

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 12 (1934)
Rubrik: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.12.2025

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

A. Brunner S. J. : Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. — Freiburg i. Br., Herder. 1933.

P. August Brunner, Professor am Ignatiuskolleg Valkenburg, hat uns mit vorliegendem Werk die Frucht langjähriger Erfahrung und eines ganz hervorragenden pädagogischen Talentes geschenkt. In einem Band von ungefähr 300 Seiten bietet er uns wirklich einen « systematischen Aufbau » der ganzen Philosophie, ohne daß eine wesentliche Frage unberücksichtigt geblieben wäre. Das erscheint auf den ersten Blick als ein gewagtes Unternehmen. Indessen können wir aber mit Freuden feststellen, daß es P. Brunner vollauf gelungen ist.

Es hält schwer, ein derartiges Werk auf Einzelheiten zu prüfen. Wir müssen uns darum mit Stichproben begnügen. Und bei jeder Probe, die wir gemacht, sind wir angenehm überrascht worden durch die Tiefe und den Reichtum der Ideen, durch die vollendete Klarheit und elegante Einfachheit im Ausdruck. Zuweilen allerdings erwartet der Thomist eine klare Stellungnahme zu einem Problem, wo der Verfasser die Frage unentschieden läßt. Er würde auch manchmal eine andere Antwort geben, wo P. B. sich vom Einflusse seiner Schule bestimmen läßt. Aber das ganze Werk als solches bietet eine solide Synthese und eine gediegene Lebensauffassung. Wir sind überzeugt, daß namentlich Universitätsstudenten, sei es, daß sie sich dem Studium der Naturwissenschaften bezw. Medizin oder der Rechte widmen, wenn sie sich den Inhalt dieses vorzüglichen Buches in Wahrheit angeeignet, sich damit eine viel bessere philosophische Vorbereitung fürs Leben gesichert haben, als durch das mühsame Studium irgend eines umfangreicheren Handbuches.

Studenten dieser Art werden, nach unserem Dafürhalten, überhaupt aus P. B.s Werk am meisten Nutzen ziehen. Wem es vergönnt ist, ihnen etwas näher zu stehen, der wird bei ihnen gar oft eine zwar edle, aber auch gefahrvolle Geisteshaltung feststellen müssen. Sie versteifen sich nicht mehr auf die naiven Selbsttäuschungen eines Häckel'schen Szientismus; ihre eigenen Lehrer haben — wir dürfen ihnen wohl dieses Zeugnis ausstellen — redlich dazu beigetragen, um sie zu zerstören. Unsere Studenten haben ein Bedürfnis nach festen, präzisen allgemeinen Ideen, nach umfassenden Synthesen; bei ihrem Fachstudium haben sie den Sinn für die allgemein menschlichen Interessen keineswegs eingebüßt. Sie möchten wenigstens ein philosophisches Gesamtbild haben, in dem ihr Spezialwissen seinen natürlichen Platz findet. — Aber wie wenige Studenten können sich den Luxus gestatten, einem vollständigen, systematischen Lehrgang der Philosophie zu folgen. Einem wohlgemeinten Rate folgend, machen sie

sich vielleicht an das Studium eines Handbuches, das in den meisten Fällen für sie gar nicht paßt. Die Folge davon ist Enttäuschung bei bescheidenen Naturen, während wagemutigere dem Skeptizismus anheimfallen.

Unter solchen Umständen können wir jetzt die Lektüre, oder vielmehr das Studium der « Grundfragen » P. B.s wärmstens empfehlen. Der gelehrte und kundige Verfasser hat uns damit einen hervorragenden Dienst erwiesen. Und wir sind überzeugt: mancher offene, aufrichtig nach Wahrheit strebende Geist wird ihm zu großem Dank sich verpflichtet fühlen.

Freiburg.

M. de Munnynck O. P.

A. M. Pirotta O. P. : Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.
Vol. I: Philosophia Rationalis. Taurini, Marietti. 1931. XII-265 SS.;
5 Tafeln: Schemata classificationis scientiarum.

Eine Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae in 4 Bänden will uns P. Pirotta schenken. Den ersten Band legt er hiermit vor. P. Pirotta ist der Herausgeber mehrerer Schulausgaben von Kommentaren des hl. Thomas zu aristotelischen Schriften: De anima; De sensu et sensato; De memoria et reminiscencia; Ethica Nic. (unter der Presse), alle bei Marietti, Turin. — Den mit Aristoteles und S. Thomas aufs beste vertrauten Philosophen spürt man auf jeder Seite dieser Logik. Sie enthält zuerst die Einleitung in die gesamte Philosophie: über die Natur, die Einteilung, die Eigenschaften, die Ursachen der Philosophie (p. 1-14); dann die Logica formalis (p. 15-137), und Logica materialis (p. 138-265). Diese Einteilung der Logik ist in richtigem Anschluß an Aristoteles und Thomas (vgl. I, Post.-Anal., lect. 1, n. 6) und deren große Interpreten, wie Johannes a s. Thoma (siehe Curs. Phil., Log., Prolog. totius dial., Praelud. secund., pag. 5 sq. Ed. Reiser, Turin 1930) durchgeführt, wie es in gleicher Weise z. B. P. Gredt in seinen Elementa schon seit 1909 beobachtet hat. Logica materialis bedeutet hier durchaus nicht die Kriteriologie, sie umfaßt vielmehr die durch die Isagoge des Porphyrius, die Kategorien und die zweite Analytik des Aristoteles bezeichneten, echt logischen Gegenstände. Gegen die Einbeziehung der Erkenntnistheorie in die Logik bemerkt P. mit Recht: « Inserere criticam ut partem logicae et cum ea identificare est Aristotelem et s. Thomam pugnare, qui de illa agunt in Metaphysica; est scientiarum obiecta formaliter confunderē. Logicae enim est ens rationis, ubi criticae est ens reale, eo quod est de valore reali humanae cognitionis » (p. 19).

