

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 2 (1915)

Buchbesprechung: Literarische Buchbesprechungen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 08.02.2025

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

tät ist nicht bewiesene Tatsache, sondern eine Forderung oder eine Voraussetzung, womit der Verstand an die Aufgabe der Erklärung der Naturerscheinungen herantritt.“

Nach ihm ist die Theorie des lückenlosen Kausalzusammenhanges Grundvoraussetzung aller philosophischen Deutung des Weltgeschehens.

Und diese unbewiesene Voraussetzung soll dem Energiegesetz jene alles umfassende Bedeutung verschaffen, die weder Denknöwendigkeit noch Empirie ihm geben konnten? Nur tiefste, von aller Vernunft losgelöste Gläubigkeit an die Grundlagen der monistischen Philosophie vermag sich einem solchen Ansinnen zu unterwerfen.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Wilhelm Stockums: Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.** Freiburg, Herder 1911. XII, 166 p.

Die Bedeutung einer Arbeit über die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes hebt Verfasser selbst genügend hervor, wenn er einleitend auf die moderne Ethik hinweist, die unter der extremen Herrschaft des Entwicklungsgedankens zu den verhängnisvollsten Schlüssen getrieben wird. Vor diesen Verirrungen bewahrt nur das Festhalten an einem unveränderlichen, natürlichen Sittengesetz.

Verfasser legt besonderen Wert auf Darlegung der geschichtlichen Entwicklung seiner These, deren Sinn und Tragweite durch diese Behandlungsweise klarer erfaßt werden. Ein unveränderliches, natürliches Sittengesetz hatte dem Wesen nach bereits Sokrates erkannt und Aristoteles gelehrt. Der patristischen Zeit war diese Lehre nicht unbekannt, es fehlte jedoch, dem Charakter dieser Zeit entsprechend, eine umfassende, an Aristoteles anknüpfende Darstellung derselben, insbesondere ihr Ausgleich mit feststehenden Tatsachen im Alten Bunde, die einem unveränderlichen Sittengesetz zu widersprechen scheinen. Diese Arbeit leistete die Scholastik.

An die Auseinandersetzung der vorbereitenden Lösungsversuche des Problems durch Alexander Halensis und Albertus Magnus reiht Verfasser die Lehre des hl. Thomas, die eine sachgemäße, gründliche Behandlung findet und im Mittelpunkt der ganzen Abhandlung steht (42—101).

Die Lösung, die der Aquinate dieser ethischen Frage gibt, hat in der späteren Zeit keine wesentliche Ergänzung gefunden. Duns Scotus suchte neue Wege zu gehen, die, wie Verfasser nachweist, nicht zum Ziele führten. Die nominalistische Auffassung der Frage, die den Abschluß der Schrift bildet, trägt zu deutlich die Spuren der verfallenden Scholastik an sich und gelangt zu so offenbar falschen Folgerungen, daß über die Ablehnung dieses Lösungsversuches kein Zweifel bestehen kann.

Es dürfte vielleicht angebracht sein, in wissenschaftlichen Arbeiten nicht von sittlichen und unsittlichen, sondern von sittlich guten und sittlich schlechten Handlungen zu reden, da erstere Bezeichnung falsch verstanden werden kann. Die Abhandlung kann zum Studium der bedeutsamen Frage nach einem unveränderlichen, natürlichen Sittengesetz sehr empfohlen werden.

Abtei Marienstatt.

Dr. P. Hugo Höver, O. Cist.

2. Dr. Demetrius C. Nadejde: Über quantitative Bestimmung der psychischen Arbeit. Wien u. Leipzig, Braumüller 1912. IV, 75 p.

Die vorliegende Abhandlung des Philosophieprofessors in Bukarest setzt die Untersuchungen des Münchener Psychiaters Kraepelin über die Arbeitskurve fort. Sie soll „zum erstenmal eine systematisch verarbeitete und kritisch geprüfte Grundlegung der Arbeitsmessung bieten“.

Das Material zu seinen Untersuchungen hat Verfasser durch Arbeitsmessungen, die an 11- bis 18jährigen Schülern der I. bis VII. Lyzealklasse der Übungsschule des pädagogischen Seminars in Bukarest als Vertretern der normalen Arbeitsleistung und an Patienten des Irrenhauses Marcutza bei Bukarest als abnormalen Subjekten vorgenommen wurden, gewonnen. Die gemessene Arbeit bestand in Addition einstelliger Zahlen zwei bis drei Stunden lang. Die Zahl der vollzogenen Additionen gab die Arbeitsleistung an. Um auch den Verlauf der psychischen Arbeit verfolgen und messen zu können, wurde je nach einer Zeiteinheit (fünf Minuten) ein Zeichen mit der Glocke gegeben, das im Heft des Rechnenden zu verzeichnen war. Aus dem Vergleich der von fünf zu fünf Minuten vollzogenen Additionen ersieht man die Oszillation der psychischen Arbeit, ihre wechselnde Steigerung und Herabminderung. Wollen wir die Ursachen untersuchen, von welchen dieser komplizierte Verlauf der psychischen Arbeit abhängt, so müssen wir eine methodische Isolierung anwenden, indem wir solche Subjekte zu den Versuchen wählen, bei denen die in Frage kommende Ursache vorherrscht. Dazu müssen wir noch die günstigsten inneren und äußeren Umstände für das Einwirken der geprüften Ursache heranziehen.

Das Ergebnis der in dieser Art angestellten Untersuchung ist: Es gibt drei Ursachen, von denen der Verlauf der psychischen Arbeit abhängt: Anpassung, normaler Energieverbrauch und Ermüdung, Anregung und Konzentration.

Die Anpassung an eine Arbeit, wie schon Fechner angedeutet und Höfler ausgesprochen hat, verläuft zuerst in drei gleich lang dauernden Stadien, von denen das erste den kleinsten, das mittlere den größten Zuwachs der Arbeitsleistung aufweist.

Bei der Ermüdung nimmt die Arbeitsleistung von einem Zeitabschnitt zum anderen fortschreitend ab, und zwar in den letzten Stadien beträchtlich mehr als in den ersten. Je größer die Verminderung der Arbeitsleistung ist, um so kürzer dauert dieses Stadium. Teilt man den Verlauf der Ermüdung wieder in drei Stadien ein, so weist merkwürdigerweise das mittlere Stadium die geringste Abnahme auf und dauert daher, dem vorhergehenden Satze zufolge, am längsten. Das letzte Stadium nimmt rapid ab.

