

Recensionen und Referate.

Zur Verjüngung der Philosophie. Psychologisch-kritische Untersuchungen auf dem Gebiete des menschlichen Wissens von J. Segall-Socoliu. Erste Reihe: Das Wissen vom specifisch Menschlichen. Prolegomena. Berlin, Duncker. 1893. VI, 291 S.

Nach den zahlreichen Versuchen, welche die Philosophie seit Cartesius gemacht hat, um die alte Philosophie zu verdrängen und zu ersetzen, ohne einem der vielen Systeme eine bleibende Geltung verschaffen zu können, wird man es begreiflich finden, wenn man zur Verjüngung der Philosophie eine etwas skeptische Miene macht. Die Zeiten sind ja vorüber, in welchen man die Philosophie, die sich erdreistet hatte, alle Gebiete des Wissens mit ihren träumerischen Speculationen zu umspannen und zu beherrschen, in den Kreisen der exacten Forschung verächtlich beiseite schob und nur die Thatsachen der Erfahrung und des Experiments gelten liess. Vielmehr ist man allerwärts überzeugt, dass ohne Hilfe der Philosophie auch die empirischen Wissenschaften des tieferen Grundes entbehren und zum Ausbau einer abgerundeten Weltanschauung unfähig seien. Allein dieses Zugeständniss bezieht sich doch mehr auf die allgemeinen Forderungen des menschlichen Geistes, des gesunden Menschenverstandes, als auf das specifisch philosophische Gebiet. Von Haus aus ist jeder Mensch ein kleiner Philosoph, der sich ohne die strengen Regeln der Kunst die Welt zurecht zu legen sucht. Deshalb müssen auch die exacten Forscher bewusst oder unbewusst die geistige Macht zu ihrem Rechte kommen lassen. Der Vf., der „nicht für exacte Forscher“ schreibt, aber sein Wissen den evolutionistischen Gelehrten, welche für exacte Forscher gelten wollen, entlehnt hat, will nun denen, die nur concrete Thatsachen ohne Speculation anerkennen wollen, wie den Vertretern der modernen Wissenschaft und den meisten Philosophen, welche noch am gewöhnlichen Selbstbewusstsein festhalten und sich für in Leiber eingekerkerte Ichs halten, in einer materialistischen Einheitsphilosophie Ziel und Ende des menschlichen Wissens kundthun und der Wissenschaft neue Wege weisen. Neu ist freilich nur das biogenetische

Gesetz in seiner Anwendung auf die Phylogenese des Keimplasma und der gesammten psychischen Erscheinungen. Denn auch die alten Atomistiker wollten das seelische Leben aus der Complication der Atombewegung ableiten und die Materialisten aller Zeiten leugneten den qualitativen Unterschied zwischen Anorganischem und Organischem, Physischem und Psychischem.

Das erste Buch ist der Darstellung und Kritik des psychophysischen Dualismus gewidmet. Der Vf. ist weder mit dem *ignoramus et ignorabimus* Dubois-Reymond's, noch mit der Ansicht der übrigen Physiologen, zu welchen sich die meisten Psychologen und Philosophen der neuesten Zeit hinzugesellen, einverstanden. Denn indem diese zwar einen Unterschied zwischen der Hirnfunction und Empfindung anerkennen, aber kein Verhältniss wie zwischen Ursache und Wirkung zugeben, weil ein solches unbegreiflich sei und dem Gesetze von der Erhaltung der Energie zuwiderlaufen würde, so werden sie genöthigt, den Begriff der Substanz zu erweitern, so dass er das „Materielle“ und das „Seelische“ zugleich als zwei gleichwerthige Kategorien umfasst. Die psychophysische Verschiedenheit muss, wenn man nicht anders das ganze Fundament, worauf der Dualismus beruht, einstürzen will, als ursprünglich und primär statuirt werden. Da kann es aber auch unmöglich ein irgendwelches gemeinsames Band für das „Physische“ und „Psychische“ geben. Diesem „Zerhauen des Knotens“ gegenüber ist es allerdings die einfachste Lösung, die physiologische Hirnfunction als Doppelgänger der Empfindung fallen zu lassen und sich an die Thatsache der Empfindung allein zu halten. „Die Empfindung ist nichts weiter als eine höchst complicirte Bewegung selbst — aber eine concrete Bewegung und nicht der Vorstellungsinhalt, der eine solche Bewegung erst repräsentirt. Die Bewegung in erforderlicher Complication, wenn realisirt (also nicht vorgestellt, nicht gedacht) — das ist die Empfindung“ (S. 59). Jetzt wissen wir's. Der Monismus ist fertig. Durch Differenzirung und quantitative Steigerung gelangt man unvermerkt vom Anorganischen zum Organischen, zum Bewusstsein und zum Selbstbewusstsein. Freilich nur mit Worten, durch „Speculation“, aber das ist man bei den Evolutionisten gewöhnt. Für exacte Forscher ist ja das Buch nicht geschrieben! Die Zustände der Ganglienzelle bei Abwesenheit jeder Empfindung sind „unterbewusste“, die noch immer hoch complicirten Vorgänge in den Nerven sind unbewusste Empfindungszustände, die äusseren Aetherschwingungen sind unbewusste „Empfindungsdifferentiale“. Damit ist der Gegensatz des „Subjectiven“ und „Objectiven“ aufgehoben, denn sie fallen wie das Anorganische und Organische im Princip zusammen. Das Seelenleben beginnt nicht erst mit dem Individuum, sondern ist das Resultat der Stammesentwicklung auf Grund der äusseren Einwirkung. „Da wir den ursprünglichen Ausgangspunkt der allgemeinen Plasma-

entwicklung in der unorganischen Welt zu suchen haben, so stellt das „Erkenntnisdifferential“ eine Reaction auf äussere Einwirkung dar, welche Reaction durchaus von demselben Genus ist wie die Einwirkung selbst“ (S. 81). Dadurch ist dem Kantischen Apriorismus glücklich das fehlende „Rückgrat“ der Erzeugnisse des Intellectes eingefügt. So läuft derselbe im Grunde in den Pantheismus des Spinoza und Malebranche aus. Die Identität von Denken und Sein ist die einfachste Lösung aller Gegensätze. Object und Subject sind im Intellect vereinigt. Das Object ist auch beim Vorstellen und Denken (Erinnern) thatsächlich vorhanden, wenn auch nicht für ein Wahrnehmen vorhanden. Der individuelle Intellect, allgemein das individuelle Leben, bildet nur die vorübergehende Aufblühhung und Entfaltung eines Moments im allgemeinen, unvergänglichen Plasmaleben. Je weiter wir hinaufgehen, desto allgemeiner, abstracter wird das Sein, denn *universalia sunt ante rem*, aber einen entgültigen Haltepunkt gibt es nicht. Das Allerursprünglichste kann nicht erreicht werden. Der Grund der Welt ist das „Werden schlechthin“, die „Kraft schlechthin“ (S. 259).

Wenn die neue Philosophie nichts Besseres zu bieten weiss als den alten Fluss der Dinge, so wird sie die Geister ebensowenig zu fesseln vermögen als die alte Philosophie. Der Vf. hat die Resultate der modernen Biologie kurz zusammengefasst und gut benützt, so dass sich der Leser von der Bedeutung derselben für die Erkenntnis des Seelenlebens überzeugen kann; ebenso hat er die Psychologie mit Recht als den Ausgangspunkt für die Philosophie der Zukunft bezeichnet, aber im Grunde kommt er doch nicht über die materialistische Deutung des Denkens und Wollens als einer Function der Leibesorgane hinaus. Er verwirft die dualistische „Function“ im mathematischen Sinne, weil ein Drittes, ein *deus ex machina* für die Beziehung der verschiedenen Vorgänge aufeinander erforderlich sei, scheint aber nicht einzusehen, dass seine monistische Identificirung auf den Grund der Entwicklung verzichtet. Weder der Inhalt noch die, vom Vf. offenbar nicht ganz beherrschte deutsche Form werden daher die Zukunftsphilosophie in denkenden Kreisen besonders empfehlen.

Tübingen.

Dr. P. Schanz.

Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik.

Von Dr. R. Wahle, Privatdocent für Philosophie an der Universität Wien. Wien u. Leipzig, Braumüller 1894.

Ziel und Ergebniss dieses Werkes ist im Titel bereits angedeutet, es wird aber vom Vf. selbst zusammenfassend genauer seine Philosophie als „auf die letzten Elemente zurückgehende, letzte, bleibende und unveränderliche Analyse“ bezeichnet.

