petrus hingewiesen.

Bamberg.

Artur Landgraf.

**Juan Huarte de San Juan und sein „Examen de Ingenios“.** Von Mauricio de Iriarta. Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, hrsg. von H. Finke, M. Honecker, G. Schreiber.) gr. 8<sup>o</sup>. 208 S. Münster i. W. 1938, Aschendorff.

Mit förmlichem Bienenfleiß, mit umfassendster Erudition gibt hier ein Forscher auf Grund langer Quellenstudien ein höchst anregendes Bild von einem Gelehrten, der bei uns kaum noch genannt wurde, dessen *Examen de Ingenios* aber seit seinem ersten Erscheinen 1575 oft neu aufgelegt, in die meisten europäischen Sprachen, auch ins Lateinische übersetzt und sehr viel gelesen und zitiert wurde.

Im ersten Kapitel wird das Leben des Juan Huarte geschildert. Das zweite Kapitel beschreibt in vorbildlich exakter Weise die Geschichte des Buches: Spanische Ausgaben, Übersetzungen. Im dritten Kapitel „Vorläufer des Examen“ fällt viel, teilweise neues Licht auf die Erneuerung der wissenschaftlichen Methodik im Spanien des 16. Jahrhunderts, S. 92/93 werden kurz und klar die Leitsätze der damaligen fortschrittlichen Reform dargelegt: Betonung der Erfahrung, Vermeidung von metaphysischen Streitfragen u. s. w. Im letzten Paragraph dieses Kapitels „Psychologische und charakterologische Themen in den dem ‚Examen de Ingenios‘ vorausgehenden Veröffentlichungen“ ist ein wertvolles Quellenmaterial verarbeitet.

Das folgende vierte Kapitel, das Kernstück der Arbeit, behandelt nacheinander: Plan und stoffliche Anordnung, Berufliche Auswahl und Beratung, Allgemeine Typologie der Begabungen, Besondere Typologie einiger Berufe, Eugenik, die philosophischen und pädagogischen Hauptgedanken. Das Fortleben des Buches rundet die Arbeit ab. Auf elf Seiten gibt der Verfasser in einer kräftigen Zusammenschau eine gut abgewogene, kritische Beurteilung der Leistung des Huarte.

Bonn.

Bernhard Jansen S. J.

**Athanasius Kircher (1602 – 1680) und das Schöpfungs- und Entwicklungsproblem.** Inauguraldissertation von Dr. Joseph Gutmann. Fulda 1938, Parzeller & Co. 8<sup>o</sup>. 86 S.

Die Schöpfungs- und Entwicklungslehre des Jesuiten Athanasius Kircher, der sich bei seinen Zeitgenossen als Universalgelehrter eines außerordentlichen Ansehens erfreute, ist eine Fortbildung der Lehre Augustins von den rationes seminales. Nach Kircher ist der massa chaotica die panspermia rerum eingeschaffen, aus der alle Dinge durch Entwicklung hervorgehen. Von hier aus nimmt Kircher als Naturforscher Stellung zum Problem des Ursprungs des Lebens. Der aristotelischen Lehre von der Entstehung organischen Lebens aus faulenden Stoffen stellt er die Auffassung entgegen, daß alles Leben aus Keimen entstehe. In überraschender Vorwegnahme moderner Erkenntnisse spricht er die Überzeugung aus, daß auch die Infektionskrankheiten durch kleinste Lebewesen verursacht werden. Unter dem Einfluß des Aristoteles wagt er es allerdings doch nicht, die Möglichkeit der generatio aequivoca völlig ab-

zulehnen. Innerhalb gewisser Grenzen nimmt Kircher eine Entwicklung der Arten an, und zwar auf Grund eines inneren Entwicklungsprinzips wie auch äußerer Einflüsse. Maßgebend ist für ihn dabei der Gesichtspunkt, daß Gott nicht unmittelbar eingreift, wo natürliche Ursachen ausreichend sind. J. Gutmann bringt Kirchers Anschauungen in sorgfältiger Analyse zur Darstellung, indem er fortlaufend ihre Berührungspunkte mit der modernen Biologie berücksichtigt. Er hebt hervor, daß Kircher vielfach Mangel an kritischem Sinn, an Klarheit und Konsequenz erkennen läßt. Er schließt aber seine interessante Studie mit der Feststellung: „Trotz dieser Mängel und Menschlichkeiten können wir nicht umhin festzustellen, daß er sowohl in seiner Schöpfungslehre als auch in den einzelnen Teilen seiner Entwicklungslehre Sichten aufschließt, die für die damalige Zeit einzig dastehen und nach Jahrhunderten, wenn auch auf ganz anderen Wegen und unter völlig veränderten Voraussetzungen und Bedingungen, eine von der seinen nicht allzuverschiedene Lösung erfahren haben“.

Pelplin, Westpreußen.

F. Sawicki.

**Johannes Kepler: Gesammelte Werke.** Ch. Becksche Verlagsbuchhandlung, München. Jeder Band geb. M 15,—. (Band I: *Mysterium Cosmographicum De Stella Nova*. Herausgg. von Max Caspar. XV, 493 Seiten. Mit 2 Tafeln und einem Bildnis Keplers. München 1938. Band II: *Astronomiae Pars Optica*. Herausg. von Franz Hammer. 467 Seiten mit 2 Tabellen: München 1939.