Das Erforschen der dritten Ursache der Schwankung der Arbeitsleistung — vor allem der Anregung — stößt auf bisher unlösbare Schwierigkeiten. Jedenfalls müssen wir auch im Verlauf des Anregungsprozesses drei Stadien unterscheiden: das erste Stadium bringt eine bedeutende Erhöhung der Arbeitsleistung mit sich; das zweite behält mit unbedeutenden Schwankungen diese Höhe bei; das dritte ist durch einen mehr oder weniger sanften Abfall gekennzeichnet.

Das Konzentrationsstreben endlich ist von kurzer Dauer, trifft aber zu wiederholten Malen im Verlaufe desselben Experimentes zu. Im Konzentrationsstreben sind bloß zwei Stadien zu unterscheiden, eine Steigerung, die oft sehr stark ist, und eine unmittelbar darauffolgende starke Herabminderung. Besonders groß ist die Steigerung des gegen Ende der Arbeit auftretenden Finalstrebens, das bedeutend das zu Beginn der Arbeit vorkommende Initialstreben übertrifft. Dieser starke Einfluß des Konzentrationsstrebens auf die Arbeitsleistung und sein oftmaliges Auftreten legen es nahe, daß sich in manchen Fällen alle Schwankungen der Arbeitsleistung als Konzentrationsbewegung herausstellen. Somit wären die Faktoren, von deren Mitwirkung die jeweilige psychische Arbeitsleistung abhängt, festgestellt und die Aufgabe, die sich Verfasser gestellt hat, gelöst.

Alle in der Untersuchung aufgestellten Thesen werden, soweit es auf diesem Gebiete möglich ist, mit experimentellen Belegen begründet, so daß kaum etwas gegen dieselben einzuwenden wäre. Das Buch wird den Spezialisten viele Anregung bieten für das weitere Forschen auf diesem so ergiebigen, interessanten und in seiner Anwendung in der Schule so wichtigen und bis jetzt unerforschten Gebiet. Es sei noch lobend hervorgehoben, daß die Abhandlung sich auszeichnet durch mathematische Präzision und besonders durch streng durchgeführte Analogie der psychischen mit der physischen Arbeit, was ihr Klarheit verschafft.

Zum Schluß einige Einzelheiten, die von Interesse sind. Der enge Zusammenhang der psychischen Arbeit mit ihrer physischen Grundlage wird von neuem betont. Wie das Psychische die physische Arbeit (Musik den Marsch), so kann auch die physische Arbeit die psychische Leistung heben. Lautes Lernen oder Studium beim Spaziergang sind nicht bloße Marotten gewisser Individuen, sie sind sachlich gerechtfertigt.

Aus demselben Verhältnis des Psychischen zum Physischen bestätigt sich weiter, was die deutschen wissenschaftlichen Autoritäten schon mehrmals betont haben, daß nach geistiger Arbeit anstrengende körperliche Tätigkeit, wie man landläufig hört, als Erholung nicht zu empfehlen sei. Erholungspausen, am richtigen Platz und in angemessener Länge angebracht, erhöhen die Arbeitsfähigkeit.

Nach Beginn der Arbeit tritt bald Ermüdung ein. Daher ist die Arbeit nicht mit erhöhten Anforderungen zu beginnen. Man fange mit dem Leichten an und schreite dann, wenn der Geist sich angepaßt hat, zum Schwierigeren fort. Psychische Ermüdung ist nicht, wie die meisten Psychologen glauben, eine normale Begleiterscheinung der Arbeit, sondern immer abnormal und schädlich. Unlustgefühl bei der Arbeit ist das beste Warnungszeichen vor dem Eintritt der Ermüdung.

Ebenso ist es nicht wahr, daß die Ermüdung die wichtigste Vorbedingung für den Eintritt des Schlafes wäre. Sie vertreibt vielmehr den Schlaf und macht ihn unruhig. Was die Psychologen gewöhnlich mit dem Namen „Übung“ bezeichnen, baut sich nach dem Verfasser eigentlich auf aus drei wohl zu unterscheidenden Momenten: Übung, Anpassung und Beharrung. Diese Distinktion ist sehr wohl geeignet, den Vorgang beim Erwerben von einem Habitus zu beleuchten. Endlich ist noch ein Resultat der Forschung des Verfassers beachtenswert bezüglich der Unlust. Es ist die gewöhnliche Anschauung, daß Unlust die Leistungsfähigkeit in jedem Falle beeinträchtigt. Nach Professor Nadejde hingegen kann die Unlust unter Umständen noch im höheren Grade als die Lust die vorhandene Energie auf den betreffenden Gegenstand konzentrieren.

Emaus, Prag.

P. Damasus Schacherl, O. S. B.

3. **Hubert Gruender, S. J.: Free Will, the greatest of the seven World-Riddles.** Three lectures. St. Louis, Mo., Herder 1911. 96 p. — *Psychology Without a Soul. A Criticism.* St. Louis, Mo., Herder 1912. XIII, 245 p.

P. Gründer, Professor der speziellen Metaphysik, resp. der Psychologie an der Universität in St. Louis, hat sich die Aufgabe gestellt, das ganze Gebiet der Philosophie unseren Zeitbedürfnissen entsprechend in einzelnen Monographien zu bearbeiten.

In seinem ersten Schriftchen „De qualitibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis“ (Herder 1911) behandelte er die Frage nach der Objektivität der sekundären Sinnesqualitäten, wobei er die verneinende Ansicht vertrat. Es sei verwiesen auf die Abhandlung des Philosophieprofessors im Anselmianum in Rom, P. Jos. Gredt, im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“ 1912, p. 425—453, sowie auf seine gediegene Schrift „De cognitione sensuum externorum“ (Romae, Desclée & Socii 1913), in der er die Argumente Gründers widerlegt. In den vorliegenden zwei Büchern vertritt P. Gründer die katholische Lehre vom freien Willen und einer substantiellen, vom Leibe verschiedenen geistigen Seele.

1. Das erste Thema wird in drei Vorträgen besprochen, von denen der erste den Status quaestionis, der zweite und dritte den Beweis enthält. Nicht will der Verfasser besprechen die Freiheit vom äußeren Zwang, noch auch die Freiheit von moralischer Verpflichtung; er behandelt bloß die eigentliche innere Willensfreiheit in der Wahl der Objekte. Per se kommt die Freiheit bloß dem intellektuellen Begehrungsvermögen zu und ist den niederen Fähigkeiten des Menschen abzusprechen. Diese können nur per accidens und partizipativ frei genannt werden, insofern sie unter der Leitung des Willens stehen. Weiterhin ist auch der eigentliche Wille nicht unter allen Umständen frei. Es werden dazu als Bedingungen verlangt: erstens das Bewußtsein und die Aufmerksamkeit und zweitens ein objektiv indifferentes Urteil über die Motive unserer Handlungsweise. Dieses ist dadurch ermöglicht, daß alles Geschöpfliche ein beschränkt Gutes ist und auch das unerschaffene Gut in der diesseitigen Erkenntnis analog dem geschöpflichen Guten als ein nicht schlechthin Gutes dargestellt wird. Durch die Abstraktion gewinnen wir den Begriff des absolut Guten,

mit dem jedes partikuläre Gut verglichen, nur teilweise als Gut erscheint. Man kann es also nicht nur als gut, sondern auch als nicht gut betrachten. Die Abstraktionsfähigkeit ist somit die tiefste Wurzel des freien Willens. Die aktive Indifferenz des Willens besteht danach nicht darin, daß er das schlechthin Gute nicht wollen oder das schlechthin Böse begehren kann, sondern darin, daß er auch etwas wählen kann, was ihm als minder gut erscheint. Hierin weicht die Wirkungsweise des freien Willens grundsätzlich ab von dem Lehrsatz vom Parallelogramm der Kräfte.