„Trotz vieler Erledigungen transscendenter Fragen und trotz mannigfacher Directiven für Sinnesphysiologie und Naturwissenschaften überhaupt, kann sie nicht zugeben, dass das Menschengeschlecht jemals auf wahrhaftes Wissen hofft, und sie kann ihm in seinen materiellen, geistigen und ethischen Nöthen kein rasch zu erreichendes, volles Ideal vorlügen. Unsere Kritik aller Daten, die viel schärfer als die Kant'sche sein musste, ist das Grab jeder Speculation und Hypothese. Nur eine Ahnung einer Macht können wir gewinnen, die uns über die theoretische und moralische Misère unserer Stellung in der Allentwicklung hinaushebt.“

„Wir meinen, die Menschheit müsse sich, armselig wie sie ohne Offenbarungen ist, mit einer nothdürftigen, wechselseitigen Ordnung der Entfaltung ihrer Individualitäten, und einer Kenntniss der Successionen ihres einzigen Datums, nämlich der ausgedehnten, sogenannten Vorstellungen — also einerseits mit einem gewissen Extensivismus — begnügen, und anderseits sei ihr die Kenntniss beschieden, dass alle Kräfte und Factoren unerkannt wirken, dass sie nicht einmal glauben dürfe, sie sei ein Wissendes, sondern dass sie nur schlechthin so sei, dass ihr alle Principien verschlossen sind — was man einen Agnosticismus nennen könnte.“

„Die Kritik unseres Wissens wurde hier weiter hinausgeführt, als es von den kritischsten Denkern sonst geschehen ist. Wir wollten ganz ohne Vorurtheil und ohne Vorsichten sein. Und so hat sich uns selbst der Begriff des Wissens als Erschleichung gezeigt. Und jener Ansatzpunkt zu neuem Philosophiren, jeder Krankheitsherd philosophischer Speculationen wurde vernichtet. Als Arznei gegen jede Philosophie waren unsere Ausführungen . . . gedacht. Nur als Vertheidiger in der Menschheit gegen jede Philosophie könnte unsere Philosophie noch functioniren, und als Bewahrerin der letzten Beschreibungen aller Phänomene, welche die Wissenschaften nach ihren Successionsordnungen beherrschen wollen.“

„Was könnte der Geist, der in's Weltgehäuse spähend und in sich die Fragen nach dem Wesen und Ziele des ~~Geschehens~~ herumwälzte, endlich als Antwort finden? Es ist ihm widerfahren, dass er, wie er so scheinbar im Gegensatze zur erscheinenden Welt dastand, sich auflöste und in einer Flucht von Vorkommnissen mit allen Vorkommnissen zusammenfloss. Er ‚wusste‘ nicht mehr die Welt; er sagte, ich bin nicht sicher, dass Wissende da sind, sondern Vorkommnisse sind da schlechthin. . . . Und ‚Begriffe‘ huschten empor, um Licht in die Vorkommnisse zu bringen, aber es waren Irrlichter, Seelen der Wünsche nach Wissen, erbärmliche, in ihrer Evidenz nichtssagende Postulat^e“

einer unausgefüllten Wissensform . . . da brach ein Lichtschein hervor, eine Ahnung, dass eine Eigenschaft irgend einem Wahrhaften nicht ganz fremd sein könne: von fern her schimmerte die Liebe. Für manchen Glücklichen verdichtete sie sich zu einer schreitenden Feuersäule, der er in Sehnsucht nach dem Wahrhaften folgte, und die ihm im Reiche der Vorkommnisse Wärme gab. Andere aber stehen noch rathlos, wie sie ihr Leben einrichten sollen. . . .⁴

Gewiss ein wenig ermuthigendes Bild der Philosophie! Auf die Einzelheiten der scharfen und eingehenden Kritik des Vf.'s einzugehen, wäre eine sehr mühsame Arbeit: wir brauchen es aber nicht, weil ja der Vf. seinem Werke das Urtheil selbst gefällt hat. Wenn alles Wissen „Irrlicht“, „Erschleichung“ ist, dann natürlich auch das Wissen dieses seines Werkes. Niederreißen ist übrigens leichter als Aufbauen, letzteres ist aber werthvoller.

Sollen wir doch etwas Einzelnes berühren, so halten wir seine Ausstellungen gegen die Gottesbeweise für schwach. Was er gegen die Intensität der Empfindungen sagt, speciell gegen deren Messbarkeit, haben wir an einem anderen Orte¹⁾ eingehender behandelt.

Die Philosophie der Erlösung. Von Ph. Mainländer. 2 Bde.

3. Aufl. Frankfurt a. M., Jäger. 1894.

Nach dem Vf. ist der Entwicklungsgang des menschlichen Geistes vom Anfange der Civilisation bis in unsere Tage folgender. Die Vernunft fasste die Naturgewalt zuerst immer zersplittert auf und personificirte die einzelnen Kraftäusserungen, sie schuf Götter, welche sie dann zu einem einzigen Gotte zusammenschmolz. Durch das abstracteste Denken wurde dieser Gott zu einem ganz unvorstellbaren Wesen. Endlich wurde sie kritisch, zerriss ihr feines Gespinnst und das reale Individuum: die Thatsache der inneren und äusseren Erfahrung wurde auf den Thron gesetzt. Die Stationen dieses Weges sind also 1) Polytheismus; 2) Monotheismus — Pantheismus: *a*) religiöser, *b*) philosophischer; 3) Atheismus.

Nicht alle Völker haben den ganzen Weg zurückgelegt; die meisten sind bei dem ersten oder zweiten Entwicklungspunkte stehen geblieben; nur in zwei Ländern: in Indien und Judäa wurde die Endstation erreicht. Die Religion der Inder war anfänglich Polytheismus, dann Pantheismus. Da trat Buddha, der herrliche Königssohn, auf und gründete in seiner grossartigen Karmalehre den Atheismus auf den Glauben an die Allmacht des Individuums.

Ebenso war die Religion der Juden zuerst Polytheismus, dann strenger Monotheismus. In ihm verlor wie im Pantheismus das Individuum die letzte Spur von Selbständigkeit. „Hatte, wie Schopenhauer

¹⁾ ,Phil. Jahrb.' 7. Bd. (1894) S. 391 ff.

sehr treffend bemerkt, Jehovah seine ganz ohnmächtige Creatur hinreichend gequält, so warf er sie auf den Mist. Hiergegen reagirte die kritische Vernunft mit elementarer Gewalt in der erhabenen Persönlichkeit Christi. Christus setzte das Individuum wieder in sein unverlierbares Recht ein und gründete auf demselben und auf dem Glauben an die Bewegung der Welt aus dem Leben in den Tod (Untergang der Welt) die atheistische Religion der Erlösung.“

Das exoterische Christenthum wurde Weltreligion und nach seinem Siege hat sich in keinem einzelnen Volke der oben bezeichnete geistige Entwicklungsgang vollzogen. Dagegen ging neben der christlichen Religion im Abendlande eine Philosophie her, welche in die Nähe der dritten Station gelangt ist. Die in der aristotelischen Philosophie gewonnene Einheitsidee wurde von den Scholastikern zum Gott der christlichen Kirche philosophisch zurecht gestutzt; denn „das reine Christenthum war schon längst verloren gegangen“. Aus dem philosophischen Monotheismus der Scholastik entwickelten Scotus Erigena, Vanini, Bruno den Pantheismus. Unter dem Einflusse Locke's, Berkeley's, Hume's, Kant's wurde daraus der Pantheismus Schopenhauer's ohne Process, Schelling's und Hegel's mit Entwicklung.

„In diesem philosophischen Pantheismus (es ist ganz gleich, ob die einfache Einheit in der Welt Wille oder Idee, oder Absolutum oder Materie genannt wird) bewegen sich gegenwärtig, wie die vornehmen Inder zur Zeit der Vedantaphilosophie, die meisten Gebildeten aller civilisirten Völker, deren Grundlage die abendländische Cultur ist. Aber nun ist auch der Tag der Reaction gekommen, das Individuum verlangt, lauter als jemals, Wiederherstellung seines zerrissenen und zertretenen, aber unverlierbaren Rechtes. Das vorliegende Werk ist der erste Versuch, es ihm voll und ganz zu geben.“

„Die Philosophie der Erlösung ist Fortsetzung der Lehren Kant's und Schopenhauer's und Bestätigung des Buddhismus und des reinen Christenthums. . . Sie gründet den Atheismus nicht auf irgend einen Glauben, wie diese Religionen, sondern als Philosophie auf das Wissen, und ist der Atheismus von ihr zum ersten Male wissenschaftlich begründet worden. Er wird auch in das Wissen der Menschheit übergehen; denn dieselbe ist reif für ihn, sie ist mündig geworden.“

Am meisten wird sich der Leser darüber wundern, dass Christus Atheist gewesen sei; doch M. beweist es. Er geht von der „esoterischen“ Dreifaltigkeitslehre, wie sie gerade im Athanasianischen Symbolum formulirt ist, aus und zeigt, dass der „Vater“, eine vorweltliche Gottheit, gestorben ist, der Sohn, nach Christi eigenen Worten, identisch ist mit der Welt, und der Geist wie ein gewaltiger Athem die Welt durchweht und zum Untergang hintreibt. Unser Theologe meint, er habe für diese grosse Entdeckung eigentlich auch die Apotheose verdient, doch lehnt er sie bescheiden ab.

Transscendentalpsychologie. Ein kritisch-philosophischer Entwurf von Dr. Otto Schneider. Leipzig, W. Friedrich, 1891. 467 S.

Es ist nicht ganz leicht, von diesem Buche eine kurze Inhaltsübersicht zu geben; dasselbe enthält viel mehr, als der Titel erwarten lässt, denn es ist eine vom Standpunkt des Kantianismus aus geschriebene kritische Revue über alle Zweige der Philosophie und der Fachwissenschaft, wobei das, was man sonst unter Psychologie versteht oder in einer Psychologie erwartet, ziemlich stark in den Hintergrund tritt.