Im *Mysterium Cosmographicum*, seinem Erstlingswerk, stellt Kepler in tiefer Verbundenheit mit der pythagoreisch-platonischen Philosophie die Frage nach den Ursachen für die Zahl, die Größe und die Bewegung der Himmelskörper. Am 19. Juli 1595 führte ihn ein genial-glücklicher Einfall auf die fünf regulären Körper, deren Proportionen die Planetenbahnen beherrschen. Die Frucht der sich an diesen Gedanken anschließenden Studien ist das im Jahre 1596 erschienene *Mysterium Cosmographicum*, in dem die Grundgedanken zu den späteren Werken K.s angelegt sind. Der teleologische und der kausal-physikalische Gesichtspunkt der Weltbetrachtung gehen darin eine wundervolle Harmonie ein: Kepler glaubt einerseits, daß die Ursachen für die meisten Erscheinungen im Weltall, welchen er nachspürt, „sich aus der Liebe Gottes zu den Menschen herleiten lassen“ und daß alles des Menschen wegen da sei, andererseits aber überwindet er die aristotelische qualitative Naturbetrachtung durch mathematisch-quantitative Überlegungen. Kepler sucht im 20. Kapitel, dem wichtigsten des ganzen Werkes, das Abhängigkeitsgesetz zwischen den Abständen der Planeten von der Sonne und den Umlaufzeiten; dabei nähert er sich schon dem 25 Jahre später von ihm gefundenen wahren Gesetz.

Wir sind in der glücklichen Lage, vom *Mysterium Cosmographicum* eine mustergültige Verdeutschung M. Caspars zu besitzen, die auch die

Anmerkungen Keplers zur zweiten Auflage des *Mysteriums* vollständig enthält<sup>1)</sup>.

Das Buch *De Stella Nova*, dem der in diesem Bande ebenfalls abgedruckte kleine populäre „Bericht über den Neuen Stern“ voranging, wurde veranlaßt durch das Auftreten einer auffallend hellen Nova im Herbst 1604. In den Erörterungen der die Gemüter leidenschaftlich erregenden Fragen polemisiert K. energisch vor allem gegen den astrologischen Aberglauben und gegen physikalische Auffassungen, die die Erscheinung im Sinne Epikurs dem Zufall zuschreiben. Er wägt die Gründe für und wider diese Anschauungen sorgfältig ab und kommt zu seiner eigenen Lösung, die die wunderbare Himmelserscheinung als eine Offenbarung des allmächtigen Gottes erklärt. Der Nachbericht und die Anmerkungen tragen jene Vorzüge, die wir anlässlich der Veröffentlichung der *Astronomia Nova* an dieser Stelle rühmten.

Seine *Optik*, die am Anfang der neueren optischen Literatur steht, bezeichnet Kepler selbst als „ein Werk in ausdauerndster Forschungsarbeit geschmiedet wie nur eines“. Aus dem reichen Inhalt des Werkes seien hervorgehoben: K.s Untersuchungen über das Wesen des Lichts, das nicht als isolierte physikalische Erscheinung, sondern als organischer Bestandteil des Schöpfungsganzen verstanden wird, über die Natur der Farben, über das Maß der Refraktion, die Theorie des Sehvorgangs und über das Grundgesetz der Photometrie. K. erreicht zwar sein Ziel, das Brechungsgesetz zu finden, nicht, auch gelingt es ihm nicht, sich von den physikalischen Anschauungen seiner Zeit zu lösen, „aber im ganzen hat seine Arbeit doch wie ein reinigendes Gewitter gewirkt“ (F. Hammer im „Nachbericht“). Philosophiegeschichtlich interessant ist die Tatsache, daß Kepler an das Hauptwerk optischen Wissens im Mittelalter, an die „Perspektive“ des Witelo aus dem Jahre 1270 anknüpft.

Mit dem umfangreichen Nachbericht und den erschöpfenden Anmerkungen hat sich der Herausgeber dieses Bandes ein großes Verdienst für die Verständlichmachung des schwierigen Textes erworben. Diese hervorragende wissenschaftliche Leistung F. Hammers ist unentbehrlich für ein tieferes Eindringen in K.s optische Erkenntnisse und zeugt in ihrer vorbildlichen Klarheit für die erfolgreiche Zusammenarbeit des Herausgebers mit dem Leiter der Gesamtausgabe.

München.

Wilhelm Krampf.

**Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke.** Nach der ersten von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet u. herausgegeben von A. Hübscher. g. 8. 574 u. 767 S., je M 7,70.

Der 5. und der 6. Band der neuen, von A. Hübscher in so meisterhafter Weise besorgten Schopenhauerausgabe umfassen die sog. *Parerga* und *Paralipomena*. Hier beschäftigt sich der Frankfurter Philosoph mit

<sup>1)</sup> Joh. Kepler: *Das Weltgeheimnis*. Übersetzt und eingeleitet von Max Caspar. Neue Ausgabe München u. Berlin 1936.



einer großen Anzahl von Themen, die im Rahmen seiner systematischen Werke keinen Platz gefunden hatten, denen er aber eine solche Bedeutung beimaß, daß er ihnen sechs Jahre einer ununterbrochenen täglichen Arbeit widmete. Die *Parerga* und *Paralipomena* waren das erste Werk Schopenhauers, dem ein buchhändlerischer Erfolg beschieden war. Trotzdem sollte es die zweite Auflage nicht erleben.

Die neue Auflage nimmt die textkritische Arbeit an dem Werke da auf, wo sie mit den Ausgaben von Frauenstädt und Grisebach stehen geblieben war. Wie der Herausgeber berichtet, konnten durch eine kritische Überprüfung des Textbestandes zahlreiche Versehen der früheren Ausgaben berichtigt werden. Die posthumen Zusätze werden nunmehr in einer Vollständigkeit geboten, wie sie bisher nicht erreicht werden konnte. Schließlich werden in einem Verzeichnis die handschriftlichen Zusätze Schopenhauers und in einem textkritischen Anhang eine ins Einzelne gehende Rechtfertigung der neuen Textgestaltung geboten, so daß also über Form und Herkunft jeder einzelnen Stelle ebenso Auskunft gegeben wird, wie über alle Eingriffe des Herausgebers, die sich zur Herstellung eines zusammenhängenden Textes als notwendig erwiesen haben (534).

Der nächste Band wird den Abschluß der in jeder Hinsicht vorbildlichen Schopenhauerausgabe bringen.

Fulda.

E. Hartmann.

**Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang.** Von Wladimir Szykarski. Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers. 1. Heft. Kaunas 1938. gr. 8. 96 S.