In der formellen Logik befolgt P. die übliche Dreiteilung: Begriff (Simplex apprehensio), Urteil, Schluß. Er stellt aber die Behandlung des sinnfälligen Elementes von Begriff und Urteil, d. i. terminus logicus und oratio dem ideellen voraus. Das ratiocinium wird behandelt im allgemeinen und im besonderen, und zwar 1. der syllogismus descensivus: seine Definition, Einteilung: hier wird etwas kurz (siehe jedoch schon p. 66 die regulae), der syllogismus hypotheticus, d. i. condicionalis usw. untergebracht, ebenso die Darstellung der fallaciae und die Erklärung der logischen Disputation. Folgen die Figuren, die modi und die proprietates syllogismi, als welche bezeichnet werden: probatio syllogismi, reductio,

inventio medii. 2. Der syllogismus ascensivus: über die Natur der Induktion, den processus inductionis, und zwar nach Aristoteles, Bacon, St. Mill, Wundt; über die Gesetze der Induktion (p. 128-135). 3. Der syllogismus expositivus.

Die materielle Logik zerfällt in die allgemeine: über Notwendigkeit und Natur der Logik (p. 138-164) und die besondere in 3 Artikeln: 1. Logica analytica (= praedicamentalis) in actu signato, d. i. über das universale in sich im allgemeinen und im besonderen (= praedicabilia; p. 164-206). 2. Logica analytica in actu exercito, d. i. über das universale, insofern es actu in die 10 höchsten Gattungen zerlegt wird, nämlich über die antepredicamenta, die predicamenta, die postpredicamenta (p. 207-234). 3. Logica synthetico-deductiva: de praecognitis et necessariis ad demonstrationem; de demonstratione: ihre Natur und ihre Wirkung, das Wissen (p. 235-265).

Ein besonderer Vorzug des Werkes sind die vielen Stellenangaben, vor allem aus den Schriften des Englischen Lehrers. Sehr oft ist er wörtlich zitiert, und zu fast allen Fragepunkten sind die wichtigsten Stellen in Fußnoten genau bezeichnet. Man vergleiche z. B. die so reichhaltigen Hinweise zu jedem Teil der Lehre von der Definition (p. 54-57), ferner der Abstraktion (p. 169 sqq.). Durchgängig sind auch die Belegstellen vermerkt aus Aristoteles. Sehr zahlreich aus Cajetan, Johannes a s. Thoma. Dann auch aus Albertus Magnus, Boetius, Gilbert de la Porrée (in der Lehre von den 6 letzten Prädikamenten, p. 225-32), Cosmos Alamannus, Aquarius, Javelli, Guerinois, Scotus, Suarez und anderen; aus verschiedenen neueren Scholastikern und nicht-scholastischen Autoren. Allein schon durch die zahlreichen Stellenverzeichnisse ist die logische Summa des P. Pirotta dem Studierenden und dem Lehrer ein wertvolles Hilfsmittel.

Bezüglich der Art und Weise der Stellenangaben möchten wir im Interesse leichter Verwendbarkeit einen zweifachen Wunsch äußern. Zunächst, daß der Verfasser viel sparsamer sei im Gebrauch des Hinweises «loc. (prox.) cit.» Will der Leser den bezeichneten Text einmal einsehen, so wird er nicht selten in Verlegenheit kommen. Z. B. S. 65 heißt es in der Fußnote (2): «Cfr. Joan. a s. Thoma, loc. prox. cit., c. 7, p. 18.» Auf derselben und den unmittelbar vorhergehenden Seiten findet man den Titel des Werkes nicht. Auf S. 61 stößt man in der Anmerkung (8) wieder auf Joan. a s. Thoma, aber mit: «loc. supr. cit.» Also weiter zurück bis S. 56, Fußnote (7). Jedoch wiederum: «loc. prox. cit.» S. 51 dasselbe. Endlich heißt es S. 50, Note (6) wenigstens: «op. cit., Log.» usw. Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren. Gewiß, wer irgendwie mit der Literatur vertraut ist, errät aus dem Zusammenhang sofort, daß in diesem Falle der *Cursus philosophicus* des Johannes a s. Thoma gemeint sein muß. Aber die Logik Pirottas ist doch auch für solche geschrieben, die sich erst in die scholastische Philosophie einarbeiten wollen. Warum diesen nicht das Zurückgehen auf die größeren und unsterblichen Werke der scholastischen Tradition erleichtern durch eine bequemere Art der Quellennachweise? 20 und 40 Seiten zurückblättern müssen, um den

Titel eines gesuchten Werkes zu finden, ist doch allzu verdrießlich. Den Hinweis: « loc. prox. cit. », oder ähnl. sollte man wirklich nur verwenden, wenn unmittelbar vorher auf derselben Seite der Titel angeschrieben ist. Bei so häufigen Stellenverweisen wie in diesem Buche empfahl es sich durchaus, einen elenchus der öfter angeführten Werke in alphabetischer Anordnung mit ausführlichen Titeln und Angabe der editio am Anfang oder Ende des Buches zusammenzustellen. Dann konnte im Innern jedesmal der Titel selbst, abgekürzt, ohne Raumverschwendung und für den Benutzer doch vollkommen deutlich und bequem, abgedruckt werden.