Ueber das Wesen der Transscendentalpsychologie wird (S. 6) folgende Erklärung gegeben:

„Die Transscendentalpsychologie ist diejenige Wissenschaft, welche alle durch die Erfahrung unmittelbar gebotenen und nach Aehnlichkeit mit dieser Erfahrung mittelbar vorstellbaren Zustände des Innewerdens und Bewusstseins darauf hin prüft, was an ihnen apriorischer und was aposteriorischer (empirischer) Natur ist. Auf dem Boden des Kantischen Criticismus entsprossen, stimmt sie in ihrem innersten Wesen mit ihm überein.“

Als Aufgabe der Transscendentalpsychologie wird bezeichnet, dass darin die Frage gestellt wird, was in unserer Erkenntniss aus uns selbst stammt, und was dagegen von Dingen ausser uns herrühren mag. Die Beantwortung dieser Frage erfolgt in zwei dem Umfang nach sehr ungleichen Theilen, wovon der erste die allgemeinen Eigenschaften des Seelischen behandelt, der zweite die verschiedenen Bewusstseinszustände auf ihre apriorischen und aposteriorischen Bestandtheile prüft. Hiebei werden zwei Hauptarten psychischer Zustände unterschieden, nämlich: 1) Zustände des thierischen Seelenlebens und des etwa auf gleicher Stufe stehenden menschlichen, dann 2) Bewusstseinszustände des in der Cultur-gemeinschaft lebenden Menschen. Die letzten Bewusstseinszustände werden noch in zwei Unterklassen getheilt, nämlich in die naiven Bewusstseinszustände des Menschen in den Anfängen seiner geistigen Entwicklung und die Bewusstseinszustände des zum strengen logischen Denken gereiften Menschen. Die Prüfung und Darlegung dieser letzteren Bewusstseinszustände nimmt den bei weitem grössten Theil des Werkes ein.

Es werden hier zuerst die fachwissenschaftlichen, auf einzelne Theile des Seins gerichteten Bewusstseinszustände, bzw. die Fachwissenschaften selbst, nämlich die verschiedenen Zweige der Mathematik, dann die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften, Sittenlehre, Staatswissenschaft, Rechtswissenschaft, Wirtschaftslehre, Aesthetik, empirische Psychologie, Geschichtswissenschaft und Sprachwissenschaft, auf ihre apriorischen Bestandtheile hin untersucht. Dieselbe Untersuchung wird dann zuletzt an der Philosophie selbst vorgenommen. — Soviel zur Uebersicht über den Inhalt und Gang der Untersuchung.

Was nun das *A priori* selbst anlangt, dessen Nachweis im ganzen Bereich der menschlichen Erkenntniss der Hauptzweck des Werkes ist,

so muss vor allem bemerkt werden, dass das, was nach Ansicht des Autors in der menschlichen Natur und Erkenntniss apriorischen Charakter hat, an verschiedenen Stellen mit verschiedenen Namen bezeichnet ist, denn S. 117 ist zuerst von apriorischen Verstandesbegriffen, dann auf derselben Seite von apriorischen Denkverrichtungen, ferner S. 119 von apriorischen Stammbegriffen und S. 123 von drei apriorischen Grundeigenschaften der Menschenseele, welche letztern im Denken, Fühlen und Begehren sich äussern, die Rede. Wir vermissen jedoch eine Erklärung darüber, in welchem Verhältnisse diese dreierlei apriorischen Elemente, die apriorischen Grundeigenschaften, die Denkverrichtungen und die Stammbegriffe zu einander stehen.

Die wichtigste Rolle spielen jedenfalls die „apriorischen Stammbegriffe“, welche S. 186 als erkenntnisstheoretische Bedingungen des Denkens bezeichnet und in zwei Klassen, subjective und objective, getheilt werden. Als subjective Stammbegriffe werden aufgeführt die zwei zusammengehörigen Begriffe Ding und Eigenschaft (Substanz und Accidens), welche jedoch nicht in Wirksamkeit treten ohne die stammbegrifflichen Verrichtungen der Identificirung und Unterscheidung. Als objective Stammbegriffe werden bezeichnet die Begriffe von Ursache und Wirkung, des Daseins, der Nothwendigkeit und Möglichkeit. Es ist aber nicht recht einzusehen und vom Autor auch keine Erklärung oder Rechtfertigung dafür gegeben, weshalb die Begriffe des Dinges und der Eigenschaft nicht ebenso objectiv sein sollen, wie die Begriffe von Ursache und Wirkung, auch wird nirgends erklärt, wie die Stammbegriffe in das menschliche Bewusstsein hineinkommen. Nach einer S. 186 gegebenen Erklärung scheint es, dass die Stammbegriffe aller Denkhätigkeit vorangehen, denn es wird gesagt, die subjectiven Stammbegriffe seien solche, welche bewirken, dass überhaupt ein bestimmter Denkinhalt im Bewusstsein vorhanden ist. Wenn aber die Stammbegriffe eine unerlässliche Vorbedingung sind für das Dasein eines Denkinhaltes im Bewusstsein, dann entsteht die Frage, ob und woher die Stammbegriffe selbst einen Denkinhalt haben? Wenn Ja, dann setzen diese Stammbegriffe wieder andere Stammbegriffe voraus, da ja ein Denkinhalt ohne Stammbegriffe nicht möglich ist, wenn Nein, so kommen wir zu der Consequenz, dass die Stammbegriffe keinen Denkinhalt haben.

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll keineswegs die Unterscheidung apriorischer Elemente in der menschlichen Erkenntniss von den aposteriorischen oder empirischen und der Nachweis der ersteren überhaupt abgelehnt werden. In einem zweibändigen philosophischen Werke, das ein Jahr vor dem hier besprochenen erschienen, aber dem Autor dieses unbekannt geblieben zu sein scheint, nämlich in „der Erkenntnisslehre von Dr. Al. von Schmid“¹⁾ ist der Unterschied zwischen den Erkennt-

¹⁾ Freiburg i. B., Herder, 1890.

nissen *a priori* und *a posteriori* an verschiedenen Stellen, sowohl bei Untersuchung der Sinneserkenntniss¹⁾, als der Vernunftkenntniss²⁾ in eingehender Weise geltend gemacht, obwohl der Autor dieses Werkes nicht auf dem Standpunkt des Kantischen Criticismus steht. In dem bezeichneten Werke ist³⁾ auch klar auseinandergesetzt, inwiefern die apriorischen Vernunftkenntnisse angeboren und inwiefern sie erworben sind. Hätte der Autor des hier besprochenen Werkes jenes von Dr. Schmid gekannt und berücksichtigt, so hätte er darin viele Coincidenzpunkte mit dem seinigen gefunden, denn es wird z. B. in beiden Werken die Nothwendigkeit der Annahme apriorischer Erkenntnisse im Gebiete der Logik, Mathematik, Ethik und Aesthetik betont. Aber bei dieser Uebereinstimmung besteht ein wesentlicher Unterschied beider Werke hinsichtlich der Stellung zu Kant und zu den höchsten metaphysischen Erkenntnissproblemen. In dem Werke von Prof. v. Schmid sind der metaphysischen Erkenntniss vier besondere Kapitel gewidmet; welche Stellung aber das hier besprochene Werk zu den metaphysischen Erkenntnissfragen einnimmt, lässt sich so ziemlich aus einer Bemerkung über eine Aeußerung von Harms S. 294 entnehmen. Es wird nämlich dort gesagt, Harms stelle die These auf: „Die Welt eine Schöpfung aus göttlicher Causalität und Finalität“, wogegen dann bemerkt wird:

„Der kritische Philosoph hat von solchem göttlichen Schöpfungsacte der Welt keine Wissenschaft; er bescheidet sich mit der Behauptung: so weit immer das zeitlich räumliche, stoffliche und das zeitlich seelische Sein erfassbar ist und begreiflich sein soll, muss es durchgängig unter dem Gesetze der Ursache und Wirkung stehen. Aber alle unsere bestimmte Erkenntniss der Welt bleibt nichtsdestoweniger auf den Theil der Welt beschränkt, welcher uns erscheint, auf die Phänomenalität, geht nicht auf das Ansich, auf den Anfang der Welt; ebenso, wie uns jener kritische, transcendentale Grundsatz auch keinen Einblick in das Ansich der Seele verschafft.“

Wir schliessen diese Besprechung mit der allgemeinen Bemerkung, dass vorliegendes Werk zwar für solche Leser, die entschieden auf Kantischem Standpunkte stehen, sehr ansprechend sein mag, aber für Andere eine Licht- und Schattenseite hat, die Lichtseite ist das Eintreten für apriorische Erkenntnisse, die Schattenseite ist der Phänomenalismus und der Antagonismus gegen alle Metaphysik.

Dillingen.

Dr. Fr. Xav. Pfeifer.

Von der Naturnothwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns. Berlin 1892. Bibliographisches Bureau.

Der anonyme Vf. vorliegender Schrift belehrt uns, dass die menschlichen Handlungen „ein Ausfluss der natürlichen Neigungen und Empfindungen des Menschen sind, welche der Mensch selbst nicht willkürlich

¹⁾ 1. Bd., S. 185. — ²⁾ 2. Bd., S. 13 ff., 89 ff. — ³⁾ 2. Bd., S. 116 ff.

ändern kann. Wie der gutgeartete Mensch durch seine Empfindungen angetrieben wird zu guten Handlungen, ebenso sind alle Neigungen des bösen auf böses Thun gerichtet. „Die Frage, ob verbrecherische und alle bösen Handlungen freiwillig oder unfreiwillig seien, wird dahin beantwortet, dass „es dem sittlich entarteten Menschen unmöglich sei, ebenso zu handeln wie der gute, weil ihm alle Bedingungen zu guten Handlungen fehlen.“ Demgemäss hält er es für unvernünftig, von allen Menschen gleiche Sittlichkeit zu fordern, ebenso unvernünftig mit dem Christenthume durch äussere Gebote oder mit Kant mit dem Pflichtgefühl an den Menschen heranzutreten: von innen wird die Handlung bestimmt.