Wie der geistvolle Forscher den vielvergessenen Denker Teichmüller sichtet, spricht er klar und tief zu Beginn der Veröffentlichungen aus: „Die Philosophie des tätigen Geistes und ihre drei Lebensquellen — die christliche, die griechische und die deutsche“ (S. 5). Die Ausführung hebt an: Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Nichts weiter? Ganz und gar nichts, mit diesen Worten bezeichnet Augustinus die beiden Brennpunkte, um welche, wie in einer Ellipse, sich die gesamte christliche Weltanschauung dreht: den ungeschaffenen Gott und die geschaffene Seele . . . so subsumiert die metaphysische Spekulation die grundlegenden Begriffe des christlichen Bewußtseins unter einem Begriff: die Idee der Person oder des tätigen Ichs. Der grundlegende Begriff der neuzeitlichen Weltanschauung bedeutet einen tiefen, prinzipiellen Bruch mit den Grundlagen der antiken Wirklichkeitserfassung. Sie kannte nur das Wesen der Dinge, den reinen Begriff und glaubte in ihm alle Wirklichkeit aufzufangen. Der christlichen Weltanschauung verdankt die Philosophie die Erschließung der vollen seelischen Wirklichkeit, nicht zuletzt der individuellen Seele mit all ihren Tätigkeiten. Die folgerichtige Auswertung führt notwendig zur spiritualistischen oder persönlichen Weltanschauung. Diese Inhalte müssen aber, da der ganze Bereich des philosophischen Denkens vom antiken Genius beherrscht wird, zu den begrifflichen Formen derselben greifen, sich von ihnen prägen

lassen. Die dritte Quelle dieser spiritualistischen Weltanschauung ist die deutsche Grundströmung der neueren philosophischen Spekulation. Sie wird vom deutschen Volksgeist gespeist, sie wird von Denkern wie Eckehart, Nikolaus von Cues, Leibniz weitergeführt. Das stetige Ineinander dieser drei Elemente und ihre Befruchtung in der geistigen Entwicklung Teichmüllers zu verfolgen, wird eine der Hauptaufgaben dieser Vorstudien sein.

Diese Haltung verspricht schöne Ergebnisse für das Bemühen, den bedeutsamen, lange verschollenen Denker, der einsam, selbstbewußt seine eigenen Wege in der Zeit des Positivismus, Naturalismus, Historismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging, uns heute bekannt zu machen. Die Einzelausführung dieses Heftes bestätigt die Berechtigung dieser Hoffnungen. In den beiden Kapiteln Lehr- und Wanderjahre erfahren wir nicht nur viel von der Familie, der Person Teichmüllers, sondern auch von seiner philosophischen, überhaupt von seiner wissenschaftlichen Entwicklung; überdies fallen bedeutsame Streiflichter auf das damalige Milieu, auf hochbedeutsame Träger des weltanschaulichen Gedankens. Alles das auf Grund genauer, quellenmäßiger Forschungen. Hervorzuheben sind da die Beziehungen zu W. Hanne und Trendelenburg, woraus sich die Beschäftigung Teichmüllers mit den Griechen, besonders mit Aristoteles erklärt, ferner die Berührung mit dem jüngeren Fichte, Johannes Müller, Karl Ernst von Baer, eingehend wird das Verhältnis zu Locke, Eucken, Nietzsche behandelt. Wir begrüßen jetzt schon das Erscheinen der folgenden Ergebnisse der sorgfältigen Forschungsarbeiten.

Bonn.

Bernhard Jansen S. J.

**La pedagogia di Antonio Rosmini-Serbati e le sue basi filosofiche.** Da Mario Casotti. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie prima: Scienze filosofiche, vol. XXIV, pp. VI e 190. Milano, Società editrice „Vita e Pensiero“ 1937.

Casotti hat eine sehr hohe Meinung von der Bedeutung Rosminis überhaupt und im besonderen von seiner pädagogischen Theorie, der er seine Aufmerksamkeit besonders zuwendet.

Um seine Auffassung und Wertung der Pädagogik von Rosmini und zwar nach ihrer philosophischen Grundlage und ihrem spekulativen Charakter (V) — mit Ausschluß der didaktischen und psychologischen Ausführungen, die noch zu bearbeiten wären (V, 183) — darzulegen, schickt Casotti dem rein pädagogischen Teil seiner Untersuchung drei Kapitel voraus, in denen er zuerst den pädagogischen und asketischen Spuren im Leben Rosminis nachgeht (I—27), dann die philosophischen Grundlagen behandelt (28—88), genauer gesagt, die Erkenntnistheorie von Rosmini in ihrem Kern (il significato e il valore dell'essere rosminiano (89) dargelegt und kritisch prüft, um schließlich die philosophische Sittenlehre vorzuführen (89—115), die ihn unverhältnismäßig weniger zur Kritik veranlaßt (vgl. 89).

Die Kenntnis von Rosmini und die Verehrung für ihn hat sich Casotti seit seinem Buch über die Pädagogik von R. Lambruschini (1930) offen-

sichtlich in steigendem Maße erarbeitet. Vielleicht hat ihm Rosminis Schrift *Saggio sull' unità dell' educazione* den Zugang zu Rosmini eröffnet. Im großen gesehen, erscheint ihm Rosmini als einer, der vom Boden der modernen Problemstellung (40, 94, 83) und der modernen Kultur aus (89), als deren Repräsentant Kant — nach dem damaligen Stand und nach dem von Casotti gewählten Gesichtspunkt — gilt, für die Ideen und Werte des Christentums eintritt (183, 114, 168) und die scholastische Philosophie zur Geltung bringt (29, 189, 83). Casotti schreibt (94): „Auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie wie auf dem der philosophischen Ethik wird Rosminis Bestreben deutlich sichtbar, der modernen Philosophie gegenüber die kritische Haltung einzunehmen und sie zu überwinden durch den Nachweis, daß ihre Probleme eine Lösung im Sinne des scholastischen Erbgutes nicht nur ermöglichen, sondern fordern, wenn dieses verstanden und erlebt wird im Einklang mit den Lebensbedürfnissen der Zeit.“