Der zweite Wunsch betrifft die Zitationsweise der opuscula des hl. Thomas. P. zitiert fast immer durch bloße Angabe der Nr., z. B. « opusc. 10, opusc. 37 » usw. Ja, wer weiß heute, was opusc. 10 ist? Herrscht doch, wie P. H. Simonin O. P. in der Vorbemerkung zu seinen so verdienstvollen « Tabulae opusculorum D. Thomae » (Publications de la « Revue Thomiste », Saint-Maximin, 1930) mit recht sagt, eine babylonische Verwirrung infolge der verschiedenen Zählungen der opuscula nach den verschiedenen Ausgaben. Die ältere, früher allgemein übliche Zählung, nach der Pirotta zitiert, ist die in der tabula aurea des Petrus v. Bergamo und in der römischen Ausgabe der Werke des hl. Thomas (1570) aufgestellte. Durch die Ausgabe von Parma (1852) wurde eine neue Zählung eingeführt, der auch die Vivès-Ausgabe (1871) folgt. Mandonnet endlich hat in der jetzt am leichtesten zugänglichen neuen Schulausgabe der opuscula (Paris, 1927, Lethielleux), wieder eine andere Numerierung vorgenommen. Zwar hat Mandonnet zu Beginn des Textes eines jeden opusculum die Nummer nach der römischen Ausgabe beigedruckt, jedoch kein Gesamtverzeichnis dieser Zählung gegeben, sodaß es sehr mühsam ist, ein nur durch die alte Nummer bekanntes opusculum in der Mandonnet-Ausgabe zu finden. Die genannten tabulae des P. Simonin helfen einem aus der Verlegenheit, falls man wenigstens über die Art der Zählung Gewißheit hat. — Die praktische Folgerung aus allem ist jedenfalls diese, daß man bei Anführung eines opusculum immer den Titel in Worten beifügen soll. Dadurch werden auch irrige Zitate, wie z. B. « opusc. I » auf S. 28, leichter vermieden. — Auch haben so unbestimmte Hinweise, wie « Cfr. opusc. 10 », ohne nähere Angabe des Kapitels od. ähnl., kaum einen Wert. Siehe z. B. S. 25 (Opusc. 10, in der Anmerkung 3, kann hier auch schwerlich gemeint sein. In der « Declaratio 42, quaestionum ad magistrum ordinis » findet sich nämlich nichts über signum in quo und ex quo.), S. 83.

Einzelne sachliche Bemerkungen: Die Definition von signum, quod potentiae cognoscitivae aliquid aliud a se repraesentat, würde besser durch das weitere Merkmal: tamquam vices eius gerens, ergänzt. So Gredt, Elementa, 5. Aufl., Nr. 9, inhaltlich nach Johannes a s. Thoma, Curs. pil., Log., II. P. Qu. 21 a. 1 (Ed. Reiser, Turin 1930, p. 647; siehe auch p. 693 a, 695 b sq.). Denn obwohl dieser auch die kürzere Definition voranstellt, so hebt er in der weiteren Erklärung doch gerade das genannte Element, hervor. Denn es gibt ja viele Dinge, die ein anderes offenbaren, ohne Zeichen zu sein, z. B. die Ursache ist nicht Zeichen für die Wirkung. — Wie die humanitas ein Zeichen für homo sein soll (p. 24, supra), ist nicht

gut verständlich. Vielleicht ist der subjektive Begriff Menschheit gemeint. Daß in dem *signum formale* das *signatum* immer unmittelbar und *intuitiv* erkannt werde (p. 25), ist wohl zu viel behauptet. — Bezüglich des *terminus analogus* heißt es p. 32: *ratio signati est sec. quid eadem et sec. quid diversa*. Sie muß aber *simpliciter diversa* sein. Richtiger p. 44. Ob freilich einer einheitlichen Benennung der Arten der Analogie gedient ist durch die Einteilung der analogen Idee: 1. « in an.^{gam} attributionis », 2. « in an.^{gam} proportionis quaeque, subdividitur: in an.^{gam} simplicis proportionis, ... unius ad alterum tantum; et in an.^{gam} proportionalitatis, prout illa proportio est plurium ad diversa. »? P. lehnt es übrigens ab, in der Logik ausführlicher über die Analogie zu handeln, da dies in die Metaphysik gehöre (p. 208, Anmerkung).

Zur Begründung, daß die Idee von der *simplex apprehensio* verschieden sei, wird unter anderem etwas mißverständlich gesagt: « *ideae sunt ipsa objecta in esse repraesentativo seu intentionali: objecta autem distinguuntur a perceptione quae est actio quaedam* » (p. 40). Das würde zutreffen vom *conceptus obiectivus*. Dann heißt es aber an der Stelle weiter unten: « *neque ideam esse confundendam cum conceptu. Idea potest esse duplex: vel obiective, sc. ut quid repraesentativum obiecti extramentalis atque affectivum ac determinativum potentiae cognoscitivae; vel subiectivo-obiective, sc. ut actus ab intellectu elicited et expressus, in quo percipitur obiectum extramentale. Primo modo est medium in quo et est idea impressa. ... Secundo modo est terminus cognitionis seu id quod intellectus concipit ac exprimit ... medium in quo ... verbum mentis, idea expressa vel etiam conceptus.* » Dabei lautet die allgemeine Definition der Idee: « *forma rei cognoscibilis intellectui cognoscenti praesens, vel: rei repraesentatio seu forma praeter ipsam rem in mente existens* » (p. 39). Der Unterschied von *conceptus subiectivus* und *obiectivus* ist so nicht klar herausgestellt.

Ungenau wird p. 43 als Beispiel der « *idea logica = secunda intentio* » die *idea privationis* angeführt. Diese ist ein *ens rationis*, aber keine *secunda intentio*, wie auch p. 147 gesagt ist. — Nach der p. 47 gegebenen Begriffsbestimmung der intuitiven Idee wäre z. B. die Idee der eigenen Seele schon hier auf Erden intuitiv. — Die Einteilung der *potentia hominis* in *intellectivam* et *sensitivam* soll eine *divisio per accidens* sein? (p. 59).