Man sieht, der Verfasser geht noch weiter in der Betonung der Naturnothwendigkeit des Verbrechens als die Lombroso'sche Schule, welche doch nur den Gewohnheitsverbrecher als geborenen Verbrecher bezeichnet. Freilich unterscheidet er sich darin von ihr, dass er nicht auf körperliche Zustände, sondern auf die Geistes- und Gemüthsverfassung das verbrecherische Handeln zurückführt. Darin stimmen allerdings beide Anschauungen überein, dass sie das Verbrechen als eine Art Krankheit, als einen niederen Grad von Irrsinn ansehen. Dies zeigt sich besonders auffallend in dem Beweisverfahren unseres Vf.'s. Sehr umständlich werden „die Erfahrungen eines Halbkranken“ mitgetheilt, der von sich bekennt, ein ganz sonderbarer Mensch zu sein, ohne dass er seine Sonderbarkeiten ablegen kann. Dass es solche krankhafte Geistes- und Gemüthszustände geben kann, dass auch die Verhärtung in der Sünde so fest werden kann, dass eine Besserung psychologisch unmöglich wird, ist wohl nicht in Abrede zu stellen. Ebenso kann man dem Vf. zugeben, dass es edlen Seelen ein „Bedürfniss“ ist, gut zu handeln, dass sie sich gar nicht in die Stimmung des Verbrechers hineindenken können. Zwischen beiden Extremen liegen aber Tausende von normalen, gewöhnlichen Seelenzuständen, welche eine Entscheidung zwischen Gut und Böses zulassen, in denen das Gebot Gottes und das Pflichtgefühl noch eine Wirkung ausübt. Darin hat der Vf. Recht: Die sittliche That muss von innen kommen; darum muss eben die sittliche Erziehung darauf hinwirken, dass uns Gebot und Pflicht nicht als etwas Aeusserliches, Erzwungenes, sondern als das unserer Natur Entsprechendste erscheint.

Fulda.

Dr. Gutberlet.

Giordano Bruno's Dialoge vom Unendlichen, dem All und den Welten. Uebersetzt und mit Anmerkungen versehen von Ludw. Kuhlenbeck. Berlin, H. Lüstenöder. 1893. *M.* 6.

Wiederholt schon hat sich Rechtsanwalt Kuhlenbeck in seinen Mussestunden mit dem Philosophen von Nola beschäftigt. Zur Enthüllungsfest des Bruno-Denkmal zu Rom 1889 unternahm er es, um

seinen deutschen Landsleuten „ein unverfälschtes Bild von der geistigen Bedeutung und Eigenthümlichkeit jenes Geisteshelden zu verschaffen“, dessen „vielleicht originellstes und bis dahin am wenigsten gekanntes Buch: »Die Vertreibung der triumphirenden Bestie (*Spaccio de la bestia trionfante*)« in einer mit Erläuterungen versehenen Uebersetzung“ zu veröffentlichen. Ihr sollten die hier vorliegenden Dialoge, um jene Zeit bereits fertig, auf dem Fusse folgen. Da sei es geschehen, dass „ein Philosophie-Professor“ die Verlagshandlung zum Aufgeben des Unternehmens dadurch veranlasste, dass er meinte, „die Schriften Bruno's, insbesondere die hier zunächst in Frage kommende, verdienen nicht übersetzt zu werden“. So sei denn die Arbeit drei Jahre im Pult liegen geblieben, bis schliesslich ein Freund, O. Räuber, dem daher auch die Uebersetzung zugeeignet sei, den oben genannten Verlag als bereit zur Uebernahme anwies.¹⁾

Das Vorwort zu der nunmehr im Drucke vorliegenden Uebersetzung, XXXVI Seiten umfassend, besteht aus mehreren, äusserlich durch Querstriche getrennten Absätzen ohne besondere Ueberschriften. Ich zählte deren dreizehn. Der erste derselben verbreitet sich ganz kurz über die wissenschaftliche Bedeutung der ursprünglich italienisch geschriebenen Gespräche; dieselben seien als die wissenschaftliche Hauptschrift G. Bruno's zu bezeichnen, rückten den ungeheueren Fortschritt, welchen Bruno's Denken nicht nur in der Geschichte der Philosophie im engeren Sinne sondern in der Geschichte des menschlichen Wissens überhaupt bezeichnet, in eine angemessene Beleuchtung, lieferten kosmisch „so ziemlich schon dasselbe Gesamtbild von der Natur und dem Bau des Universums, welches die moderne Naturwissenschaft voraussetzt, und das eigentlich mit besserem Rechte nach Bruno als nach Copernicus den Namen führen dürfte“ (S. II). — Um jenen „ungeheueren Fortschritt“ erkennen zu lassen, entwirft der zweite u. dritte Absatz eine Skizze des „sog. Ptolemaischen Systems“, ohne indessen das heliocentrische des Aristarch zu vergessen; so einfach und anschaulich das letztere auch sei, es habe sich doch gegenüber dem complicirten geocentrischen Sphärensystem nicht behaupten können; vermuthlich fehlte seinen Urhebern noch etwas an der mathematischen Durchbildung des Copernicus; „möglich aber auch, dass dem Aristarch und seinen Nachfolgern eben nur ein so mächtiger philosophischer Bahnbrecher und Förderer gemangelt hat, wie er in Bruno mit unserem vorliegenden Werke dem Copernicus gegen den Aristotelismus erstand“ (S. IV f.). — „Seine so klare wie einfach schöne Construction des Planetensystems“, so führt der vierte Absatz (S. VII) aus, sei „nicht nur bei der am sinnlichen Schein klebenden Laienwelt, sondern mehr noch bei den Fachgelehrten, deren Erbfehler ja das im Herge-

¹⁾ Vgl. S. XXXIV f. des Vorwortes.

brachten und Complicirten versteifte Vorurtheil ist, — abgesehen nun gar von den Theologen — auf den fanatischsten Widerspruch“ gestossen. Da sei denn G. Bruno für ihn mit seinem Feuermuth und seiner, auch ihn selber noch überflügelnden wissenschaftlichen Phantasie in die Schranken getreten, habe, während Copernicus sich auf das Sonnensystem beschränkte, als ein Denker im eminenten Sinne durch Vermittelung seiner vom Schönheits- und Wahrheitsgefühl geleiteten Analogieschlüsse mehr geleistet, als das vorsichtige Tappen des Empirikers und Fachgelehrten vermöge, habe die letzte Schranke niedergerissen und die Sonnennatur der Fixsterne erkannt. „Fürwahr, vielleicht der kühnste Ruck, den menschliches Denken bis dahin vollbracht hat“ (S. VIII). — In dem Bewusstsein, sich „um die Gerechtigkeit zu bemühen, die einem der bedeutendsten Menschen innerhalb des Gelehrtenbereichs und der Wissenschaftsgeschichte noch Jahrhunderte lang nach seinem Martyrertode versagt, ja theilweise geflissentlich unterschlagen worden ist“ (S. X), glaubt der fünfte Absatz „noch eine Bemerkung über Bruno's Genialität und Originalität nicht vorenthalten zu dürfen.“ Aehnlich wie Göthe sei Bruno „Eklektiker des grossen Buches der Natur und des menschlichen Wissens, aber ein Eklektiker von dermaassen originaler Genialität, dass er nirgends die Herkunft der von ihm verbauten Materialien zu verheimlichen sich versucht“ sehe (S. XI). Ihm gebühre „vor allem eine Anerkennung — diejenige des in seinen Schriften sich offenbarenden und deren Errungenschaften wesentlich erst bedingenden hochsinnigen Charakters, seines Muthes und seiner Wahrhaftigkeit.“ Heutzutage noch müsse „sein Name wachsen, während derjenige mancher bis dahin unbestrittener Originalitäten, die sich einen, wenn auch Jahrhunderte langen Reclame-Ruhm auf seine Kosten erworben, indem sie seine Schriften ausnutzten und verschwiegen, abnehmen“ müsse (S. XII). Zu letzteren gehöre „nicht nur der Hebräer Spinoza . . . sowie Leibniz, sondern sogar schon, worauf hier wohl zuerst aufmerksam gemacht werden dürfte, Descartes, der sog. Vater der modernen Philosophie“. — Nach dieser Zwischenbemerkung geht der sechste Absatz (S. XIV) „von der rein naturwissenschaftlichen Seite der Schrift zu ihrer philosophischen“ (S. X) über. „Mit der Erkenntniss, dass die Fixsterne selber Sonnen seien, umgeben von Planetenwelten, wie die unsere, nahm der Begriff des Weltalls . . . eine in's unfassliche, riesenhafte sich ausdehnende Erhabenheit an, und augenscheinlich ist es das Gefühl dieser Erhabenheit gewesen, was den Nolaner veranlasst hat, seine wissenschaftliche Einsicht in dem philosophischen Satz gipfeln zu lassen, das All sei nicht bloß von keiner Schranke begrenzt, sondern (objectiv) unendlich, es gebe keinen leeren Raum, sondern einen unendlichen Aetherraum mit (objectiv) unzähligen Welten (Weltkörpern). Er stürzt sich hier mit mehr poetischer Begeisterung, als kritischer Besonnenheit in die Tiefe des Unendlichkeits-Problems; und