Ehe eine kritische Bemerkung versucht wird, sei nur kurz noch weiter referiert. Mit dieser hohen Wertung weiß Casotti aber doch (wie schon angedeutet) Scheidung und Kritik zu verbinden. Einmal vertritt er die Auffassung: Je mehr wir uns von der Erkenntnislehre und von der Metaphysik entfernen und der Ethik und der Pädagogik nähern, desto mehr verschwinden die Punkte, wo wir nicht zustimmen können, und desto mehr haben wir einen Rosmini vor uns, der in vollem Einklang steht mit den großen Lehrern der scholastischen Philosophie (189). Die Kritik gilt (im einzelnen) vor allem der Erkenntnislehre: der einen eingeborenen Idee und der damit im Zusammenhang stehenden Vermengung der Kategorien und der Transzendentalien, der Charakteristik des Denkens als Urteilen, der Entwertung der Sinneserfahrung als Erkenntnis und, über das Erkenntnistheoretische hinausgreifend, Rosminis Lehre vom *essere iniziale* auf metaphysischem und theologischem Gebiet (89, 84), sowie einer gewissen Neigung Rosminis, seine Seinsidee zu hypostasieren oder auch zu einem Zauber Schlüssel zu machen (89).

Dem steht aber doch auch wieder gegenüber Casottis volle Zustimmung zum Grundcharakter der Philosophie Rosminis als Seinsphilosophie, die in sich schließt eine Erkenntnislehre des Seins und eine Moral des Seins, die bei Rosmini besonders eng miteinander verbunden sind, eine Pädagogik des Seins, die wiederum bei Rosmini zur Moral eine enge Beziehung hat (ähnlich wie seine Rechtsphilosophie, etwa im Gegensatz zu Kant, Fichte) und endlich eine Metaphysik des Seins.

Dieser Seinscharakter ist in der Lehre Rosminis vom transzendentalen Charakter des Seins verwurzelt, in der Casotti eine grundsätzliche Übereinstimmung mit der Scholastik besonders freudig begrüßt (43, 44). Auf diesem Sein ruht in erster Linie (es tritt das *sentimento* noch dazu, besonders in der Form des *sentimento fondamentale*) das System Rosminis, dessen Strukturwerte: *semplicità, linearità, chiarezza*, Casotti voll anerkennt (90) — man vergleiche A. Dyroff, *Rosmini*. Mainz und München, o. J., S. 32, 29) — dessen Entwicklungsgeschichte wenigstens gestreift wird (90). Ob die Ent-

wicklungslinie von *Nuovo Saggio* aus wirklich noch so unbestimmt war? 84), dessen Torsoscharakter Casotti das ergreifende Wort widmet: „Uno sforzo speculativo gigantesco ma incompiuto, di cui non possiamo sempre prevedere con sicurezza quale sarebbe stato il risultato ultimo, se poch altri anni di vita fossero stati concessi all'autore“ (84).

Dazu sei nun bemerkt: Die große und hohe, zusammenschauende Charakteristik von Rosmini hat bei Casotti als Unterlage seine Behandlung der Erkenntnislehre, der Ethik und der Pädagogik. Die Metaphysik wird doch nur gestreift (83 ff., 86, 29, 189), auch die Psychologie. Muß man nicht rein methodisch sagen: Der Schluß kann nicht weiter tragen als die Prämissen? Gerade auf dem psychologischen und erst recht auf dem metaphysischen Gehiet liegen aber die größten Schwierigkeiten, wenn wir die Kritiker Rosminis, die auch Casotti nicht einfach ignoriert, hören wollen. Mit der Verengung der Basis hängt es auch zusammen, daß für Casotti die Auseinandersetzung Rosminis mit Kant, für die manches in dem Buch zu finden ist, so sehr in den Vordergrund tritt und die Auseinandersetzung mit Hegel, der wohl erwähnt wird (S. 46, 54, 101, 30 [1], 38 [1], 39), kaum in Betracht gezogen wird. Und zu der alten Frage, die durch Casottis Untersuchung neue Nahrung bekommt, zu der Frage nach der Übereinstimmung Rosminis mit Thomas von Aquin und der Scholastik, die für Casotti soviel bedeutet, die er aber doch wohl überbetont in jedem Sinn (cfr. *Giornale critico della filosofia italiana* XVIII [1937] 4, 296—299), hat sich seit dem Erscheinen von Casottis Buch G. Ceriani, Professor der Theologie am Seminar für Mailand, geäußert in seinen ebenfalls in den *Pubblicazioni dell' Università Cattolica* (als Band XXVIII) veröffentlichten Untersuchungen *L'ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica* (Milano 1938). Von beiden Schriften waren Bruchstücke schon in der *Rivista di filosofia neoscolastica italiana* (1935) zu lesen. Ceriani stellt eine tiefgehende Verschiedenheit fest<sup>1)</sup> zwischen Rosmini und Thomas von Aquin, den er zudem ganz in Übereinstimmung mit Augustinus sieht. Meines Erachtens darf man doch in der Frage Rosmini-Thomas mehr zu Casotti als zu Ceriani stehen, soweit die Erkenntnislehre in Frage kommt, da ja auch Casotti die Abweichungen, wie gezeigt wurde, nicht verschleiert.

Durch die drei bisher besprochenen Kapitel hat sich Casotti die Unterlage geschaffen für die Darstellung der Pädagogik Rosminis.