Bei der Einteilung der Sätze nach der Materie heißt es: « 1. in *necessariam* (= in *materiam necessariam* ...) » usw. Aber der Satz: *homo non est animal*, ist auch in *materia necessaria*, jedoch *propositio impossibilis*. — In die Definition der *conversio propositionum* ist aufgenommen: « *servata quantitate* ». Sollte es vielleicht heißen, *servata forma* (= *affirmatione seu negatione*), wie es in dem *Explicatur* ausgeführt ist? Die *quantitas* der Sätze wird ja bei der *conversio per accidens* nicht gewahrt. Zur Erklärung der letzteren sagt P.: « *est illa in qua ... non servatur eadem quantitas terminorum.* » Wenn ich aber aus: *omnis homo est animal*, bilde: *aliquod animal est homo*, so haben die *termini* ihren Umfang bewahrt; insofern *animal* im ersten Satze partikulär gebraucht war. — Das « *verbum substantivum, est, quod copula vocatur* », als das Formal-

element des *Urteils* zu bezeichnen, ist wohl nicht ganz korrekt (p. 92). Auch das ebendort über Aussage im Nominativ, Akkusativ usw. Vermerkte gehört in die Lehre vom Satz oder terminus enuntiativus.

S. 99 scheint der deduktive Schluß auch argumentatio a priori, und der induktive argumentatio a posteriori genannt zu sein. Das ist wohl verwirrend im Hinblick auf die gewöhnliche Bedeutung von demonstratio a priori und a posteriori, die p. 250 festgehalten ist. — In dem schematischen Beispiel für die Induktion, p. 128, ist statt « corium » vielleicht cobaltum gemeint, dessen chemisches Zeichen Co beigegefügt ist. Das Beispiel scheint übrigens nicht sehr glücklich gewählt. So, wie es liegt, ist aus der Aufzählung von 5 Elementen, die elektropositiv oder Elektrizitätsleiter sind und Metalle, allgemein auf diese Eigenschaft bei Metallen geschlossen. — In der Definition des syll. expositorius würde wohl schärfer als spezifische Differenz angegeben, daß der terminus medius singulär sein muß (p. 136).

Dem per incidens angeführten Satz aus Aquarius: metaphysica, cuius subiectum est ens inquantum ens, ... non considerat principia et passiones entis ut ens est, sed substantiae tantum et accidentis ... kann man doch nicht beipflichten (p. 151, bei Behandlung des obiectum formale Logicae). — P. 183 ist der Beweisgrund für: universalis natura non habet esse essentiae ab aeterno positive, nämlich: hoc esse positivum esset causatum, et ut sic iam suam inceptionem ... in tempore habet, nicht durchschlagend. — Wenn die inferiora der differentia (Praedicabile) die der species sind, Nr. 370, dann sollte es in der Definition des Artunterschiedes auch heißen: numero differentibus. Porphyrius hat hier selbst, Isag. c. 3, eine Ungenauigkeit begangen (p. 192), wenngleich man ihn mit Cajetan und Joan. a s. Thoma (Log. II. p., q. 10 a. 2) noch richtig interpretieren kann. — In dem Explicatur zur Porphyrischen Definition des proprium, p. 199, scheint gesagt, daß die Wesenheit « causa agens et efficiens » der proprietates sei. Das trifft nicht zu. Gewiß ist sie nicht nur causa materialis.

In Nr. 415: « substantia, sec. nomen, nihil aliud est quam ,primum substans substantans non substantia' » wird wohl ein Versehen vorliegen. In der Prädikamentenlehre hätte man bei der sonstigen Ausführlichkeit des Werkes eine weitergehende Einteilung verschiedener Kategorien nach Gattungen und Arten erwartet, z. B. bei relatio, actio-passio. « Vivificare » ist ein mißverständliches Beispiel für actio (Nr. 433). — Wir glauben nicht, daß man « unitas multiplicatis » als Definition von scientia im allgemeinen aufstellen kann (p. 253). Mit gleichem Recht ist es die Definition der Schönheit. — Als sehr angenehm empfindet man unter anderem die ausführliche und gründliche Behandlung der modi dicendi per se (p. 177-182).

Zum Schluß sprechen wir die freundliche Bitte aus, P. Pirotta möge uns außer seiner Summa philosophica und den von ihm besorgten Ausgaben von Aristoteles-Kommentaren des hl. Thomas, bald auch eine Schulausgabe der Erklärung des Englischen Lehrers zur zweiten Analytik des « Meisters jener, die da wissen » schenken.

St. Gabriel, Mödling.

P. A. Wirtgen S. V. D.

L. Fuetscher S. J. : Die ersten Seins- und Denkprinzipien. (Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. III. Bd. 2.-4. Heft). Innsbruck, Fel. Rauch. 1930. VIII-276 SS.

Die vorliegende Studie geht darauf aus, eine Entscheidung in der Kontroverse über das Kausalprinzip zu treffen. Die einzig richtige Lösung, die absolute Geltung des Kausalprinzips aufzuweisen und dadurch die rationale Rechtfertigung der letzten Grundlagen der Metaphysik und der Erkenntnis zu sichern, sieht F., ähnlich wie Geyser, in einer neuen Begründung desselben. Aber eine Entscheidung in der Kontroverse über das Kausalprinzip läßt sich nur geben, « wenn seine Beziehung zu den ersten Prinzipien, dem Widerspruchsprinzip und dem des zureichenden Grundes klar gestellt ist; eine umfassende Betrachtung muß auch das Finalitätsprinzip berücksichtigen » (8). Daher der erweiterte Titel dieser Studie, welche in drei Teilen das Widerspruchsprinzip, das Prinzip vom zureichenden Grund und das Finalitätsprinzip nach ihrem Sinn, ihrer Geltung und ihrer systematischen Stellung behandelt. Der Verfasser ist bestrebt, diese Prinzipien als erste Seinsprinzipien von absolut notwendiger Geltung darzustellen und folglich den Primat des Seins vor dem Denken zu verteidigen. In diesem Bestreben darf wohl sein größtes Verdienst erblickt werden.