Das ist auch der Grund, warum Häckel den „gordischen Knoten“ der Frage nach der menschlichen Willensfreiheit einfach dadurch löst, daß er derselben als einer bloßen Illusion jegliche Existenz abspricht. Andere Gegner wiederum verzerren den Begriff der Willensfreiheit und kämpfen somit gegen einen „Strohmann“. So z. B. definiert die *Encyclopedia Americana* im Artikel über den freien Willen denselben als ein Vermögen, motivlos zu wollen und als den ersten ursachlosen Akt. Die Willensfreiheit besteht nun nicht darin, daß man sich zu etwas ohne jegliche Motive entschließen könnte, sondern in der Auswahl derselben. Ebenfalls ist der Willensakt nicht ursachlos, seine Ursache ist ja der freie Wille selbst. Wenn aber der Gegner meint, daß der Wille denselben Gesetzen folgen müsse, wie die materiellen Wesen, deren Wirkungsweise unabänderliche, naturnotwendige Gesetze lenken, so muß man antworten, daß es sich dabei um eine *Quaestio facti* handle. Man kann diese Gesetze nicht ohne weiteres generalisieren. Überdies wird bei diesen von den Gegnern erhobenen Schwierigkeiten der Satz von der Einförmigkeit der Naturgesetze mit dem Kausalitätsprinzip selbst konfundiert. Das letztere erstreckt sich freilich auch auf den freien Willen, das erste ist demselben grundsätzlich abzusprechen. Damit aber die Sache den Lesern der *Americana* nicht so klar vor Augen läge, wirbelt der Verfasser des erwähnten Artikels eine Wolke von metaphysischem Staub auf, wodurch die einfache Frage verdunkelt wird und schwierig erscheint. In der Tat lautet sie: Hat der menschliche Wille das Vermögen, zu entscheiden, welches von verschiedenen vom Verstande vorgelegten Motiven vorzuziehen ist und sich so aktiv den eigenen Lauf der Handlungen zu bestimmen? Die Antwort lautet: „Ja.“

Die Gründe dafür werden in den folgenden zwei Vorträgen angeführt. Es sind deren drei. Denn eine Sache kann entweder a priori oder a posteriori bewiesen werden. Im letzteren Falle aber wieder auf eine doppelte Weise, insoferne man entweder die in Frage kommende Sache selbst zeigt oder aber ihre Wirkungen. A priori hingegen wird eine Sache aus ihrer Ursache, der Wurzel, aus welcher sie notwendig sich ergibt, demonstriert. Dies auf die Willensfreiheit appliziert, zeigt sich, daß wir uns in der glücklichen Lage befinden, alle drei Beweisarten für dieselbe bringen zu können. Die Willensfreiheit kann erstens mit experimenteller Evidenz unseres Bewußtseins nachgewiesen werden. Sie stellt sich uns zweitens als die unumgänglich notwendige Basis einer anderen, gleichfalls feststehenden Tatsache, der Moralität, dar und endlich drittens ist sie eine notwendige Ergänzung der vernünftigen Menschennatur. Das erste Argument nennt der Verfasser den experimentellen Beweis, das zweite den moralischen, das dritte den teleologischen. Dem experimentellen Beweis ist der ganze zweite-

Vortrag gewidmet, den beiden letzteren der dritte. Zur weiteren Begründung und Beleuchtung seiner Argumente schließt Verfasser jedem Beweis die üblichen Objectionen an. Dem ersten Beweis aus dem Bewußtsein wird ein anderes Bewußtsein entgegengesetzt, daß wir nämlich vorausbestimmen können, wie wir unter diesen oder jenen Umständen handeln würden. Allein dies ist keine Schwierigkeit, da wir dabei nicht etwa prophezeien, sondern einfach vorausbestimmen, wie wir uns frei entscheiden würden in solchen Umständen.

Läßt sich also das Bewußtsein unserer Freiheit nicht leugnen, so versuchen es die Gegner wenigstens zu entkräften, indem sie es zu einer bloßen Illusion stempeln. Diese kommt nach Prof. Alexander davon her, daß wir die rein logische Möglichkeit mit der realen Möglichkeit, hic et nunc einen anderen Akt setzen zu können, verwechseln oder daß wir durch den Widerstreit der Motive pro und kontra, der sich in unserem Innern abspielt, bis wir das als größtes erscheinende Gut finden, für ein Zeichen der Wahlfreiheit halten. Prof. James wiederum schließt das Zeugnis unserer Überzeugung von der Willensfreiheit deshalb von jeder wissenschaftlichen Diskussion aus, weil es zu roh sei. Zutreffend bemerkt der Verfasser, daß dieses Zeugnis unserer Freiheit um gar nichts roher ist als die Sinneserfahrung, auf der doch die ganze Naturwissenschaft zuletzt beruht. Gegen das moralische Argument, das sich spezifiziert in eines aus dem Unterschied zwischen Gut und Böse und ein anderes aus dem Pflichtgefühl geformtes, werden als Opponenten die Moralpositivisten angeführt, deren Behauptung, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse lediglich von der positiven menschlichen Gesetzgebung oder Gepflogenheit herrühre, als falsch erwiesen wird.

Das Adagio des Jonathan Edward, daß man immer das anscheinend größte Gut wählt, wird in dem Sinne distinguiert, daß das anscheinend größte Gut jenes sei, welches wir frei gewählt haben (Ultimum indicium practicum).