die metaphysische Seite seines Werkes ist von seinem positiv wissenschaftlichen Gehalte wohl getrennt zu halten.“ Man könne Bruno's Sieg über die aristotelisch-scholastische Kosmologie rückhaltlos vollauf würdigen und dürfe gleichwohl in der philosophischen Kritik der Unendlichkeits-Idee eher dem Aristoteles als dem Nolaner beipflichten (S. XIV). — Mit der zuletzt genannten Idee befassen sich die nächsten sechs Absätze: der siebente nämlich lässt den bekannten Franzosen Flammarion beschreiben, wie das neue photographische Auge uns durch die Unendlichkeit trägt, uns in dieselbe versenkt und darin ertränkt (S. XIV bis XVII); der achte enthält den Hymnus Schiller's auf die Unendlichkeit (S. XVII f.); der neunte Gutachten von Fachleuten gegen ein unendliches All (S. XVIII f.); der zehnte eine Kritik derselben (S. XIX), der elfte „eine kurze historisch-kritische Orientirung über die Schicksale der im geschichtlichen Verlaufe der Philosophie so oft missbrauchten Unendlichkeits-Idee“ (S. XX—XXV), und der zwölfte den Nachweis, dass dieselbe „nur für das Werden, in der Succession neuer Zustände positive Gültigkeit haben könne“ (S. XXV—XXXIV). — Den Beschluss des Vorwortes endlich macht (S. XXXIV—XXXVI) der dreizehnte Abschnitt „mit einigen persönlichen Bemerkungen“, aus denen oben bereits das Wichtigste mitgetheilt ward.

Dem besprochenen Vorworte steht (S. 202—207) sachlich sehr nahe ein kurzes „Nachwort des Uebersetzers über die Nachfolger Bruno's in der Kosmologie“. „Ohne auf gelehrte Vollständigkeit Anspruch zu erheben“, kommt dasselbe, nachdem von Kepler und Galilei, von Montaigne und Campanella abgesehen ist, auf das bereits eingehend besprochene Verhältniss des Descartes zu Bruno noch einmal zurück, streift so obenhin das 17. Jahrhundert, berührt im Uebergange zum 18. Fontenelle und Huyghens, stösst im 18. dann auf Chr. Wolff, verweilt bei Kant-Laplace, schliesst im 19. mit Du Prel und Flammarion. Im Gegensatze zu dem panegyrischen Vorworte schlägt dies Nachwort einen schlichten, schier trockenen Ton an; näher auf den Inhalt desselben einzugehen, ist deshalb nicht nöthig, weil es keinen wesentlich neuen Zweig in den Ruhmeskranz „des Geisteshelden“ flicht.

Zwischen den angegebenen Theilen in der Mitte finden sich auf Seite 1—201 Bruno's Dialoge vom Unendlichen, dem All und den Welten übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Die Uebersetzung ist leicht verständlich, aber nicht überall, wie man sich leicht durch Vergleich überzeugen kann, wort- und sinngetreu. Jedoch mag dies allenthalben dort hingehen, wo durch diese Eigenthümlichkeit der Sinn einer Stelle nicht wesentlich geändert wird.

Letzteres aber ist meines Erachtens gleich bei der Uebersetzung der Ueberschrift der Fall. „De l'infinito universo et mundi“, lautet

dieselbe, ohne Komma bis auf eine einzige Ausnahme zwischen dem „l'infinito“ und „universo“, vorausgesetzt, dass De Lagarde in seiner neuen Ausgabe ¹⁾ den Urdruck treu wiederholt.²⁾ Die einzige Ausnahme aber, auf welche Kuhlenbeck (S. 3 Anm. 1) so grosses Gewicht legt, auf die er die von ihm selbst bevorzugte Uebersetzung der Ueberschrift vorzugsweise baut, findet sich „auf der, weil sie den Anfang zum I. Dialog enthält, . . . nicht unmaasgeblichen Seite 307“. Sie beweise „für Bruno's Absicht gegen die bloß adjectivische Bedeutung des *infinito* mehr als das sonst nicht eben auffällige Fehlen des Kommas zu einer Zeit, wo Interpunction eben erst anfang, üblich zu werden“. Eines hat hierbei Kuhlenbeck zunächst nicht beachtet, den so nahe liegenden hypothetischen Schluss: Beweist das Fehlen eines Kommas nichts gegen, so beweist auch das gesetzte nichts für seine Auffassung. Dann zweitens: Fehlen thut das Komma, wie bekannt, durchgängig, gesetzt ist es nur ein einziges Mal. Freilich, auf der nicht unmaasgeblichen Seite, welche den Anfang zum I. Dialog enthält. Aber wo steht es hier? Etwa in der nach der *Proemiale epistola* wiederholten Ueberschrift? Diese ist nicht wiederholt. Dann also im Texte? Auch das nicht. Aber wo denn sonst? Es steht in der Columnneüberschrift. Somit könnte, zumal auf allen übrigen Seiten das Komma fehlt, an dieser einen Stelle wohl sehr leicht ein Versehen mituntergelaufen sein. Ja, auf alle Fälle liegt ein solches vor. Nicht ein, sondern sogar zwei Kommata, das eine zwischen „l'infinito, universo“ und das andere zwischen „universo, et mundi“, finden sich, ähnlich wie durchgehends in dem Titel einer anderen in dem nämlichen Jahre gedruckten Schrift ³⁾, an der besagten Stelle. Das Doppelversehen, wofür ich nach Lage der Verhältnisse den festgestellten Thatbestand halten möchte, kommt zunächst natürlich auf die Rechnung des Setzers, dann auf die des Correctors d. h. auf Rechnung — Bruno's. Dieser letzte Schluss ist berechtigt, so lange man glaubt, Bruno habe seine Schriften in eigener Person durch die Presse geführt. Dies glaubte man wirklich allgemein bis 1885. Auch De Lagarde glaubte daran, kam dann aber, während er 1885/86 die neue Ausgabe vorbereitete, zu der Einsicht: „Wenn Bruno eines seiner italienisch geschriebenen Werke (den *Candelajo*) für die Presse selbst revidirt hat, so hat er es mit allen übrigen nicht gethan“ ⁴⁾; sicherlich nicht mit unserem Gespräche; denn „welcher Schriftsteller würde S. 328 Z. 5 »infinito 90. che« in einer Aufzählung

¹⁾ Le opere italiane di Giordano Bruno ristampate da Paolo de Lagarde. Gottinga 1888. — ²⁾ Diese Voraussetzung dürfen wir deshalb machen, weil der verdiente Gelehrte nach S. 780 seines Neudruckes eben dies gewollt und wohl auch, da er nach S. 778 jeden der Correcturbogen fünfmal las, glücklich erreicht hat. — ³⁾ „De la causa, principio, et uno. Stampato in Venetia. Anno 1584.“ De Lagarde 199—290. — ⁴⁾ De Lagarde S. 778.

nicht beseitigt haben, in der es „infinito. Quarto che“ heissen muss?¹⁾ Darnach existirte die eine Ausnahme von der sonst überall beobachteten Regel, eine Ausnahme, auf die Kuhlenbeck seine Uebersetzung vorwiegend stützt, für uns gar nicht; denn Bruno ist dabei nachweisbar durchaus nicht betheiligt.

Und wäre er dies auch, es würde daraus für unsere Frage absolut gar nichts folgen. Bruno nämlich setzte nach De Lagarde's Versicherung²⁾ Interpunctonszeichen der Declamation, dem Vortrage, nicht aber der Logik zuliebe. Nach logischen Regeln aber muss das *infinito* adjectivisch gefasst werden. Dies verlangt der Gedanke, welcher sich wie ein rother Faden durch die Gespräche hinzieht. Die letzteren nämlich bilden eine „Betrachtung in betreff des unendlichen Alls und unzählbarer Weltkörper.“³⁾ „Betrachtung über das Unendliche, das All und die unzähligen Welten“, übersetzt dagegen Kuhlenbeck.⁴⁾ Indessen nicht dieser, sondern nur jener Uebersetzung entspricht die Inhaltsangabe, wie sie das Einleitungsschreiben darbietet. Darnach beginnt das erste Gespräch die Unendlichkeit des Alls nachzuweisen⁵⁾ damit, dass es das passive Vermögen des Alls untersucht⁶⁾ und alsdann in seinem zweiten Theil das active Vermögen seines Urhebers in's Auge fasst⁷⁾; das zweite Gespräch setzt das nämliche Beweisverfahren fort⁸⁾; das dritte behauptet, eins sei der Himmel, welcher einen allgemeinen Raum bildet, der die unendlichen Weltkörper umfasst⁹⁾; das vierte widerlegt die vielen gegen die unendliche Vielheit der Weltkörper gerichteten Gründe des Aristoteles¹⁰⁾, und im fünften zeigt ein mit trefflichem Geiste Begabter, was für Leute das sind, welchen ein Aristoteles als ein Wunder der Natur vorkommt.¹¹⁾ Dieser Inhaltsangabe ganz entsprechend beginnt das erste Gespräch mit der Frage: „Wie ist es möglich, das All sei unendlich?“¹²⁾ „Wünschen

¹⁾ S. 779: Bruno hatte „infinito 4^o che“ geschrieben, und ein Esel . . . hat 4^o = Quarto in 90 verderbt“, ebenso S. 328 Z. 7 das „5^o in 30“. — ²⁾ S. 780. — ³⁾ Vgl.: „Hor ecco vi porgo la mia contemplatione circa l'infinito universo et mondi innumerabili“ De Lagarde S. 293 Z. 21. — ⁴⁾ S. 8. — ⁵⁾ Vgl.: „ . . . si comincia á demostrar l'infinitudine de l'universo . . .“ Z. 24. — ⁶⁾ Vgl.: „ . . . quello ch' e' dimostrato per la potenza passiva de l'universo si mostra“ . . . S. 296 Z. 8. Unter „quello“ ist, wie der Zusammenhang und die folgende Anmerkung deutlich zeigt, nichts anderes als „l'infinitudine de l'universo“ zu verstehen. — ⁷⁾ „Nella seconda parte di questo dialogo quello ch' . . . (vgl. die vorangehende Anmerkung) si mostra per l'attiva potenza de l'efficiente“ Z. 8. — ⁸⁾ „Seguita la medesima conclusione il secondo dialogo“ S. 297 Z. 4. — ⁹⁾ „ . . . s'affirma uno essere il cielo che é un spacio generale ch' abbraccia gl' infiniti mondi“ S. 298 Z. 1. — ¹⁰⁾ Vgl.: „ . . . al presente dopo che nel terzo dialogo é determinata l'infinita moltitudine de mondi, si sciogliono le molte ragioni d'Aristotele contra quella“ S. 300 Z. 13. — ¹¹⁾ „Si dice chi sieno quei á quali Aristotele pare un miracolo di natura“ S. 301 Z. 26. — ¹²⁾ „Come e' possibile che l'universo sia infinito?“ S. 307 Z. 6.