Dem Widerspruchsprinzip kommt der absolute Primat unter allen Prinzipien zu, « wenigstens in dem Sinn, daß es sich in keiner Weise auf ein anderes stützt und stützen kann » (71). Damit soll aber nicht gesagt sein, daß jedes andere Prinzip aus ihm abgeleitet werden könnte bzw. die Leugnung jedes anderen Prinzips auch eine formelle und direkte Leugnung des Widerspruchsprinzips in sich schlosse. Seine Eigenart besteht darin, oberstes Prinzip der Statisch-formalen Ordnung zu sein. Es hat ja zum Zweck, die absolute Unmöglichkeit von Ja und Nein, von Sosein und Nichtsosein, von Dasein und Nichtdasein, von nichtentstehendem Entstehen auszudrücken. Stets sucht es in dem realen oder idealen Gegenstand, das *was* er ist, sein innerlich konstituierendes Element, von allem anderen zu unterscheiden. Dagegen eignet ihm nicht der dynamische Gesichtspunkt, die Frage nach dem äußeren Grund, *woher* das Dasein kommt, so zwar, daß ein ursachloses Entstehen nicht als direkt widersprechend hingestellt werden kann. Es muß also nach F. dem absoluten Primat des Widerspruchsprinzips eine Einschränkung gemacht werden, in dem Sinn, daß es neben ihm noch andere *erste* Prinzipien gibt, die in ihrer Eigenart auf das Widerspruchsprinzip nicht zurückführbar sind. Weiter unten werden wir auf diese Einschränkung zu sprechen kommen.

Das Prinzip vom zureichenden Grund muß zerlegt werden in das Prinzip vom zureichenden Soseinsgrund, das der statisch-formalen Ordnung angehört und deshalb auf das Widerspruchsprinzip zurückführbar ist, und in das Prinzip vom zureichenden dynamischen Daseinsgrund, das, einer anderen Ordnung angehörend, jene Auflösung nicht zuläßt. Da es eine Aussage enthält über die Notwendigkeit eines äußeren Grundes, von dem es da ist, kann es nicht abgeleitet werden von einem Prinzip, das nur die

Notwendigkeit eines, das Wesen innerlich konstituierenden, zureichenden Grundes ausdrückt. Sachlich fällt das Prinzip des zureichenden dynamischen Daseinsgrundes mit dem Kausalprinzip zusammen¹, das ja eben im Mittelpunkt der Kontroverse steht und von F. neu begründet werden soll.

Wir wollen gleich anerkennend hervorheben, daß F. mit uns an der absoluten Geltung des Kausalprinzips festhält, um es gegen jene Philosophen (bes. J. Hessen) zu verteidigen, die in ihm nichts anderes als ein bloßes Postulat sehen, das nur mit einem Akt blinden Vertrauens angenommen werden kann. Für F. ist das Kausalprinzip ein rationelles Prinzip, in dessen objektiven Sachverhalt wir Einsicht haben. Es ist ein unmittelbar evidentestes Prinzip, da wir unter Voraussetzung der Begriffserklärung, die an sich nur vorbereitenden Charakter hat, letzthin unmittelbare Einsicht in seine Geltung haben. Es ist also ein erstes, selbständiges Prinzip; jede direkte Ableitung aus einem anderen Prinzip ist weder möglich noch erfordert. Jeder strikte Beweis ist unmöglich, doch werden uns dadurch nicht die Kosten eines Aufweises erspart, aus dem wir die über das natürliche Bewußtsein hinausgehende, wissenschaftliche Einsicht in diese Wahrheit gewinnen.

F.s neuer Beweis (= Aufweis) baut sich folgendermaßen auf. Aus der Reflexion über unsere innere Erfahrung erkennen wir die Realität des Kausalprinzips. Aber sind beide Tatsachen, Entstehen und Ursache, notwendig verbunden? Dadurch, daß ein Sein als kontingent, als rein tatsächlich (daß es da ist nach Nichtdasein) durch die Reflexion erkannt wird, fundiert es die Frage «woher» im dynamischen Sinn. Das kontingente Sein als solches vermag diese Frage nur im formalen Sinn selbst zu beantworten (es ist formal durch das Dasein), nicht im dynamischen Sinn. Da nun das kontingente Sein als solches einerseits diese Frage aufgibt, sie aber andererseits nicht selbst beantworten kann, so ist es aus sich allein schlechthin unbegreifbar, wenn nicht ein von ihm verschiedener Erklärungsgrund vorhanden ist: die Ursache (196). Es ist ziemlich leicht nachzuweisen, daß, wenn ein ursachloses Entstehen und Kontingentes unbegreifbar ist, es dann auch absolut unmöglich ist, m. a. W. daß Entstehen und Ursache notwendig miteinander verbunden sind.

Noch in eine andere Form kleidet F. seinen Beweis, ausgehend von der Tatsache des Verursachtseins eines Kontingenten. Wenn ein Kontingentes als solches eine Ursache haben kann, dann muß es eine haben. Denn mit

¹ F. sagt S. 132, das Kausalprinzip sei *formaliter-implicite* in jenem enthalten. Wenn *implicitum proprie dicitur esse illud, in quo quasi in uno multa continentur* (S. Thom. De ver. 14, 11 c), kann dann ein jedes dieser *multa* noch *formaliter* i. e. *secundum proprium sui conceptum* dort enthalten sein? Man kann sagen, das Prinzip vom zureichenden Grunde (im allgemeinen) enthalte *actu-implicite* das Kausalprinzip, wie das Sein im allgemeinen die verschiedenen Seinsarten *actu-implicite* enthält. Aber das Prinzip vom zureichenden dynamischen (d. h. affektiven, kausalen) Daseinsgrund kann nur eine äquivalente Form des Kausalprinzips sein.

dem kontingent Daseienden als solchen allein ist nicht gegeben, daß es da ist. Wenn es nun *actu* da ist, dann muß auch vorhanden sein, woher es ist, daß es da ist: die Ursache. Ursache und kontingent Daseiendes hängen notwendig zusammen (200 f.).