Ihr widmet er die zwei letzten Kapitel. In diesen spricht er zuerst von dem Inhalt und dem Zweck der Erziehung (116—164), dann von der Form der Erziehung und dem Problem der Methode (165—188). Mit Recht wird dabei hervorgehoben, daß für Rosmini die Betonung des Inhalts und des Ziels der Erziehung charakteristisch ist, so sehr er auch dem Methodenproblem im Verlauf der Zeit seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Ob es gut ist, von dem spekulativen Charakter der Pädagogik Rosminis zu

<sup>1)</sup> So auch M. Vitale, in seiner tesi di laurea — die mich der Verfasser einsehen ließ — *La Teosofia di A. Rosmini* (Università cattolica . . . Milano 1937).

sprechen (V)? Wenn diese Beziehung zum terminus technicus würde, könnten daraus Mißverständnisse entstehen. Besser dürfte es sein, ihren philosophischen Charakter zu betonen. Er spricht sich besonders aus in der Betonung der Einheit, die auch für Rosminis philosophisches System als Ganzes neben der Ganzheit: unità e totalità, von grundlegender Bedeutung ist. Ja — es ist merkwürdig — Rosmini hat diese Begriffe, die so stark an die Spekulation des deutschen Idealismus erinnern, wenigstens in ihrer frühesten Fassung auf ethisch-pädagogisch-theologischem Gebiet gewonnen (vgl. besonders das Vorwort zu dem 2. Band seiner *Opuscoli filosofici in Edizione Nazionale delle opere . . . di Antonio Rosmini*, Band II, S. 195 ff.).

Für das Methodenproblem ist der mit Rosminis Erkenntnislehre eng zusammenhängende Begriff der *graduazione* bedeutsam, demzufolge in letzter Analyse das Denken (*idea dell' essere indeterminato*) die Führung hat, dem die Anschauung zu dienen hat. Von philosophischem Interesse ist es noch, daß Rosmini, wenn man so will, trotzdem der Kinderpsychologie in genetischem Betracht eine wirklich beachtenswerte Aufmerksamkeit schenkte. Als Symbol der rosminianischen Pädagogik könnte man das (auch nach den Untersuchungen von Gambaro und Casotti) noch nicht ganz klargelegte Einflußverhältnis zwischen R. Lambruschi, dem Didaktiker und Methodiker, und Rosmini, dem Philosophen, betrachten.

Für die sicher notwendig werdende Neuauflage des Buches von Casotti wäre zu wünschen, daß die Pädagogik Rosminis unter dem Gesichtspunkt der Kulturpädagogik, für die zudem gerade in der italienischen Forschung ein besonderes Interesse zu bestehen scheint, eingehender berücksichtigt würde. Gewiß hat Casotti diesen Gesichtspunkt oft berührt. Aber wie verhält sich der Begriff des „*distacco dal mondo*“, der in Rosminis Askese (*Epistolario completo*), zu der gerade Casotti Rosminis Pädagogik in besonders enge Beziehung bringt, eine solch bedeutsame Rolle spielt, zu dem Problem der Kulturpädagogik?

Casottis Buch wird in der Rosminiliteratur einen bedeutsamen Platz einnehmen: es verbindet grundsätzlich Kritik mit Anerkennung. Und die Anerkennung geht ins Große. Dadurch wird sie möglich. Freilich ist sie nicht in alleweg gesichert, auch nicht, wie mir scheinen will, ganz ausgeglichen (44, 189 gegen 24, 86). Aber das Bedeutsame bleibt: Kritik und Anerkennung. Man halte daneben eine der letzten deutschen Äußerungen zum Rosmini-Problem: „Der stolze Bau des rosminianischen Lehrsystems blickt wie eine öde Ruine zu uns herüber. Man spricht von bleibenden Elementen seiner Lehre. Welche diese Elemente seien, darüber werden wir nicht belehrt. Ob es sich wohl je der Mühe lohnen wird, aus dem wirren Trümmerhaufen zerbröckelnde Bausteine herauszusuchen“ (Stimmen aus Maria Laach LXXII (1907) 4, 436). Das war ein Fehlurteil nach heutigem Erkennen, das Fehlurteil einer Periode, die überschritten werden muß. Noch mehr muß die fast typische Erscheinung überwunden werden, daß selbst in Deutschland von Rosmini so und so oft nur seine Irrtümer verzeichnet werden. G. von Hertling meinte, Rosmini sollte untersucht werden, kritisiert

ist er genug. Dem steht nicht im Weg das verpflichtende decretum pontificale ad doctrinam pertinens Post obitum, dessen Publikation sich zum 50. Male jährte (7. III. 1888).

München.

G. Schwaiger.

**La ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica.** Da Gr. Ceriani. Milano 1938. S. VII u. 388.

Audiatur et altera pars! Das Philosophische Jahrbuch brachte (L [1937] I 109—119) einen Bericht über die neue Rosmini-Ausgabe, von der nach allzulanger Unterbrechung nunmehr (1938) ein neuer Band, der sechste, in einem neuen Verlag erschienen ist. Seitdem sind noch weitere Bände erschienen: die *Teosofia* (der letzte Band im Verlag Bocca-Mailand). Der neue Band, besorgt von E. Castelli, bringt jene Schrift, in der R., nach einem Brief (*Epistolario completo di A. R.*, vol. IX, l. 5571) seine Ethik in simplicità perfetta und unità sintetica dargestellt hat unter dem Titel *Compendio di etica*. In dieser ihrer Form eignet der Schrift ein gewisser Vorzug vor den andern Werken R.s zur Moral.

Von den Neuerscheinungen über R. wurde das Buch von M. Casotti, *La pedagogia di Antonio Rosmini e le sue basi filosofiche* zur Besprechung ausgewählt, das eine entschiedene Anerkennung für R.s Pädagogik bedeutet.

Nun soll auch das, wie der Verfasser selber sagt (S. V), polemische Buch von G. Ceriani, *L'ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica* angezeigt werden. Eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Buch, wie sein Inhalt sie wohl verlangt, kann hier nicht in Frage kommen. Die einschlägigen italienischen Zeitschriften, vielleicht auch solche des französischen Sprachgebietes, werden sich wohl in solcher Weise damit befassen.