Oft hört man sagen, daß die Menschen Resultate aus ihrer Umgebung seien. Darin steckt ein Körnchen Wahrheit. Manche Einschränkung der Willensfreiheit muß zugegeben werden. Das hebt jedoch die Willensfreiheit nicht auf. Hier verdient besondere Berücksichtigung die Moralstatistik, welche die stärkste Waffe des Determinismus geworden ist. Man darf, um sie richtig einzuschätzen, nicht vergessen, daß dieselbe nur äußere Handlungen, und zwar nur diejenigen, welche die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, kontrollieren kann, daß ihr dagegen mancher innere Sieg ganz verborgen bleibt. Dazu sind viele ihrer Resultate ziemlich unsicher und nicht übereinstimmend. Ihre sicheren Ergebnisse vertragen sich mit der Willensfreiheit ganz gut. Der Mensch kann nicht ohne Motive handeln. Unter jenen Umständen also, die keine Motive für eine bestimmte Tat suggerieren, werden auch solche Taten nicht vorkommen. Unter Umständen aber, die reiche Gelegenheit zu einer Tat bieten, werden naturgemäß auch entsprechend viele Taten wirklich zu verzeichnen sein. Meint endlich die Encyclopedia Americana den Gipfel erreicht zu haben in der Behauptung, der freie Wille mache das sittliche Gesetz unmöglich, so hat sie damit nur „den Gipfel der Absurdität bestiegen!“

Der teleologische Beweis setzt voraus, daß der Mensch kein Stückwerk, sondern ein vollendetes Kunstwerk ist. Daraus ergibt sich, daß einem Verstand, der fähig ist, ein objektiv indifferentes Urteil über die Motive pro und kontra einer Handlung zu fällen, eine Fähigkeit an die Seite gestellt werden muß, die ein bestimmtes Motiv selbst auswählt. — Gegen dieses Argument treten alle diejenigen auf, die alles Aprioristische perhorreszieren. Sie sollen jedoch nicht vergessen, daß solche Grundsätze in letzter Linie zum vollständigen Skeptizismus führen.

Zum Schlusse kommt noch die theologische Diffikultät gegen die Willensfreiheit an die Reihe: Wie verträgt sich der freie Wille des Menschen mit dem Vorherwissen Gottes? Darauf lautet die Antwort des Verfassers: Gott sieht unsere Wahl voraus, weil wir sie treffen, wir treffen aber vice versa die Wahl nicht, weil sie Gott voraussieht. Es sei das ähnlich, führt Verfasser aus, wie mit unserem Wissen. Auch bei uns werde die Freiheit nicht gestört durch unser nachträgliches Wissen des freien Entschlusses. — Dazu sei noch zu beherzigen, daß Gott infolge seiner Ewigkeit unsere Entschlüsse nicht so sehr vorauserkenne als vielmehr das Zukünftige so gut wie das Gegenwärtige einfach erkenne. Andere Schwierigkeiten der Scholastiker mehr metaphysischer Natur glaubt Verfasser übergehen zu sollen, da doch kein Scholastiker bezweifle, daß der menschliche Wille frei sei. Wie es niemandem einfallen darf, das Wachsen des Grases deshalb zu leugnen, weil man nicht zu begreifen vermag, wie es wächst, so läßt sich auch nicht ob einer Schwierigkeit, besonders einer von metaphysischer Art, an der Überzeugung von der Willensfreiheit rütteln, die als eine unleugbare Erfahrungstatsache als unumgänglich notwendige Basis der Moralität und als notwendige Ergänzung der vernünftigen Menschennatur nachgewiesen wurde.

Wie man sieht, enthält das Werk mehr oder weniger eine bloße Wiedergabe der scholastischen Lehre von der Willensfreiheit. Neues Material bietet es also nicht viel. Dies ist aber auch nicht die Absicht des Verfassers. Er will ja nur die alten Wahrheiten in neue Formen kleiden. Und dies ist ihm gelungen. Die Schrift erweist sich nicht als eine bloße Übersetzung der scholastischen Argumente in die Umgangssprache, sondern als eine leichtverständliche, fließende Abhandlung, in die besonders die eingeflochtenen Objektionen Leben bringen. Manchmal allerdings scheinen diese Objektionen nicht am richtigen Platze zu stehen. Weiter wäre es vielleicht für die Übersichtlichkeit vorteilhaft gewesen, die verschiedenen Arten des Determinismus auseinander zu halten. Auch möchte man wünschen, daß manche Schwierigkeiten eingehender geprüft würden. Wenn schon das Buch für weitere Kreise bestimmt scheint, so wird doch auch ein Fachmann mit Nutzen es gebrauchen, um eine leichtverständliche Darstellung dieses schwierigen Themas daraus zu lernen. Um das Buch ganz zu würdigen, muß man bedenken, daß es für amerikanische Verhältnisse bestimmt ist. Es will auftreten gegen irreführende Lehren amerikanischer Gelehrten, besonders aber der *Encyclopedia Americana*, welche die falschen Lehren in alle Volksschichten verbreitet. Der Verfasser verteidigt, p. 52 ff., die Zuverlässigkeit des Zeugnisses unseres Bewußtseins für die Willensfreiheit, indem er zu zeigen sich bemüht, daß ihre Leugnung konsequent zum Skeptizismus führe. Gut

so; aber warum soll dann dasselbe nicht auch von den sekundären Qualitäten gelten?

Der Willensakt ist nicht ursachlos, seine Ursache ist der Wille selbst. Wäre es nicht noch besser, zu sagen, daß er noch eine tiefere Ursache hat in der *Praemotio physica*? Ist dies nicht die beste Waffe gegen die Deterministen? Denn dann hat die Handlungsweise des freien Willens denselben tiefsten Grund wie die Naturgesetze — den Willen Gottes. Aus demselben Grunde kann auch die Lösung der theologischen Schwierigkeit, p. 92 ff., nicht befriedigen, denn dann wäre ja nebst anderen Bedenken Gottes Wissen von unserem freien Willen abhängig, was sich ja mit der richtigen Gottesidee durchaus nicht verträgt. Es dürfte auch wohl nicht ganz zutreffend sein, zu behaupten, daß die scholastischen Schwierigkeiten gegen den freien Willen von geringer Tragweite seien. Wenn die Modernen keine Waffen aus dieser Rüstkammer gegen uns schmieden, so ist das nur dem Umstande zuzuschreiben, daß die scholastischen Argumente für die heutige oberflächliche Welt all zu tief sind und nicht dem Umstande, daß sie als „metaphysischer Staub“ kein Gewicht hätten. Ich habe selbst vor einigen Jahren das Geschick gehabt, mit einem genialen Rechtsstudierenden in der Eisenbahn von Bologna bis Florenz über diese Schwierigkeit ein Gefecht bestehen zu müssen. Es ist aber sehr schwer, darüber mit Leuten zu disputieren, die auf das Wort *Mysterium* nicht reagieren. Ob man aber dabei nicht am besten mit dem Thomismus auskommt, der nicht an die Denkfaulheit appelliert und das *Mysterium* dorthin versetzt, wo *Mysterien* am Platze sind? Die Untersuchung Gründers will sich aber nicht eingehend mit diesen Problemen beschäftigen und im übrigen ist sie ja nur zu loben.