Ist dieser neue Aufweis stichhaltig? ¹ Es liegt außer jedem Zweifel, daß wir aus der Reflexion über unsere innere Erfahrung den besten Beweis ziehen für die objektive Realität der Kausalrelationen. Dort erfassen wir am leichtesten die Idee des Kausalprinzips.

Die allgemeine, notwendige Geltung dieses Satzes, wenn eine solche vorliegt, kann jedenfalls nur aufgewiesen werden aus dem Allgemeinen und Notwendigen am Entstehen und Kontingenten, d. h. aus dem Wesen des Entstehens, aus dem kontingenten als solchen. Nur im Wesen des Entstehens kann unser Verstand erkennen, welche Merkmale ihm allgemein und notwendig zukommen im Unterschiede zu jenen, die ihm nur tatsächlich in diesem oder jenem konkreten, singulären Fall zukommen. Aus dem Wesen des Entstehens ergibt sich, daß es von etwas her ist, nicht von nichts. Da nun das Kontingente, bevor es ist, nicht ist, kann es nicht von sich selbst, sondern muß von einem anderen kommen, also verursacht sein. Das gibt F. zu: « die notwendige Geltung des Prinzips kann nur dargetan werden, insoweit gezeigt wird, daß es ... zum Wesen des Entstehens bzw. Kontingenten gehört, eines zureichenden Daseinsgrundes zu bedürfen » (161).

Alles kommt jetzt darauf an, wie wir das Wesen des Entstehens, das Kontingente als solches erfassen. Sicher geschieht das nicht in einer einfachen Reflexion über unsere Erfahrung, denn diese gibt uns ja nur singuläre Tatsachen. Aber aus diesem tatsächlichen Entstehen abstrahieren wir den allgemeinen, übersinnlichen Begriff des Entstehens. Die Abstraktion ist die notwendige Bedingung zum Erfassen des Wesens, des Notwendigen, des Allgemeinen. Wenn F. das meint, wenn er sagt: « Es steht gar nichts im Wege, daß ich mich durch Analyse der Gegebenheiten der inneren Kausalerfahrung bis zu dem Punkte herausarbeite, wo ich die ontologische Abhängigkeit eines Entstehenden als solchen von der Ursache 'einsehe' ... » (161), dann ist sein Beweis stichhaltig und dann sind wir mit ihm einverstanden. « Letztthin wird jeder Aufweis der Geltung des Kausalprinzips darauf hinauskommen müssen » (161). Ja, das meinen wir auch. Aber dann ist dieser Beweis nichts anderes als der alte Aufweis aus der Analyse der Begriffe. Sein Alter mindert nun nicht im geringsten seinen Wert, und es lohnte sich wohl der Mühe, ihm heute einen neuen Ausdruck zu geben.

Doch leider scheint uns, daß F. nicht dieser Ansicht ist. In einem andern Zusammenhang, wo er von der Wesenserkenntnis überhaupt spricht (221 f.), verwirft er die Abstraktion als Bedingung derselben. Das Wesen eines Dinges kann nur « herausgearbeitet » werden auf Grund des Prinzips vom zureichenden dynamischen Grund, des Kausalprinzips. Wenn nun

¹ Bei unserer Stellungnahme stützen wir uns hauptsächlich auf folgende Arbeiten: G. M. Manser O. P., Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1932, S. 180 ff. Th. Graf O. S. B., Johannes Hessen zum Kausalprinzip. Divus Thomas 1929, S. 197 ff.

keine *petitio principii* begangen werden soll, so fragen wir uns, wie dann aber das Wesen des Entstehens, das Kontingente als solches « herausgearbeitet » werden soll, das ja erst die notwendige Geltung des Kausalprinzips aufweisen soll. Soll diese Notwendigkeit nicht vom Subjekt hineingelegt werden, sondern *intus legendo* als etwas objektiv Gegebenes erkannt werden, so muß es in dem oben von uns dargelegten Sinn geschehen, denn in der Reflexion erfassen wir nichts Wesenhaftes, sondern nur Singuläres, Konkretes. Aber dann gibt es wenigstens eine Wesenserkenntnis, die nicht auf dem Kausalprinzip beruht, sondern die durch einfache Abstraktion gewonnen wird. ...

Was die Unzurückführbarkeit des Kausalprinzips auf das Widerspruchsprinzip anbetrifft, so teilen wir F.s Ansicht, daß es als unmittelbar evidenten Prinzip nicht direkt aus einem anderen abgeleitet bzw. auf ein anderes zurückgeführt werden kann; es wäre ja dann nicht mehr unmittelbar evident. Das verhindert aber nicht jegliche Zurückführung; indirekt, d. h. durch eine *reductio ad absurdum* kann vermittels des Widerspruchsprinzips jedes andere erste Prinzip aufgewiesen werden, ohne aufzuhören ein erstes, selbständiges, unmittelbar evidenten Prinzip zu sein. So auch das Kausalprinzip. Wenn wir annehmen würden, daß nicht jedes Entstehen eine Ursache hat, daß es also ein Entstehen geben kann, das ursachlos ist, so hätten wir etwas, das zwar die Eigentümlichkeit hat, im dynamischen Sinn von etwas zu sein, verursacht zu sein, weil es eben ein Entstehen und nicht sonst was ist, das aber tatsächlich keine Ursache hat; etwas, das gleichzeitig verursacht ist und nicht verursacht ist, ein Verstoß gegen das Widerspruchsprinzip. Also muß das Entstehen notwendig eine Ursache haben, von der es ist; das Kausalprinzip ist von absoluter Geltung.