Sie⁴, lautet Elpinos zweite Frage, „dass man diese Unendlichkeit beweisen könne?“¹⁾ Nach alledem bleibt, wie sich klar ergibt, für eine gesonderte Behandlung des Unendlichen neben dem All und den Weltkörpern, wie man solche doch erwarten müsste, gar kein Raum. Daher darf man die beiden ersten Wörter der Ueberschrift nicht trennen, noch viel weniger freilich das erste der beiden über „universo“ hinweg zu „mondi“ hinüberschaffen.²⁾

Solche Versuche verrathen weniger Geschick als Eifer, den Hylozoismus eines Bruno zu veredeln. Derlei Bemühen bekundet Kuhlenbeck, abgesehen von Obigem, auch in manchen seiner Anmerkungen. „Bruno wird“, so schreibt derselbe beispielsweise S. 47, „in der Regel als Pantheist bezeichnet. Wenn man aber unter Pantheismus diejenige Gottes- und Weltanschauung versteht, welche Gott und Welt völlig identificirt, so beweist unser Text³⁾, dass er kein Pantheist war. Bruno's lateinische Schriften sind noch weit reichhaltiger an solchen Stellen. Es gibt nun freilich Brunoforscher, die behaupten, der Nolaner habe sich in seinen Lateinschriften dem Theismus angepasst, in seinen italienischen Werken jedoch mit strengerer Consequenz seinen Grundsätzen nachgebend sich als Pantheisten bekannt. Die hierin liegende Absurdität von einem Philosophen, der lateinisch anders, nämlich »exoterisch« gedacht und geschrieben habe, als in der Volkssprache, die er zur Darstellung seiner »esoterischen« Anschauung verwandt hätte, muss wenigstens in dieser Hinsicht einen Haken finden. Bruno kannte keine doppelte Buchführung. Er war . . . seiner Gesamtüberzeugung nach Theist. . . Diesem Theismus⁴⁾, für den sich auch hier und da die Bezeichnung Persönlichkeits-Pantheismus findet, pflegt der Einwand gemacht zu werden, dass All-Persönlichkeit ein widerspruchsvoller Begriff sei, Bewusstsein und Persönlichkeit sei durch den Gegensatz des Nicht-Ich zum Ich, also durch Endlichkeit bedingt. Allein der Allgemeinbegriff des Bewusstseins enthält nur die Identität des Vorstellenden und Vorgestellten. Der Begriff der Persönlichkeit setzt keine weitere Unterscheidung als diejenige zwischen der Gesamtheit des geistigen Wesens als Ich im Gegensatze zu seinen eigenen Zuständen, die nur seine Zustände und nicht sein »Ich« sind. . . Uebersetzer ist⁵⁾ weit davon entfernt, diese Gottesidee des Theismus für speculativ erweisbar zu achten, glaubt aber, dass sie eine »conveniente« und »widerspruchsfreie« Annahme sei! glaubt anderswo⁶⁾ sogar, „das unendliche Vermögen, gleichbedeutend mit einem leben-

¹⁾ „Volete voi che si possa dimostrar questa infinitudine?“ Z. 8.

— ²⁾ „ . . . quello che é seminato ne gli dialogi de la causa principio et uno, nato in questi de l'infinito universo et mondi . . .“ S. 305 Z. 6 „vom All und den unzähligen Welten“, übersetzt Kuhlenbeck S. 25. — ³⁾ De Lagarde S. 315 Z. 13—27. — ⁴⁾ Kuhlenbeck S. 49 der nämlichen Anmerkung.

— ⁵⁾ S. 50 derselben Anmerkung. — ⁶⁾ S. XXXI.

digen, freien Weltgrunde“, „einem uralten und durch keinen Namensmissbrauch antiquirten Brauch folgend, mit Bruno „Gott“ benennen“ zu dürfen. Aber um alles in der Welt! sollte das wirklich kein Missbrauch des altehrwürdigen Namens sein?

Eine Stelle aus den Gesprächen selbst, aus dem dritten derselben, verdient nunmehr eine besondere Beachtung; sie betrifft den „libro della dotta ignoranza ó“, wie Philotheo witzig hinzufügt, „della ignorante dottrina“¹⁾, womit die „docta ignorantia“ des Nikolaus Cusanus gemeint ist. Dieser ist in Bruno's Augen „der Göttliche“²⁾, Entdecker der vortrefflichsten Geheimnisse der Geometrie³⁾, ist „fürwahr eines der ganz besonderen Genies, welche je diese unsere Atmosphäre geathmet haben“⁴⁾, nach der Stelle, die uns gerade jetzt beschäftigt. Trotzdem soll derselbe auf diesen bloß „einigen“ und „zweifelsohne nachtheiligen Einfluss geübt“⁵⁾ haben. Wie indessen von vornherein zu erwarten stand, liegt die Sache doch etwas anders. Bruno nimmt auf jenes Kapitel des „gelehrten Nichtwissens“ Bezug, welches „über die Zustände der Erde“ handelt⁶⁾, nennt göttlich⁷⁾ die Lehre jenes, dass der Erdkörper nicht geringfügig, nicht weniger edel als die andern Weltkörper sei, sondern — man sei nicht träge⁸⁾, dies zu beachten⁹⁾ — dass die Erde eine zweite Sonne, und dass alle Sterne auf dieselbe Weise Sonnen seien.¹⁰⁾ Sind das nicht, klar und deutlich ausgesprochen, „die unzählbaren Weltkörper“ im Sinne Bruno's? Und dennoch soll gerade unsere Stelle lehren, „in wie weit Bruno sich ein selbständiges Urtheil gegenüber dem Cusanus gewahrt hat.“¹¹⁾ Allerdings nimmt Bruno im weiteren Fortgange des Gespräches dem „feinsinnigen Manne, der vieles erkannt und geschaut“¹²⁾,

¹⁾ De Lagarde S. 348 Z. 24. — ²⁾ „... il divino Cusano ...“ La cena de le ceneri bei De Lagarde S. 152 Z. 35; sein Urtheil dem entsprechend; vgl.: „... il Cusano di cui il gioditio só che non riprouate ...“ S. 159 Z. 26 und „Da lui divinamente detto ...“ Z. 31. — ³⁾ „... come divinamente notó il Cusano inventor di piu bei secreti di Geometria“ De la causa, principio et uno S. 286 Z. 5. — ⁴⁾ „... veramente uno de particularissimi ingegni ch' habbiano spirato sotto questo aria“ S. 348 Z. 16. — ⁵⁾ Kühlenbeck S. 120. — ⁶⁾ „De conditionibus terrae“, Ueberschrift zu „De docta ignorantia“ lib. 2 cap. 12 (nicht 11, wie Kühlenbeck S. 121 schreibt). Vgl.: „... la dotta ignoranza del Cusano quando parlando de le condizioni de la terra dice ...“ S. 347 Z. 30. — ⁷⁾ „Sin qua dice divinamente“ S. 348 Z. 1. Vorangeht, was hier in der nächsten Anmerkung folgt. — ⁸⁾ Vgl.: „Sin ... (vgl. die vorletzte Anmerkung) divinamente, ma seguitate apportando quel che soggiunge“ l. c. — ⁹⁾ Vgl.: „Per quel che soggiunge si può dar ad intendere ...“ S. 348 Z. 3. — ¹⁰⁾ „... intendere che questa terra sia un' altro sole, et che tutti gl' astri sieno medesimamente soli“ l. c. — ¹¹⁾ Kühlenbeck S. 121. — ¹²⁾ Vgl.: „Há molto conosciuto et visto questo galant' huomo“ S. 348 Z. 15. „Gentleman“ verdeutschte Kühlenbeck 122.

es übel¹⁾, dass derselbe das Element des Feuers für Luft, entzündet durch Bewegung des Himmels²⁾, das Feuer für einen ganz feinen Körper³⁾ erkläre und nicht, wie ihm selbst unbedingt nöthwendig erscheint, ein stoffliches Princip, gediegen und von festem Bestande, ebenso für das Warme wie für das Kalte⁴⁾ annehme. Demnach bestände hier die Selbständigkeit Bruno's dem Cusanus gegenüber darin, dass er das Feuer nicht so feinsinnig wie dieser, sondern grobsinnlich auffasste. Darnach erscheint es auch Kuhlenbeck „begrifflich, dass die physikalischen und chemischen Einsichten Bruno's, wenn sie von solchen Principien ausgingen, vor denjenigen der Scholastik keinen besonderen Vorsprung erlangen konnten. Hier lag die Sache vollständig anders als auf rein astronomischem Gebiete; mit blosem Denken und rationeller Phantasie war hier nichts zu erzielen, empirische Beobachtung war aber nicht Sache unseres phantasievollen Philosophen“.⁵⁾ Und doch hatte solche Cusanus schon 1450 in einer eigenen Schrift so eindringlich empfohlen!