In Kürze: Der Grundthese des Verfassers, daß die Erkenntnislehre von R. (ideologia) nicht mit der thomistischen in Einklang steht, wie R. selbst es wollte und meinte, ist m. E. zuzustimmen (vgl. Lexikon für Theologie u. Kirche, Bd. VIII sub Rosmini). Nur ließ Ceriani, wohl aus methodischen Gründen, es doch zu sehr in den Hintergrund treten, wieviel thomistisch-scholastisch-antikes Erbgut in R.s Erkenntnislehre (sowie in seiner gesamten Philosophie) erhalten oder aufgehoben ist. Die Charakteristik, die z. B. H. Meyer von Thomas von Aquin gibt (*Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. 1938, S. 27): „Thomas will eine Verbindung von Vernunft, gesamtantiker Vernunft und christlicher Religion. Dabei leitet und bestimmt das Christliche die Synthese“, gilt in dieser generischen Form auch für R. Man lese von R. nur *Degli studi dell' autore* (in Introduzione alla filosofia). Schließlich ist Ceriani gegenüber und auch an sich zu betonen, daß R. das geschichtliche Verdienst bleibt, zu denen zu gehören, die als erste den Neuthomismus in Italien heraufgeführt haben (vgl. Lexikon für Theologie u. Kirche a. a. O.), auch wenn R. in jener Zeit Thomas in systematischer Hinsicht nicht so gekannt hat, wie er in

unserer Zeit gekannt wird, und wenn man deshalb wohl Masново zugeben muß, daß die Thomas-Auffassung unserer Tage gegen die von R. durchgesetzt werden mußte.

Die rosminianische Tradition von der Übereinstimmung der Ideologie R.s mit der Lehre von Thomas sollte m. E. nicht weitergeführt werden, wenn auch viele Namen, ja beste Namen des Rosminianismus als ihre Träger erscheinen bis herauf zu — wenn ich noch recht weiß — G. Pusineri, der in verdienstlicher Weise die Entwicklungsgeschichte der Frühzeit R.s in Fluß brachte, und G. Bozzetti, dem Kenner des Systems R.s als Ganzen (vgl. Edizione Nazionale . . . , I, p. XXXV).

Die Übereinstimmung R.s mit Augustinus in der Erkenntnislehre? Ceriani bestreitet auch sie. Dabei vertritt er die Meinung: „. . . Agostino . . . è sulla linea di orientamento che conduce al tomismo . . .“ (S. VI; cfr. 195 [1], 206 [2]). Ja er glaubt, bei Augustin die Abstraktionslehre zu finden (S. 218 [1], 218 [1] mit Belegen, 214 [3], 215 [1]) und tritt hierin Kaelin (S. 214 [3]), Romeyer (S. 218 [1]), Gilson (S. 219 [1]) entgegen.

Es ist kein Zweifel, R.s Ideologie ist mehr platonisch-augustinisch als peripatetisch-thomistisch, wenn auch Ceriani schreibt (S. 195 [1]: „Rosmini ha indagato forse poco sopra il pensiero agostiniano, per cui il suo contributo scientifico su Agostino non fu di alcun valore . . .“, was wohl zu überprüfen wäre.

Ceriani betont immer wieder, R. stehe (in seiner Erkenntnislehre) der modernen Philosophie näher als Augustin und Thomas. Er sei hierin modern und nicht thomistisch und zwar auf Grund des aprioristischen Elementes der *idea dell' essere* (S. 76 [1], 77, 297) und der *Synthesis a priori* (S. 285, 294 ff., 369 [2], 383) der *percezione intellettuale* zusammen mit der *intuizione*. Dabei ist aber auch nach Ceriani R. nicht Kant und zwar infolge der Elemente der antiken Metaphysik (S. 297, 294 ff.), die in seinem System sich finden.

Die skizzierte Betrachtungsweise des Verfassers wäre wohl durch die Frage zu ergänzen, welche Bedeutung R., geschichtlich und kulturell gesehen, gerade dadurch zukommt, daß er in seiner Zeit mit solcher Entschiedenheit die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie, zumal mit der deutschen, in Angriff nahm. (In letzterer Hinsicht ist R. wohl Balmes überlegen.) Diese Auseinandersetzung ist ja heute noch eine große Aufgabe für die *philosophia perennis*, was man vielleicht in Deutschland besser sehen kann als in Italien. Ceriani betrachtet R. in seinen Beziehungen zu Thomas, Augustinus, auch zu Kant. Doch nach anderen Beziehungen könnte gefragt werden: Leibniz? Maine de Biran? Trotz solcher Beziehungen, die nicht immer Abhängigkeit bedeuten müssen, darf mit Caviglione betont werden: Rosmini ist Rosmini. Er hat als Philosoph (wie als Persönlichkeit) seine eigene Gestalt, wenn auch wohl mit der Beschränkung, die Windelband vor Jahren schon gezogen hat, indem er schrieb: „. . . selbst Männer wie Hamilton und Comte, wie Rosmini und Lotze haben ihre Bedeutung doch schließlich nur in der geistvollen Energie und der feinfühligsten Umsicht, womit sie typische Gedankenformen der Geschichte zu neuer Lebendigkeit

gestaltet haben . . ." (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1907, 523; 1935, 526. — Wenigstens die Literaturangaben bedürften der Ergänzung). Es soll nicht unbeachtet bleiben, daß auch Ceriani manches, nicht nur Unbedeutendes oder Peripherisches, bei R. anzuerkennen vermag (S. 60 f., 73, 76 [1], 77, 376, 380 [3], 385 f.), wenn auch nicht sein System als solches, das er noch weiter kritisch prüfen will mit dem Maßstab der *philosophia perennis* (im Sinne von Ceriani), mit Einschluß der Theologie R.s.

München.

G. Schwaiger.

**Enciclopedia scientifica monografica italiana del ventesimo secolo.** Da Riccardo Miceli, Filosofia. Serie IV — No. II937 V. Bompiani.

Das Buch von Miceli über die zeitgenössische italienische Philosophie wird lebhaftem Interesse begegnen: in Italien und außerhalb Italiens.

Es muß aber die Eigenart des Buches von Miceli im Auge behalten werden. Es soll nicht gemessen werden an anderen verwandten Arbeiten<sup>1)</sup>.