2. Dies gilt im erhöhten Maße vom zweiten Buch, das die Frage nach der Existenz einer substantiellen, vom Leibe verschiedenen geistigen Seele behandelt. Die Ausführung ist sachlich gut und formell wiederum leichtverständlich gehalten. Die Darlegung der Grundbegriffe, z. B. der Substanz ist meisterhaft. In acht Kapiteln wird die Frage erörtert. Im ersten Kapitel führt der Verfasser seine Gegner vor. Es sind Materialisten aller Schattierungen, ob sie sich so nennen wollen oder nicht. Sie kommen alle darin überein, daß das Psychische bloß eine Funktion des Gehirns sei. Auch in diesem Buche werden besonders amerikanische Verhältnisse ins Auge gefaßt. William James (Harvard University), Edward Bradford Titchener (Cornell University), Wundts Schüler u. a. werden fortwährend zitiert. Im zweiten Kapitel wird die Einteilung der Untersuchung angegeben. Das Buch beantwortet drei Fragen: Erstens: Ist die letzte Quelle des Psychischen eine Substanz? Zweitens: Angenommen, es sei eine Substanz, ist dieselbe einfach oder, was dasselbe ist, ist sie vom Leib verschieden? Drittens: Ist diese vom Leib verschiedene Seele vom Leibe unabhängig, immateriell, geistig?

Der Lösung der ersten Frage ist das dritte Kapitel gewidmet. Ihre Verneinung ist das *Proton pseudos* der modernen Psychologie. Daß es Substanzen gibt, ist eine der einfachsten Wahrheiten. Wenn etwas existiert, so existiert die Substanz. Daß aber die Seele eine Substanz sei, ist evident. Unsere Überzeugung von dieser Wahrheit ist in uns so festgewurzelt, daß wir keinen Satz sagen können, ohne sie auszudrücken. Man sagt: „Ich denke“, während es nach der neuen

Philosophie eigentlich heißen sollte: „es denkt“, wie „es regnet“. Und auch bei dieser Reformsprache fallen ihre Anhänger immer wieder in das alte Elend zurück, wie reichliche Zitate beweisen. Nun fragt man weiter: Ist diese denkende Substanz vom Körper verschieden oder ist sie mit ihm identisch? Ist sie vielleicht das Gehirn selbst? Gar mannigfach sind da die Ansichten der Materialisten, gezogen aus den neueren Fortschritten der Physiologie, die ein mächtiges „Bollwerk des Materialismus“ bilden. Dieses Bollwerk muß zuerst zerstört werden, bevor der Beweis unserer These angetreten werden kann. Das ist die Aufgabe des vierten Kapitels. Juvenal sagt: *Mens sana in corpore sano*. Er drückt damit jene tiefstgreifende Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen aus, die von Tag zu Tag immer mehr und mehr beleuchtet wird, eine Abhängigkeit, die, den Materialisten zur Folge, nicht anders erklärt werden kann als dadurch, daß beides, das Physische sowohl als das Psychische, Erscheinungen einer und derselben Substanz sind. Ja, man hat von jedem Teile des Gehirns festgestellt, welches Vermögen in ihm seinen Sitz hat. Und daß es sich dabei wirklich um einen bloßen Mechanismus handle, dessen Begleiterscheinung das Bewußtsein sei, sollen auch die Reflexbewegungen, welche ein Sinnesreiz hervorbringt, beweisen. Man kann dieselben auch an einem toten Frosch durch rein mechanischen Reiz hervorbringen. Und dies soll nicht bloß für die Sinne gelten. Professor Flechsig will sogar das Organ des Denkens in den Assoziationszentren gefunden haben. — Die Antwort auf diese Schwierigkeiten gibt die Lehre des hl. Thomas. Was den Scholastikern bereits im Prinzip von der Sache bekannt war, hat die moderne Forschung bloß im Detail ausgeführt. Was die Sinnentätigkeit angeht, so ist es ganz richtig, daß sie nicht eine Funktion der bloßen Seele, sondern des ganzen *Compositum ex materia et forma* ist. Hinsichtlich des Denkens lehrt die Scholastik, daß es in diesem Stadium der Vereinigung der Seele mit dem Leibe von der Phantasie äußerlich abhängt, insofern der Verstand seine Ideen von den Phantasmata abstrahiert. Die Assoziationszentren sind demnach nicht als Sitz des Verstandes, sondern lediglich der inneren Sinne, besonders der Phantasie anzusehen.

Nachdem der Weg geebnet ist, wird im fünften Kapitel der Beweis für die Verschiedenheit der Seele vom Körper gebracht. Der Beweis beruht darauf, daß das denkende Subjekt trotz des Stoffwechsels im menschlichen Organismus und besonders im Gehirn, der Erfahrung gemäß immer identisch bleibt.

In den drei letzten Kapiteln findet die Erörterung der dritten Frage nach der Immaterialität oder Unabhängigkeit der Seele vom Leibe statt.

Das sechste Kapitel liefert den Beweis dafür aus dem Denkvermögen. Nur ein geistiges Wesen kann abstrakt denken. Der materielle Sinn kann nur konkret erkennen.

Das siebente Kapitel demonstriert die Immaterialität der Seele aus der vollkommenen psychologischen Reflexion. Bei der Reflexion erkennen wir uns als Subjekt und Objekt zugleich. Wäre nun das Denken eine Funktion der Materie, so wäre es eine Art von Bewegung. Und sich selbst denken, wäre dann sich selbst bewegen, sich selbst aktuieren. Dies wäre nicht weniger merkwürdig, als jene fabel-

hafte Geschichte, der zufolge ein Ritter, der sein Haupt im Kampfe verloren, dasselbe aufgehoben und zuletzt gar geküßt haben soll. — Nur ein immaterielles Wesen ist imstande, sich selbst zu erkennen und über sich selbst nachzudenken.

Von der Willensfreiheit ist im achten Kapitel die Rede. Manches wird wiederholt, was schon in der früheren Abhandlung über den freien Willen gesagt wurde. Manches ist jedoch klarer und tiefer ausgeführt. Ganz eingehend wird, was man in der oben besprochenen Abhandlung über den freien Willen in etwa vermißt, dem Einwande begegnet, der freie Wille widerspreche dem Gesetze von der Erhaltung der Energie. Erstens sei die Gültigkeit dieses Satzes bis jetzt bloß für physische Vorgänge erwiesen worden. Ob er auch auf den freien Willen auszudehnen sei, müsse man bezweifeln. Man könne zweitens dieses Gesetz ganz gut auch für das Physische zugeben, ohne dadurch den freien Willen in Gefahr zu bringen. Das Eingreifen desselben bestünde dann nicht so sehr in einer Vermehrung oder Verminderung der Energie, sondern lediglich in der Veränderung ihrer Richtung. — Steht aber einmal fest, daß der Mensch wirklich mit dem freien Willen begabt ist, dann ist es sicher, daß die Seele immateriell ist. Denn alles Materielle kann nicht anders als nur naturnotwendig handeln. Ist aber die Seele immateriell, dann kann sie ihr Leben über das Grab fortsetzen. Doch geht dies bereits auch über den Rahmen der Untersuchung. Der Verfasser begnügt sich, bewiesen zu haben, daß der Mensch eine Seele besitzt, die substantiell, einfach und geistig ist.