Daraus erhellt unsere Ansicht über die Stellung des Widerspruchsprinzips. « Als Prinzip, das sich aus dem Sein als solchem notwendig ergibt, reicht es eben notwendig auch so weit als das Sein als solches sich erstreckt. Es umfaßt schlechthin alles » (72), sagt ganz richtig F. Das soll nun gewiß nicht heißen, daß alle anderen Wahrheiten *actu* in ihm enthalten sind und aus ihm abgeleitet werden können; ein solches erstes Prinzip behauptet nur die subjektive Konstruktionsphilosophie. Wir behaupten im Gegenteil, daß das Widerspruchsprinzip als Grundbedingung und erste Voraussetzung in jeder anderen Wahrheit enthalten ist. Objektiv genommen ist das Widerspruchsprinzip ja nichts anderes als der absolute Gegensatz zwischen Sein und Nichtsein, den der Intellekt *intus legendo* als etwas Gegebenes erfaßt. Dieser Gegensatz ist überall vorhanden, wo es ein Erfassen der Wahrheit gibt. Deshalb ist eine Einschränkung des Widerspruchsprinzips auf die bloße formal-statische Seinsordnung unzulässig. Es muß sich so weit erstrecken als das Sein. Es übersteigt, seiner Allgemeinheit wegen, jede Seinsordnung und -unterscheidung und findet seine Verwendung in der dynamischen Seinsordnung sowohl als in der statisch-formalen.

Von der systematischen Stellung des Kausalprinzips handelnd, kommt F. unter anderm auch auf die Analogie zu sprechen. Zur Ergänzung seiner Darlegungen verweist er auf J. Santeler S. J., Zur Lehre von der Analogie

des Seins.¹ Wir möchten hier nur einige Punkte seiner Anschauungen beleuchten. Primär ist für F. natürlich die *analogia attributionis intrinseca*. « Wer das leugnet, muß notwendig auch die kausale Abhängigkeit der Welt von Gott in Abrede stellen und sich damit auch zur vollkommenen Unerkennbarkeit Gottes ... bekennen » (228). In der Gleichung der *analogia proportionalitatis* sieht F. mit P. Descogs² zwei Unbekannte; die « Errechnung » eines der vier Glieder ist daher unmöglich. Die Proportionalität läßt uns im Agnostizismus sitzen; Cajetan ist der Vater des Agnostizismus! Auf diese Schwierigkeit hat M. T.-L. Penido in seinem grundlegenden Werk *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*³ eine durchschlagende Antwort gegeben.

Das einzige Mittel, dem Agnostizismus zu entgehen, sieht F. in der Univozität des Seins. « Ohne *univocitas* haben wir vollständigen Agnostizismus hinsichtlich Gottes ... » (229). Sie darf sich allerdings nur erstrecken auf die abstrakten Begriffe *entitas*, *sapientia*, *iustitia* usw. nicht auf die konkreten *ens*, *sapiens*, *iustus*. Jene Begriffe kommen Gott und dem Geschöpfe « innerlich » und « ohne Unterschied » zu. « Sonst gäbe es überhaupt kein Prädikat, das ich beiden gemeinsam beilegen könnte, worin eben die vollkommene Unerkennbarkeit Gottes nach Sosein und Dasein ausgesprochen ist » (229).

In diesen Worten müssen wir leider eine gänzliche Verkennung der Analogie ausgesprochen sehen. Sobald wir *ascendendo ex creaturis* Gottes Dasein erkannt haben und es bejahen in dem Satz *Deus est*, beeilen wir uns, eine Negation hinzuzufügen: daß Gott *nicht* ist wie die Geschöpfe. Wir sagen: *est primus motor — immobilis*; *est prima causa — non causata* usw. Das besagt doch zur Genüge, daß es sich bei dem geschöpflichen Begriff und dem, den wir aus dem Geschöpflichen von Gott bilden, um vollständig verschiedene Gegenstände handelt: *ratio per nomen commune significata est simpliciter diversa*. Doch der transzendente Gegenstand, den unser *nomen commune* besagt, kommt jedem der Analogata, Gott und dem Geschöpf, innerlich zu. Wenn Gott ist, wie wir aus den Gottesbeweisen schließen, dann ist das Sein ihm gegenüber doch nicht eine bloße *denominatio extrinseca*, es muß ihm innerlich zukommen. Würde das abgelehnt, dann hätten wir faktisch den reinsten Agnostizismus. Doch muß dafür nicht gleich die Univozität des Seins angenommen werden, nicht einmal im angegebenen beschränkten Sinn. Denn auch dann kämen wir zur Aufhebung der Verschiedenheit des Seins, zur Leugnung der Transzendenz Gottes. Nun ist aber u. E. die gemachte Einschränkung der Univozität, die auf der Unterscheidung zwischen abstraktem und konkretem Begriff beruht, hier nicht angängig. *Ens* und *entitas* bezeichnen nämlich eine und dieselbe Sache und nicht, wie F. zu glauben scheint, bezeichnet *ens entitatem tamquam adiacentem subiecto*. Letzteres kommt nur bei einem *conceptus*

¹ Zeitschr. f. kath. Theologie 55 (1931) H. 1; vgl. die diesbezügliche Kontroverse Manser-Santeler in dieser Zeitschr.

² Inst. Metaph. gen. I. Paris 1925, S. 272 ff.

³ Paris, Vrin, 1931, S. 136 ff.

concretus connotativus vor. Die Univozität müßte sich also folgerichtig auf das Konkretum ausdehnen.

Sagen wir zum Schluß noch einiges über F.s Erkenntnistheorie. Die ganze Studie beruht ja letzten Endes auf dem Wesen der Erkenntnis. Die thomistische Erfassung der *quidditas* scheint F. als Wesensschau, als direkte Erkenntnis der *essentia specifica* aufzufassen (222 f.). Die Lösung dieser abgedroschenen Schwierigkeit findet sich auf den ersten Seiten eines jeden Handbuches. Es wird wohl kaum einen Lehrer geben, der nicht schon von den Anfängern, nach den paar ersten Monaten im philosophischen Unterricht, diese Verwechslung vermieden wissen will!