Ohne diesen, wie soeben, zu nennen, aber nicht ohne ihn zu kennen, entlehnt ihm Bruno anderswo zwei sehr wichtige Begriffe; dort nämlich, wo er in der Inhaltsangabe schreibt, es habe nicht Verstand noch Sinn, dass, da man ein Unendliches annehme, welches ungetheilt, schlechthin einfach und (alles) enthaltend, man nicht zugebe, dass ein Unendliches existire, welches körperlich und (in allem) entfaltet sei.⁶⁾ Die beiden Zeitwörter ‚Enthalten (complicare)‘ und ‚Entfalten (esplicare)‘, welche man hier ins Auge zu fassen hat, sind nämlich augenscheinlich ebenfalls dem zweiten Buche „des gelehrten Nichtwissens“ entlehnt.⁷⁾

Entlehnt ist diesem gelehrten Buche endlich, ohne dass jedoch eine diesbezügliche Andeutung gemacht wird, sogar „das unendliche All“. Freilich ist dabei nicht zu übersehen, dass Cusanus „das wahrhaft Unendliche“ d. i. Gott⁸⁾ und „das mangelhaft Unendliche“, das All⁹⁾, genau

¹⁾ Vgl.: „Quale é quel principio che lui non há evacuato et dovea evacuarsi?“ S. 348 Z. 25. — ²⁾ Vgl.: „Che l'elemento del foco sia come l'aria attrito dal moto del cielo“ Z. 27. — ³⁾ Vgl.: „... et che il foco sia un corpo sottilissimo contra quella realitá et veritá“ Z. 28. — ⁴⁾ „... dove si conchiude esser necessario che sia cossi un principio materiale solido et consistente del caldo, come del freddo corpo“ Z. 30. — ⁵⁾ S. 123. — ⁶⁾ „... non é ragione ne senso che come si pone un infinito, individuo, semplicissimo et complicante; non permetta che sia un infinito corporeo et esplicato“ S. 295 Z. 11. — ⁷⁾ De docta ignorantia lib. 2 cap. 3 lautet gleich die Ueberschrift dahin: „Quod maximum complicit et explicet omnia — intellectibiliter.“ Anstatt des letzten Adverbium müsste Bruno freilich „essentialiter“ sagen; diesen Unterschied zwischen den Denkern näher zu begründen würde hier zu weit führen. — ⁸⁾ Vgl.: „Solum igitur absolute maximum est negative infinitum“ De docta ignorantia lib. 2 cap. 1. — ⁹⁾ Vgl.: „Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita private infinitum“ l. c.

unterscheidet, Bruno dagegen nicht; für ihn gibt es, wie wir sehen, ein einziges unendliche All¹⁾ und unzählbare Weltkörper. Demnach wären die wichtigsten Begriffe der Gespräche „dem gelehrten Nichtwissen“ entnommen und dann umgestaltet. Dies Letztere glaubte Bruno wohl deshalb thun zu müssen, weil sein Vorbild noch, wie er sich ausdrückt, in all die falschen Principien der gewöhnlichen Lehre verstrickt war, von der es ausgegangen.²⁾

Zu guter Letzt noch eine Stelle anderer Art, aber nicht minder lehrreich, wie mir scheinen will. Burchio schimpft mörderisch. Um deutsche Augen und Ohren nicht damit zu verletzen, setze ich die Stelle ausnahmsweise italienisch hierher: „Tu sareste piu dotto ch' Aristotele se non fussi una bestia, un poveraccio, mendico, miserabile, nodrito di pane di miglo, morto di fame, generato da un sarto, nato d'una lavanderia, nipote á Cecco ciabattino, figol di Momo, postiglon de le putane . . .“³⁾. Das letzte Epitheton glaubt De Lagarde, ohne jedoch hierzu gleichzeitig den unbedingt erforderlichen Beweis der Berechtigung zu liefern, auf Bruno's Jugendleben beziehen zu dürfen.⁴⁾ Darüber geräth sein Vertheidiger in solche Erregung, dass er sich unter anderem zu der Behauptung versteigt, Bruno's Leben und Streben wäre reiner als selbst die Feuerflamme, welche es verzehrt hat.⁵⁾

Den vorstehenden Angaben gemäss erhebt der Uebersetzer den Giordano Bruno auf Kosten des Aristoteles und der Scholastik, auf Kosten eines Descartes, Spinoza und Leibniz in den Himmel. Ein solches Unterfangen widerspricht offenkundigen geschichtlichen Thatsachen; es widerspricht ausserdem einer ziemlich allgemein geltenden Norm der Sittlichkeit, das Leben und Streben eines Mannes, welcher ein Lustspiel wie *Il candelajo* schreiben konnte, so rein zu nennen, wie es geschah. Ob demnach der eingangs erwähnte Professor so ganz unrecht hat, das mag der Leser entscheiden.

Braunsberg.

Dr. Joh. Uebinger.

Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Von Arth. Drews. Berlin, Mitscher & Röstel 1894.

Der begabte Schüler Ed. v. Hartmann's hat seinem vorjährigen zweibändigen Werk: „Die deutsche Speculation seit Kant“ in dem vorliegenden Buche einen neuen werthvollen Beitrag zur Geschichte der modernen Philosophie und insbesondere der Kantischen hinzugefügt, der um so beachtenswerther ist, als mit gründlicher Beherrschung des Stoffes

¹⁾ Der Unterschied, welcher S. 315 Z. 13—40 zwischen „essere tutto in tutto totalmente, et tutto in tutto l'infinito, et totalmente infinito“ Z. 29 gemacht wird, hebt den Satz nicht auf, dass Gott wesenseins mit dem All ist. — ²⁾ Vgl.: „ . . . la raggion di questo é che lui non havea evacuati tutti gli falsi principii de quali era imbibito dalla commune dottrina, onde era partito“ S. 348 Z. 20. — ³⁾ S. 362 Z. 34. — ⁴⁾ S. 789. — ⁵⁾ S. 148.

und in klarer, eingehender Darstellung zum ersten Mal die hervorragende Bedeutung der Naturphilosophie im System des grossen Königsberger Weisen entwickelt wird. Dazu kommt noch, dass Drews das bekannte, posthume, vielumstrittene Manuscript Kant's: „Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ sehr erheblich benutzt, also Material, das bislang für diese Perspective kaum zur Geltung gelangen konnte: ein nicht geringfügiger Dienst für Alle, die nicht Lust haben, wie der Vf. sagt, sich durch dieses Monstrum voll ödester Wiederholungen und trockenster Scholastik hindurchzuarbeiten. Abgesehen von diesem rein geschichtlichen Zweck verfolgt Drews aber auch den Gedanken, in und vermöge einer schöpferischen Kritik der Kant'schen Ideen die Bausteine zu einer wahrhaft befriedigenden, Erfahrung mit Speculation verknüpfenden Naturphilosophie zu liefern, wie sie keimartig in der dynamischen Auffassung Kant's von der Materie beschlossen liegt. Wir können an dieser Stelle selbstverständlich uns nicht auf eine eingehende Beurtheilung einlassen, sondern müssen uns mit flüchtigen Andeutungen über das Ergebniss der Untersuchung begnügen. Zuerst wird Kant als Naturforscher behandelt (wobei es sich herausstellt, dass Kant auf manche entwicklungsgeschichtliche Hypothese der Gegenwart — aber unter strengem Ausschluss des platten Mechanismus und Zufalls — hingewiesen hat), dann als Naturphilosoph, dessen Ansichten nach den betreffenden Kategorien (Phoronomie, Dynamik, Mechanik, Phaenomenologie, Teleologie usw.) in organischem Aufbau sich vor unseren Blicken gruppieren. Das abschliessende Resultat ist freilich ein verhältnissmässig recht dürftiges, aber, wie unser Gewährsmann mit Recht bemerkt, der Werth einer Philosophie darf nicht immer darnach bloss geschätzt werden, ob der gewollte Zweck in der That erreicht ist oder nicht: viel bedeutsamer sind die nachhaltigen Anregungen zur vertieften Erörterung und Verarbeitung eines wichtigen philosophischen Problems (hier der Materie). Doch lassen wir Drews selbst sprechen: „Wenn man erwägt, wie Kant von Anfang an den Ausbau der Naturphilosophie sich zum Ziel gesetzt hat, wie ihm das gewissenhafte Aufsuchen eines haltbaren Unterbaues für sie die Arbeit immer wieder in die Ferne gerückt hat, und wie er, nach einem langen Leben voll unermüdlicher Thätigkeit und steter Hingabe an sein Lebensziel, nun endlich das geplante Werk in Angriff nehmen wollte, nicht mehr die Kraft zu seiner Ausführung besass, so wird man sich der Empfindung einer gewissen Tragik nicht erwehren können. Es ist rührend, zu sehen, wie der Philosoph noch am Rande des Grabes mit unsäglichlicher Ausdauer sich abmüht, ein Bauwerk aufzurichten, zu dem er nicht einmal mehr die Steine zusammentragen konnte. Wir brauchen es jedoch nicht zu beklagen, dass Kant, der niemals die Absicht aus den Augen verloren hatte, eine wissenschaftlich begründete Naturphilosophie zu schaffen,