Dieses Werk dürfte an Gediegenheit das vorhergehende übertreffen. Doch wäre auch hier eine genauere Scheidung der verschiedenen Gegner vorteilhaft gewesen. Es wird vom Verfasser viel zitiert, was die Klarheit etwas beeinträchtigt. Dazu kommt, daß die Zitate nicht immer aus der ersten Quelle geschöpft sind. Das „Ich“-Bewußtsein ist sicher ein schweres Argument gegen die Psychologie ohne Seele, doch wird Verfasser damit zu breit und wortklauberisch. Bei dem Beweis aus der vollkommenen psychologischen Reflexion wäre zu betonen, daß es sich dabei um eine *Reflexio propria* (nicht durch eine andere Fähigkeit) handle. Daß durch das Eingreifen des Willens in die niederen Fähigkeiten des Menschen die Energie nicht vermindert oder vergrößert, sondern ihr bloß eine andere Richtung gegeben werde, dürften wohl nicht alle Scholastiker zugeben. Es sei nur bemerkt, daß bei jedem Eingreifen des Willens in die physischen Kräfte jedenfalls eine doppelte Richtungsveränderung der Energie anzunehmen wäre: die eine bei der eigentlichen Einwirkung des Willens auf die Phantasie und die andere zur Verhinderung unnötiger Störungen im ganzen Organismus, die aus diesem plötzlichen Eingreifen des Willens entstehen müßten. Denn ein jeder solcher Eingriff bewirkt ein Doppeltes: es geschieht, was nicht geschehen wäre, und es geschieht nicht, was sonst geschehen wäre. Jede von diesen zwei neuen Störungen hat wiederum je zwei ähnliche Störungen zur Folge usw. So müßten die Störungen in geometrischer Reihe ins Unendliche wachsen, wenn sie nicht der Wille wiederum rechtzeitig ausgleichen würde.

4. Oskar Kraus: *Platons Hippias minor*. Versuch einer Erklärung.
Prag, Taußig & Taußig 1913. VIII, 62 p.

Rechtes Erkennen und rechtes Wollen gehört zur Tugend der Aufrichtigkeit. Nicht darf man daran denken, Wahrheit und Lüge dadurch zu verquicken, daß man denjenigen im Vergleich zum Wahrheitsliebenden für den Besseren erklärt, welcher auch lügen kann. Das sei der Grundgedanke des Platonischen Dialogs, der schon so viel Koptzerbrechen verursacht hat. Und warum? Einzig und allein deshalb, weil man sich auf eine bestimmte Interpretation des dem Dialoge zugrunde gelegten Mottos des Sokrates kapriziert hat, welches lautet: Tugend ist Wissen. Denn dann ist derjenige der Bessere, welcher ein umfangreicheres Wissen besitzt, also nicht bloß ein Wissen des Guten, sondern auch des Bösen. Und wenn man, wie das ja jedem Intellektualismus leicht möglich ist, eine Einbeziehung des Wollens in das Wissen vornimmt, dann müßte der Spruch heißen: Wer das Gute und das Böse weiß und will! Und weil Sokrates-Plato von diesem Wollen nichts sagt, so bleibt es dem Belieben des Lesers anheimgestellt, festzustellen, Sokrates-Plato habe das Wissen allem und damit noch einen für seine günstige Stellung in Sittlichkeitsangelegenheiten anzunehmenden Ausweg oder auch den Willen im obigen anrühigen Sinne vorausgesetzt. Verfasser nimmt nun deshalb, weil man dem Sokrates-Plato diese Impertinenz der Unsittlichkeit nicht zutrauen könne (p. 39), an, die Schrift sei nur eine gleichsam akademische Übung, aus der aber trotzdem hervorleuchte, „daß ein jegliches Wissen und Vermögen, jede *επιστήμη* und jede *δύναμις* einen bloß hypothetischen Nutzen, eine bloße Wertchance für den Fall der rechten Verwertung gewährt, mit Ausnahme jenes einen Wissens und Vermögens, das in der Erkenntnis des Guten besteht. Denn dieses ist keine Macht des Willens mehr, sondern eine Kraft des höchsten Wissens, das dem Wollen die Kraft gibt, das Böse zu meiden und unbedingten Wert besitzt, da sie die gute Verwendung aller anderen Kräfte verbürgt. Sie ist die Wissenschaft und die Kraft der Kräfte“ (p. 58). In welcher verwickelte Syllogismen uns aber hiemit Verfasser hineinführt, läßt sich unschwer aus dieser Darstellung erkennen, in welcher zuerst vom Wissen stillschweigend zugestanden wird, daß es auch zum Schlechten verwendet werden könne, während ein anderes Wissen eine Kraft hat, das Böse zu meiden, aber doch wieder nicht Ausgangspunkt eines Willens ist. Oder wenn er meint (p. 12 f.): Das angebliche Möglichkeitsurteil: „Der Wissende (Gute, Kundige) kann sowohl lügen als die Wahrheit sprechen“ ist im Dialoge nicht enthalten. Was wirklich vorkommt, ist der Satz: „Der Wissende . . . ist einer, der das Wahre sagen kann, d. i. ein Wahressagen-Könnender (Wahrsprachmächtiger) und ist einer, der das Unwahre sagen kann, (Falschsprachmächtiger)“. Dadurch, daß über einen, der das Wahre sagen kann, d. h. die Macht hat, das Wahre zu sagen, wenn er will, geurteilt wird, dadurch wird das Urteil nicht zu einem Möglichkeitsurteil . . .“ Und wenn die Logik, könnte man hinzufügen, dadurch entstanden ist, daß man aus der gegebenen Wirklichkeit über die logischen Formen urteilt, dann müßte, weil darunter auch die Beurteilung der Möglichkeit gegeben ist, jede Theorie der Möglichkeit überhaupt aus der Logik ausgeschlossen sein.