Miceli bringt viel Biographisches, etwa im Stil von „Aus der Gelehrtenrepublik“. Da und dort (S. 152 ff. mit 176 [1], 207 f., 226, 228, 285) gleitet der Text nahezu ins Persönliche ab. Aber Miceli geht — selbstverständlich — vom Biographischen zum Motivisch-Problematisch-Systematischen, das nach seiner Grundanschauung eng verbunden ist mit dem philosophierenden Individuum (S. 313 f.) und der historischen Umwelt (S. 288 [3], 313, 318).

Denkt man dabei an Croce und auch etwa an De Sanctis, so ist in der besonderen Fassung, die Miceli dem Gedanken gibt (S. 128 f.), der psychologistisch-pragmatische Einschlag wohl nicht zu verkennen, in dem wenigstens grundsätzlich das Berechtigte im Psychologismus und Pragmatismus aufgehoben ist, soweit es sich um die subjektive Komponente in der philosophischen Spekulation und ihrer geschichtlichen Abfolge handelt.

Für die Beurteilung des Buches von Miceli liegt nun aber die Hauptfrage darin, ob es ein richtiges Bild von der zeitgenössischen italienischen Philosophie innerhalb des gewählten Rahmens gibt. Ob die Auswahl der Namen (Philosophen) gut getroffen ist? Ob die einzelnen Philosophen mit sicherer Hand charakterisiert sind? Ob Wertung und Kritik zutreffend sind?

Ohne daß ich mir für alle Fragen eine erschöpfende Kenntnis zutrauen darf, glaube ich doch in Kürze — wie sie Raumrücksichten fordern — sagen zu dürfen: Es treten die Hauptgestalten: B. Croce, G. Gentile, B. Varisco und auch Fr. Orestano entschieden hervor. Es kommen auch zu ihrer Geltung F. Enriques (Philosophie der Wissenschaft) und A. Pastore (Logik). Auch G. Tarozzi, P. Martinetti, R. Mondolfo, A. Carlini. Für sich sei genannt P. Rag-

<sup>1)</sup> D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*. Essai de classification des doctrines (3 1925). — J. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich* (1928) sowie *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (1933). — R. Metz, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Großbritannien* (1935). — Etwa auch G. E. Müller, *Amerikanische Philosophie* (1936).



nisco (1839—1920), dessen Kant-Studien ganz besonders hervorgehoben sind (S. 47). Aber es ist nicht ohne Gefahr, aus einer Auswahl nochmals auszuwählen. Von selbst versteht es sich, daß die meisten Namen (außer Croce, Gentile, Varisco, Orestano) im Rahmen zusammenfassender Kapitel erscheinen. Solche sind: Neue Richtungen des Positivismus (S. 179—192); Die Schule der Neuhegelianer (S. 195—214); Die neuscholastische und die katholische Bewegung (S. 217—239), mit einem Abschnitt Die Rosminianer (S. 217—220). Zuviel zusammengenommen ist doch wohl in dem letzten Kapitel Mystiker, Realisten und andere Strömungen (S. 265—319). Da findet man u. a. die Abschnitte: Der Mystizismus; Vom Spiritualismus zum kritischen Empirismus; Der Theismus; Vom Intellektualismus zur Wertphilosophie.

Was die Charakterisierung der einzelnen Philosophen betrifft, so nimmt des öfteren das Biographische zu viel Raum in Anspruch. Wichtiger ist: die Charakteristik der Systeme oder Lehren sollte nicht selten tiefer angelegt und geschlossener gehalten sein. Ob es nicht angebracht wäre, die gewiß vorhandenen vielen Ansätze der problemgeschichtlichen Betrachtung zu vereinen und zu einem Ganzen auszubauen, besonders durch Hereinnehmen des (S. 323—325) angehängten Abschnittes in den Haupttext? Ob dadurch die Einleitung: Die italienische Philosophie im 19. Jahrhundert (S. 3—26), auch das darauffolgende Kapitel Die italienische Philosophie nach der Einigung (S. 29—59) nicht mehr Bedeutung für das eigentliche Thema gewinnen können? Der Kritik und Wertung wird immer ein subjektiver Rest anhängen, zumal auf philosophischem wie auf künstlerischem und religiösem Gebiet.

Mir fiel u. a. auf die geringe Wertung von Fr. De Sarlo (S. 22). Ebenso die, wie mir scheinen will, übersteigerte von Fr. Orestano. Auffallend scharf ist die Kritik an P. Carabellese, noch mehr an G. E. Bariè und A. Guzzo. Und ist das Urteil über das Weiterwirken von Varisco und über die Zukunft seiner Schule nicht zu ungünstig? (S. 175 f., 151).

Gegenwärtiger Stand und Zukunft der italienischen Philosophie? Auch Miceli spricht von dem Niedergang des absoluten Idealismus; von der Abwanderung von ihm und von der Jahr um Jahr wachsenden Kritik an ihm. Etwas anderes ist die im lebendigen Prozeß des Idealismus von seiten seiner Vertreter getätigte Überprüfung. Ebenso unverhohlen spricht Miceli die Meinung aus, daß er nicht mehr als die Philosophie des Fascismus angesehen werden kann. Als ein anderes Merkmal der philosophischen Lage in Italien, als ein positives, bezeichnet Miceli an verschiedenen Stellen das Hervortreten des religiösen Problems, ein Moment, dem Gentile selbst schon Rechnung zu tragen suchte<sup>2)</sup>.

Dem Gottesproblem wandte besonders Varisco ein gut Teil seiner späteren Denkarbeit zu, ohne freilich die Zustimmung der dogmatischen Theologie gewinnen zu können. Miceli schreibt ihm eine objektiv-theologische Form des Idealismus zu (S. 378, 129 ff., 136 ff.).

<sup>2)</sup> *Discorsi di Religione* (1920). *Educazione e scuola laica* (1921).