noch ehe er dies Werk vollbracht hatte, unter der Last des Alters zusammenbrach. Dieser Philosoph hat in anderer Beziehung so viel geleistet, hat auch auf dem Gebiete der Naturphilosophie selbst so mannigfache neue Ideen und fruchtbare Keime ausgestreut, dass er sich thatsächlich ausgelebt hat, und dass er an seiner Bedeutung auch dadurch nichts einbüsst, wenn sein Lieblingskind, die Naturphilosophie, stets nur ein Torso geblieben ist. Und auch deshalb können wir den unvollendeten Zustand dieser Disciplin bei ihm verschmerzen, weil, auch wenn der naturphilosophische Theil seiner Philosophie zum Abschluss gekommen wäre, die Wissenschaft dadurch kaum gefördert worden wäre. Was Kant in seinem nachgelassenen Werk eigentlich anstrebte, das ist thatsächlich nichts anderes, als was noch bei seinen eigenen Lebzeiten Fichte und vor allem Schelling vollendet haben, und was heute insbesondere die Naturwissenschaft nicht mehr anzuerkennen vermag: Die rein logische Entwicklung auch der Qualitäten der Natur aus ihren apriorischen Formen im Subject — nur dass jene Männer in der ganzen Vollkraft ihres Könnens, mit jugendlicher Begeisterung und einer erstaunlichen Genialität das zu Ende geführt haben, was Kant selbst am späten Abend seines Lebens, ein gebrochener Greis, begonnen hat.“ (S. 493.) Jedenfalls wird diese auf gründlichem Quellenstudium beruhende, umsichtige Darstellung allen denen eine sehr willkommene Gabe sein, welche sich noch nicht zu dem seltsamen, modernen Aberglauben bekehrt haben, dass die wahre Wissenschaft in einer bloßen Sammlung von sog. Thatsachen bestehe, sondern die noch an der alten Ueberzeugung festhalten, dass alle Erkenntniss, also auch die Naturforschung, durch den Schmelztiegel der Speculation geläutert werden müsse.

Bremen.

Dr. Th. Achelis.

Kant's Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung. Von Ed. von Hartmann. Leipzig 1894. S. VI, 256.

Der Entwicklungsgang Kant's ist schon durch K. Fischer, Fr. Paulsen, K. Dietrich u. A. zur Behandlung gebracht worden. Auch E. v. Hartmann hat da oder dort schon in verschiedenen Schriften — besonders in der Schrift: „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“ — Streiflichter auf denselben fallen lassen. In der oben angezeigten Schrift unternimmt er den Versuch, die „Lehre Kant's einmal in ihrem inneren systematischen Zusammenhange darzustellen, dem Werden und Wachsen seiner Ansichten nachzugehen und aus ihren Ergebnissen hervorleuchten zu lassen, was Kant im Verhältniss zu dem von ihm Beabsichtigten wirklich geleistet hat, und welche Bedeutung seine Leistungen für unsere Zeit und unser heutiges philosophisches Bewusstsein noch beanspruchen können“; er will sich aber insofern auf

die theoretische Philosophie (Erkenntnisstheorie und Metaphysik) beschränken, da er die Kant'sche Ethik, Axiologie und dynamische Atomlehre schon anderwärts behandelt habe (S. IV—V). Die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Gedanken weist nach ihm vier gegeneinander scharf unterschiedene Perioden auf. Die erste bis 1769 reichende Periode charakterisirt sich durch einen realistischen Leibnizianismus, welcher den Denk- und Anschauungsformen transscendente Gültigkeit zuerkennt. In der zweiten Periode von 1769—76 wird wohl noch den Denkformen, aber nicht mehr wie vordem den sinnlichen Anschauungsformen eine transscendente Gültigkeit beigemessen. In der dritten Periode seit 1776 wird den Denkformen ebensowenig mehr eine transscendente Gültigkeit zugeschrieben wie den sinnlichen Anschauungsformen. In der vierten Periode von 1789 an wird die in der zweiten und dritten ganz vernachlässigte Kategorie des Zweckes zum Angelpunkte des Systems gemacht (S. 2).

Nach ihrer historischen Seite hin zeichnet sich die Schrift Hartmann's durch exacte Behandlung aus und bietet insofern mannigfache Belehrung. Zum leitenden Gesichtspunkte macht sie den einer transscendenten oder immanenten Gültigkeit der Denk- und Anschauungsformen und hat darnach die angegebene Periodisirung getroffen, während andere neuzeitliche Autoren zum theil von anderen Gesichtspunkten aus mehr oder minder abweichende Periodisirungen des Kantischen Entwicklungsganges vorgenommen haben. Wird aber auch der Gesichtspunkt Hartmann's zum leitenden gemacht, so erscheint doch die von ihm gewählte Eintheilung nicht in jeder Beziehung als sachentsprechend. Wie es sich mit verschiedenen anderen Uebergangsschriften immer verhalten mag, so kann jedenfalls die 1766 erschienene Schrift: „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“ der ersten der von Hartmann festgesetzten Perioden nicht mehr zugetheilt werden. Sie hat nicht nur den ursprünglichen, zwischen Wolf und Newton vermittelnden Rationalismus preisgegeben, sondern vermöge einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* einem bloßen Empirismus sich in die Arme geworfen, indem sie der Metaphysik die Weisung gab, von träumerischen Hirngespinnsten abzulenken und als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ sich zu constituiren, indem sie ferner die von der Metaphysik emancipirte Moral im Sinne der Engländer auf die Grundlage des Gefühles stellte und zu einer bloßen Herzensmoral herabdrückte.²⁾ Da sie den sinnlichen Anschauungsformen von Raum und Zeit zwar noch eine transscendente Gültigkeit zuerkannte, dem Causalitäts- und Substantialitätsprincipe eine über die Erfahrung hinausgehende aber nicht mehr vindicirte, so kann sie der ersten Periode im Sinne Hartmann's nicht mehr zugerechnet werden. Ebensowenig aber kann sie der von 1769 an datirenden Periode zugetheilt werden, weil hier gerade umgekehrt den sinn-

²⁾ S. W. Ausg. v. Rosenkranz VII, 99—107.

lichen Anschauungsformen von Raum und Zeit eine transcendentale Gültigkeit abgesprochen, dagegen den intellectuellen Formen eine solche zugesprochen wird. Sie gehört sonach einer zwischen beiden liegenden Mittelperiode an, welche durch das Merkzeichen des Empirismus sich von beiden abhebt. Hat aber Hartmann dieser Periode ihr eigenthümliches und volles Recht nicht angedeihen lassen, so doch der durch die „Vorlesungen über Metaphysik“ und besonders durch die Dissertation: „De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis“ und der durch die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft markirten Periode, welche von ihm als zweite und dritte gezählt werden. Die vierte Periode wird nach ihm durch die Kritik der Urtheilskraft repräsentirt, weil hier erst zur Teleologie förmliche Stellung genommen wird. Kant hätte nun allerdings den Zweckgedanken in der Kritik der reinen Vernunft bei den regulativen Vernunftbegriffen oder Ideen schon zur Erörterung bringen können und sollen, sodass für die Kritik der Urtheilskraft nur die Behandlung des ästhetischen Zweckgedankens übrig geblieben wäre. Er hat selber anerkannt und ausgesprochen, dass nur die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, welche Bezug hat auf das dritte seelische Grundvermögen oder das Vermögen des Lust- und Unlustgeföhles, eine „besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht“, während die Kritik der teleologischen Urtheilskraft, welche „die reale Zweckmässigkeit der Natur durch Verstand und Vernunft“ ohne Rücksicht auf das Gefühl der Lust und Unlust zu beurtheilen hat, „allenfalls dem theoretischen Theil der Philosophie sammt einer kritischen Einschränkung desselben hätte angehängt werden können“.1) Die Vernachlässigung dessen ist jedoch nur von formeller, nicht von principieller Bedeutung und kann sonach keinen Grund bilden, die Kritik der Urtheilskraft von den beiden anderen Kritiken abzutrennen und nicht als deren naturgemässen Abschluss gelten zu lassen. Aus historischen Gründen dürfte somit der durch Hartmann adoptirten Viertheilung der Kantischen Entwicklungsperioden eine andere Viertheilung zu substituiren sein, indem dessen erste Periode in zwei zerlegt und die dritte und vierte in eine zusammengezogen wird. In den ersten der zu unterscheidenden Perioden wird den sinnlichen Anschauungsformen und den Denkformen transcendentale Gültigkeit beigelegt, in der zweiten wird eine solche den ersteren, aber nicht mehr den letzteren beigelegt, in der dritten umgekehrt den letzteren, aber nicht mehr den ersteren, in der vierten weder den ersteren noch den letzteren. Die von seiten Hartmann's geübte, mit der historischen Darstellung verflochtene Kritik der einem so grossen Wandel unterworfenen Kantischen Ansichten steht und fällt zwar nicht durchgehends, wohl aber theilweise mit dessen eigenem Systeme, an welchem wir hier keine — Metakritik üben wollen.