Warum soll man sich überhaupt Skrupel über die Aufstellung eines Satzes, wie der im *Hippias minor* verfochtene, machen: Die mit Willen Unwahres sagen, sind besser als die wider Willen, wenn man a priori weiß, daß ein Gezwungener immer übler daran ist, als einer, der etwas freiwillig tut? Ich will damit eben nur darauf anspielen, daß man auch mit der Möglichkeit rechnen könnte, daß der Dialog so wie er uns heute vorliegt, möglicherweise auch gar nicht vollständig überliefert ist. Wir brauchen uns aber nur zu denken, daß in dem Willen schon das Wissen enthalten ist, dann wird das Unglaubliche glaublich, d. h. mit dem, daß wir wollend wissen, regt sich zugleich in denjenigen Fällen unsere Überzeugungskraft, wo für den nur oberflächlich Urteilenden eine Unmoralität vorliegt, wie z. B. in dem Falle, wo wir uns, um nicht von unserem Feinde getötet zu werden, schlafend stellen und damit eigentlich eine Lüge begehen, während doch niemand eine solche List für etwas Unsittliches, im Gegenteil auf Grund des Gebotes unserer Selbsterhaltung jeder für etwas außerordentlich Sittliches halten wird. Vgl. Häußler, *Die Lüge in der neueren Ethik* (p. 82). Ob unter diesen Umständen die Unterscheidung der einzelnen Bedeutungen in *ἀληθής* und *ψευδής* (Wahrheitsliebender, Lehrmächtiger, Wahrspruchmächtiger — Trugliebender, Trugmächtiger, Trugbewandter, p. 9 f.) oder eine besondere Einfügung des Wörtchens „nur“ (p. 18 f.) notwendig war, möchte ich bezweifeln, weil jene Bedeutungen im Flusse der Rede alle zumal notwendig sind und weil die Unterscheidung zwischen *ἐκόν* und *ἄκων* an sich schon hinreicht, um beides zu trennen. Und weil wir überall nicht sicher sind (schon die Heilige Schrift sagt, daß wir unser Heil in Furcht und Zittern wirken sollen), so läßt sich nicht sagen, daß etwas, was uns jetzt als gut vorkommt, später nicht als schlecht erscheinen kann und umgekehrt, so daß also jede unserer moralischen Entscheidungen von einem anderen genau gegenteilig beurteilt werden kann als wie wir sie nur in dem gedachten Momente beurteilen zu dürfen glaubten. Man kann also, diese Doppeldeutigkeit vorausgesetzt, gar nicht einmal sagen, wie Verfasser p. 20 f. tut, Plato leugne nur, daß einer, der das Schlechte erkennt, das sich an das von ihm mit Wissen und Willen Herbeigeführte ... knüpft, dieses Schlechte wollen ... könnte ... kurz man sieht: es gibt gegen die Annahmen des Verfassers überall ein Wenn und Aber. Und was die mit Thomas von Aquin (beim Verfasser p. 47 f.) eigentlich übereinstimmende Erklärung der aristotelischen Stelle *Metaphys.* 1025 a 6 ff. betrifft, so kann ich auf Grund derselben nur in der Annahme bestärkt werden, daß gerade so verzeifelt die Dinge nicht liegen, wie Verfasser zu Anfang (p. 1) glauben machen möchte. Nur muß man nicht schwarz sehen wollen, wie dies leider manche der Interpreten mehr oder weniger zu tun beflissen sind, wie man aus der Zusammenstellung beim Verfasser (p. 1–7) ersieht.

Wenn ferner Verfasser (p. 15) einen Unterschied zwischen dem einfachen Sagen und dem „überzeugend“ Sagen annimmt, so stehen die beiden einander doch wieder insofern gleich als auch für das überzeugend Sagen, für die Lehrkunst und für die Trugkunst, ein Wissen notwendig ist, innerhalb welchem die Kunst der Wahrheit und der Verstellung möglich ist. Zu bedenken gilt es auch, daß wir so oft davon hören, daß das Hineinschauen in die Misere des Lebens sehr

oft es bewirkt, daß wir mit den Menschen mehr Nachsicht haben als ohne jenes Hineinschauen. Denn wie in der Kunst Helligkeit und Schatten abwechseln, so verhält es sich vielfach auch im Leben. Warum sollte dann nicht davon Gebrauch gemacht werden, daß derjenige der Bessere sei, in dessen Macht es steht, Schlechtes zu tun? Wenn er es nicht wirklich tut, dann ist er ja immer noch der Sittliche? Daß unter diesen Umständen zwischen dem Willen als Ursache und der Ursache des Willens im Hinblick auf die Bedeutung von *δύναμις* bei Aristoteles nicht so genau unterschieden werden kann, wie Verfasser (p. 21—24) tut, versteht sich von selbst.

Nicht übel, sagt der Verfasser (p. 24), daß Aristoteles durch die von Platon in dem vorliegenden Dialog benützte mannigfache Bedeutung des Wortes *δύναμις* dazu kam, „ein Lexikon der Zweideutigkeiten“ zu verfassen, wobei wir zu unserem Erstaunen bemerken, daß Aristoteles ebensowenig wie Plato den Zweideutigkeiten entgangen ist. Aber auch der Verfasser hätte dies deutlicher in dem von mir oben angegebenen, sowohl den Stagiriten als unseren Platon entlastenden Sinne (p. 23—27) hervorheben sollen. In welcher heiklichen Determinationen wir uns da bewegen, möge nur der Umstand dartun, daß Aristoteles die Tugend nicht als *δύναμις*, sondern als *ἕξις* bezeichnet, dann aber wieder von ihr sagt, sie sei eine *δύναμις*, daß er die *ἀρετή* allein als diejenige *δύναμις* bezeichnet, mit welcher kein Mißbrauch getrieben werden kann, dann aber wieder die Gesundheit (des Auges), die als *δύναμις* erscheint, eine *ἀρετή* nennt (p. 25). Es mußte aber auf solche Weise der Verfasser sozusagen automatisch wieder auf die von ihm zurückgewiesene Lehre kommen, daß die vollkommene Tugend nicht ohne Wissen ist und daß, wie es sich bei der Platonischen Methode von selbst versteht, „die Definition im Hippias minor schief nur sofern ist, als sie zweideutig ist“ (p. 28). In solchen dialektischen Fragen kommt es stets darauf an, den Sinn der Worte nicht allein, sondern auch den ganzen Zusammenhang und die Grundstimmung des jeweiligen Mitunterredners zu erfassen. Man nennt das gewöhnlich Suggestion und je nachdem dieselbe so oder so ausfällt, muß auch das schließliche Handeln und die Anwendung der jeweiligen Maxime sich gestalten. Es sind also die beiden, vom Verfasser für seine Ansicht vorgeführten Zeugen Zeller und Hirzel (p. 28f.) nicht maßgebend, die noch dazu so beschaffen erscheinen, daß der erstere das Handeln, der letztere das die Handlung Verursachende betont. Alles hängt an der richtigen Abschätzung des von Plato gebrauchten Ausdrucks „Unrecht“. Setzen wir nämlich voraus, daß jemand einen solchen Charakter habe, daß es ihm unmöglich ist, etwas Gutes zu tun, wie ein Schwerkranker nicht die Arbeit des Gesunden verrichten kann, dann ist der freiwillig Sündigende nicht besser als der dies unfreiwillig tut; wenn aber der Kranke wieder gesund werden und der Lasterhafte wieder tugendhaft sein kann? Wo ist also hier eine Ausnahmslosigkeit, sei es zu schlechtem, sei es zu gutem Ton, gegeben? (p. 30).