Miceli unternimmt es auch, die Frage nach der Philosophie „von morgen“ für Italien zu stellen. An verschiedenen Stellen berührt er verschiedene Seiten der Frage. Der Positivismus, dem er mit Recht in Italien ein eigenes Gepräge zuspricht (S. 38 [3], 128) förderte in besonderer Weise das Studium des soziologischen Problems (S. 315). Der Idealismus schärfte das Bewußtsein für die alten großen Probleme überhaupt und führte über die Tatsachenenge hinaus. Aber sein Kernstück: Identität und absolute Immanenz — welch letztere Gentile über Hegel hinaus steigerte —, schuf ihm unauflösbare Schwierigkeiten oder zwang ihn zu unbefriedigenden Lösungen und setzte seiner Wirkung Schranken. Die Zukunft wird nach dem Verfasser sehr wahrscheinlich jener Lehre gehören, die wir weniger schätzen und die wir vielleicht noch gar nicht beachten (S. 214). Sehr dankenswert ist die reiche Literaturangabe (S. 325—359), sowie das Verzeichnis der philosophischen Institute (S. 359—363) und der bekannteren philosophischen Zeitschriften (S. 363—366: ca. 20).

Es bleibt noch zu bemerken, daß über Rechtsphilosophie, über angewandte Psychologie, über Philosophie der Mathematik andere Bände der Sammlung einzusehen sind (S. 322).

Für eine Neuauflage sind die deutschen Zitate und Namen zu überprüfen: z. B. Vahinger (S. 46, 374) statt Vaihinger. Delius (Hegel, ein Einführung (S. 97 [1]) statt eine Einführung. Ü. a.<sup>3</sup>).

München.

G. Schwaiger.

## VI. Vermischtes.

**Ehre und Erziehung in der Antike.** Von Fritz Stippel.

Heft 7 der „Kulturphilosophischen, philosophiegeschichtlichen und erziehungswissenschaftlichen Studien“, herausgegeben von Georg Burckhardt. Würzburg 1939. 64 S. M 2,50.

Der Verfasser eröffnet seine interessante Studie mit einem Bekenntnis zur Stufenordnung der Werte, die in Gott, dem obersten und höchsten Wert gipfelt. Die Ehre beruht auf den Tugenden des Menschen und bezieht den Gesamtwert eines Menschen auf ein anerkennendes Subjekt, das ein Einzelner oder eine Gemeinschaft sein kann. Auf diesem wertphilosophischen Hintergrund wird die Entwicklung des antiken Ehrbegriffs deutlich. Der Verfasser zeigt uns in seiner Arbeit, die reich an neuen Einsichten in die Geschichte der griechisch-römischen Bildung und Erziehung ist, wie die Formung des homerischen Menschen nachhaltig von der Ehre bestimmt ist, wie sich in der Polisgemeinschaft von Athen und Sparta der Ehrbegriff darstellt, an dem Platon das sittlich-persönliche Moment vom sozialen unterscheidet, wie Aristoteles zum erstenmal in der Geschichte der Ethik eine wissenschaft-

<sup>3</sup> Seit der Niederschrift dieser Besprechung ist ein Teil des Buches von Miceli in französischer Übersetzung (mit Verbesserungen) erschienen unter dem Titel: *Philosophie contemporaine en Italie, I Le spiritualisme et l'idealisme*, übertragen von G. Pasques. Paris 1939.

liche Darstellung einer Ethik der Ehre liefert und wie die römische Ehrerziehung auf die *virtus* und *pietas* abzielt. Von den spätantiken Geistesströmungen greift St. die Stoa heraus, die im wesentlichen jede Erziehung als Erziehung zur Ehrfurcht auffaßt. Die historische Betrachtung klingt in der Forderung aus, daß „die Erziehung zur inneren Ehre das primäre Moment einer sinnvollen Ehrerziehung“ sein muß.

München.

Wilhelm Krampf.

**Die Größe der Natur im Kleinen.** Von B. Weber. Mit 21 Pinselzeichnungen. Einsiedeln-Köln 1938, Benziger & Co. 256 S. *Nb* 4,30.

Dieses Buch bietet nicht Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern will nur eine Popularisierung der Wissenschaft für das Volk sein. Zeitungsartikel waren es, die der Verfasser zum Buche gesammelt. Der erste Teil behandelt die Kleinlebewesen, der zweite Zelle und Fortpflanzung, der dritte die Harmonie im Pflanzenreiche. Das Buch ist geeignet, durch seine anschauliche Darstellungsweise biologisches Wissen in weitere Kreise zu tragen.

Brieg (Schl.)

G. Siegmund.

### Vorläufige Mitteilung.

In einem der Kataloge der Universitätsbibliothek zu Innsbruck findet sich unter den Werken von Antonio Rosmini-Serbati [Sign. 32, 820]: In Parenza / di S. A. Reverendissima Monsignore / Saverio de'Lusching / Principe-Vescovo / dalla diocesi di Trento / a quella di Lemberg di Polonia / Orazione. / Rovereto . . . Marchesani 1834.

Die Rede ist anonym gedruckt.

Auf eine Anfrage, worauf die Einreihung unter die W. W. von A. R. beruhe, erhielt ich (8. XI. 1938) die Mitteilung: „Die Zuschreibung . . . stützt sich auf zeitgenössische Vermerke in unserm alten Bibliothekskatalog“. Dazu noch: „Diesen Vermerken zufolge“ (es ist noch von einer andern Schrift die Rede gewesen, daher die Mehrzahl „Vermerke“) „stellte Hans Margreiter in seinem Tiroler Anonymen- und Pseudonymen-Lexikon, 2. vermehrte Aufl. Innsbruck 1937, beide Werke unter den Namen Rosminis (Vgl. Nr. 1328 u. 2266 auf pp. 65 u. 110)“.

Auf Grund eingehenden Studiums bin ich überzeugt, daß die Zuschreibung zu Recht besteht.

Auffallend ist aber freilich, daß sich diese Rede in keiner Bibliographie und in keiner Biographie von Rosmini findet, daß sie auch nicht in seinen Briefen erwähnt ist. Auch in Stresa, Rovereto, Domodossola weiß man nichts von ihr. Bisher fand ich sie in keinem andern Bibliothekskatalog: nicht in München, Berlin, Wien, London, Paris u. a.

Ich behalte mir vor, darauf zurückzukommen, wenn ich die erforderliche Zeit und den nötigen Raum finde.

München.

Georg Schwaiger.