Man darf dem Autor (Plato) nicht vorschreiben, wie er einen Ausdruck gebraucht. Und doch klingt des Verfassers Bemerkung (p. 32) genau so, wenn er sagt, der Satz: „Die vermögendere und wissendere Seele hat sich als die bessere erwiesen ... und ist nur richtig, wenn man unter ‚vermögende Seele‘ eine solche versteht, welche eine gewisse

Macht des Willens besitzt (nicht die sokratische Kraft, die zum Guten determiniert!) und unter ‚wissende Seele‘ jene, welche ein Fachwissen hat (nicht das Wissen vom Guten!).“ Und gleich darauf sagt ja Verfasser selbst: „Auch dieser Satz ist also an und für sich nicht falsch, wohl aber zweideutig; und doch hat er ihm unmittelbar vorher selbst eine ganz bestimmte Bedeutung zugesprochen. Verfasser meint (p. 32 f), das ‚Dieses‘ (376 A) beziehe sich auf *δύναμιν καὶ τέχνην*. Ich glaube aber, es bezieht sich auf das gute und schlechte Tun. Verfasser glaubt (p. 33), daß die *τέχνη* nicht zur Gerechtigkeit gehört, wohl aber die 375 D erwähnte *ἐπιστήμη*. Und er schließt daraus, daß der Trugschluß dadurch zustande kommt, daß Plato an die Stelle des *ἐπιστήμη* das Wort *τέχνη* hineineskamotiert. Ich mache jedoch darauf aufmerksam, daß *τέχνη* nur deshalb gebraucht wurde, um den auch in *ἐπιστήμη* liegenden Doppelsinn des Guten und Schlechten anschaulicher, wenn auch nicht richtiger, hervorzuheben.

Nach all dem von mir bisher Gesagten ist es selbstverständlich, daß man den Satz: „Ein das als Übel Erkannte Wollender, der ein Nicht-Guter ist — ist nicht“ als absurd hinstellen kann oder nicht, so daß auch Teile dieses Satzes, wie z. B. „ein das Übel Erkannte Wollender“, für absurd oder nicht absurd erklärt werden können. Man kann daher auch nicht mit Verfasser (p. 38) sagen, daß Sokrates die Absurdität des erwähnten Teiles durch Hinzufügung eines anderen Teiles („der ein Nicht-Guter ist“) erbracht habe, wie überhaupt jedesmal die Voraussetzung berücksichtigt werden muß, um Identitäten oder Nicht-identitäten — Äquipollenzen (p. 36, 43, 54) — zu bestimmen. Weil es aber an solchen bestimmten Voraussetzungen fehlt, so läßt sich jederzeit pro und kontra zugleich sprechen, ganz ähnlich wie Kant seine Antinomien zustande gebracht hat.

Und in der Tat kommt es in ethischen Angelegenheiten nie auf Worte und Syllogismen allein, sondern auf die Gesinnung an, wie schon daraus erhellt, daß aus zwei falschen Prämissen ein richtiger Schlußsatz abgeleitet werden kann. Auf diesem Wege des Offenlassens der Bedingung und Voraussetzung, unter welcher die Erklärung eines Phänomens im moralischen oder im naturwissenschaftlichen Sinn vor sich geht, lassen sich auf die Möglichkeit der verschiedenen, oft ganz entgegengesetzt scheinenden Gesetze Schlüsse ziehen, wie z. B. auf die Entstehung der Erdbeben durch vulkanische oder neptunische Kräfte, auf Fern- oder Nahwirkung (Newton-Hertz), auf die Erklärung der Bildung von Sprache und Recht, ob *θέσει* oder *φύσει* u. dgl. Und im Ethischen spekulieren wir meistens auf den Charakter der Person, welcher wir etwas Gutes antun wollen, müssen es auch schon deshalb, weil wir sehr oft nicht wissen, ob das, was wir zu tun gesonnen sind, jener Person angenehm oder unangenehm ist. Und so wird man auch die Worte Natorps beim Verfasser (p. 52) richtig taxieren: „Jede Kunsttätigkeit, jedes . . . Geschäft hat seine bestimmte . . . Tüchtigkeit . . . Nur gerade in dem wichtigsten von allen, der eigentlichen menschlichen, nämlich der sittlichen ‚Tugend‘, vermag keiner sich unanfechtbar als sachverständig zu beweisen.“ Und weil in der Tugend auch die Notwendigkeit enthalten ist, daß man sich ein Fach erwähle, so darf man den Grund für jene Behauptung Natorps nicht darin mit dem Verfasser (p. 53) suchen, „nicht . . ., weil es keinen Menschen gibt, dessen Sache die Tugend ist, sondern weil es keinen Menschen gibt,

dessen Sache die Tugend nicht wäre.“ Heute ist die Philosophie wieder, wie die aus Platon geflossene Peirastik (p. 55—57) des Aristoteles zeigt und wie u. a. Fritz Mauthner beweist, auf dem gleichen Standpunkt angelangt, auf welchem unser Hippias steht. Und selbst der Verfasser muß dieser Tatsache seinen Tribut zollen, wenn er trotz all seinen früheren Bedenken (p. 57) zugesteht: „Dagegen ist allerdings das Verfahren des Sokrates, wenn auch nicht ein Beleg dafür, daß er als freiwillig Fehlender besser ist als der unfreiwillig fehlende Hippias, doch ein Beleg dafür, daß derjenige, der über ein Fachgebiet die Macht hat, zu belehren, auch die Macht hat, darüber zu täuschen.“ Unter solchen Umständen wird es auch nicht zuviel verlangt sein von dem Durchschnittsleser, wie Ritter beim Verfasser (p. 57) meint, „daß er nachdenkend die positive Lehre auffinde“.

Hiemit scheiden wir von dem sehr anregend und geistreich geschriebenen Büchlein und danken dem Verfasser für die Gelegenheit, welche mir geboten wurde zu dem Zwecke, meine und Anderer Ansicht über den sogenannten Intellektualismus hier niederzulegen.

Schönhof bei Podersam (Böhmen). *Prof. Dr. Joh. Zahlfleisch.*