Unser Wissen von der Außenwelt beruht nach F. auf dem Kausalprinzip: Es « bildet die kritische Rechtfertigung für die Erkenntnis eines jeden Objekts (nach seinem Dasein und auch nach seinem Sosein), das nicht unmittelbar in sich erfaßt wird » (220). Ganz richtig trifft das bei unserer Gotteserkenntnis zu. « Wir müssen Gott ‚aus‘ gegebenen Tatsachen erkennen, da wir in diesem Leben keine unmittelbare Schau Gottes besitzen » (221). Trifft die Anwendung des Kausalprinzips auch bei unserer Erkenntnis der Außenwelt zu, so fragt sich « *aus* » welchen Tatsachen wir dieses Wissen schließen. Nach F. ist es die *species*, das intentionale Bild der Seele, das ich in seinem « Ansich » = unmittelbar erfasse, « und ‚in‘ ihm, bzw. ‚aus‘ ihm bestimme ich mit Hilfe des Prinzips vom zureichenden Grund den ‚transzendenten‘ (es soll wohl heißen den transsubjektiven) Gegenstand ... » (48). Da sitzen wir fest! Unter diesen Umständen kann die Erkenntnis unmöglich objektiv sein. Soll die Erkenntnis doch wirklich « vom Objekt normiert » sein, wie F. des öfteren ganz richtig hervorhebt, so können wir auf das Vorhandensein einer *species*, die ja eine Ergänzung der *potentia intellectiva* ist, nur schließen aus dem Dasein eines Erkenntnisaktes, letztthin eines Objektes, das erkannt wird. Folglich gibt es in der Annahme einer objektnormierten Erkenntnis keine unmittelbar in ihrem « Ansich » erfaßte *species*. Wozu würde auch eine solche dienen? Gäbe es eine direkt erkannte *species*, wie könnten wir überhaupt wissen, daß sie ein *Bild*, eine *similitudo alterius rei* ist und gerade das Bild *dieser* Sache? Wie könnte ich aus einer Photographie, die keinerlei Aufschrift trägt, schließen, daß sie mir den Onkel aus Amerika vorstellt, den ich persönlich gar nicht kenne? Es müßte also auch bei Annahme einer direkt erkannten *species* das Dasein und das Sosein des Objektes vom Subjekt hineingelegt werden. Wie kann die Erkenntnis noch objektnormiert sein, wenn sie beständig auf den subjektiven Konzept gerichtet ist? F. wird den Subjektivismus, den er doch ausdrücklich meiden und kämpfen will, leider nicht los.

Angesichts dieser F.s Philosophie zu Grunde liegenden Erkenntnistheorie fragen wir uns, ob das Buch den als Motto gewählten Thomasspruch verdient und ihm gerecht wird: *Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi intus legere*. Uns scheint F. nur *intus* im Subjekt zu lesen. Aber was geschieht dann mit seinem Bestreben, den Primat des Seins von dem Denken zu verteidigen?

Clerf (Luxemburg).

P. Johannes Müller O. S. B.

C. E. Würth : Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung. Olten (Otto Walter). 1929. (VIII-180 SS.)

Eine kostbare Spezialität der Dominikanerschulen ist die Interpretation der Secunda des hl. Thomas. So empfiehlt sich die Arbeit eines Dominikanerschülers über eine Frage aus diesem Gebiete von selbst. Systematisch und Spekulativ gleich gut sind die sechs Fragen behandelt: Der Begriff « Ratio » in der Gewissensdefinition des hl. Thomas; die Stellung des Gewissens zu den Seelenvermögen des Menschen; das Wesen des Gewissensaktes; das Gewissensdiktat ist das Ergebnis einer Schlußfolgerung und die Befolgung desselben ist eine sittliche Pflicht; das Gewissen im Lichte der Übernatur.

Man wird dankbar sein für die schöne Zusammenstellung aller einschlägigen Quaestionen aus der Prima Secundae und Secunda Secundae und gerne diese Schrift als Kommentar dazu benützen. Bei den einzelnen Fragen wurde auch die moderne Literatur zugezogen, wenn auch dieser Teil der Arbeit nicht der beste ist. Manches ist vielleicht noch zu akademisch-schematisch behandelt. Möge doch jener Teil, der über das System des Probabilismus und die Brauchbarkeit reflexer Prinzipien handelt, recht viel gelesen und richtig verstanden werden. — Die Literaturangaben sind nach keinem Gesichtspunkte geordnet.

Seitenstetten.

Dr. P. *Hieronymus Gassner* O. S. B.

R. Jolivet : Le Thomisme et la Critique de la Connaissance. Paris, Desclée-De Brouwer et C^{ie}.

Dans ce volume de la « Bibliothèque française de Philosophie », le distingué professeur des Facultés catholiques de Lyon ne semble avoir d'autre but que de préciser nettement le « problème critique ». Peu à peu, l'accord se fait à ce sujet; parmi ceux qui spéculent fructueusement dans la ligne thomiste. On peut dire qu'il n'y a plus guère que des divergences de détail, peut-être de simple terminologie; et l'on s'achemine vers une position, nettement conforme à tout ce que saint Thomas nous a donné à ce sujet, et qui résiste victorieusement à tout ce que l'idéalisme, depuis la méprise de Descartes jusqu'à nos jours, a pu opposer à un sain « réalisme critique ».

Le professeur Jolivet établit cette position d'une manière remarquable, et tâche de dissiper les derniers flottements des thomistes. Son petit livre, riche d'idées et clair d'expression, rendra de signalés services à tous ceux qui veulent donner à leur théorie de la connaissance un cadre solide et nettement tracé.

Faut-il partir d'un « cogito »? M. Gilson le conteste. A son avis, le « réalisme critique » est contradictoire dans les termes; il ne peut y avoir qu'un « réalisme méthodique ». Le savant historien a dit des choses intéressantes et précieuses à ce sujet. Et il a parfaitement raison, si l'on s'en tient au « cogito » de Descartes, qui implique manifestement, par une pétition de principe, tout l'idéalisme. Mais le « cogito » concret, qui, dans sa réalité existentielle, se révèle immédiatement à la conscience, est le

point de départ de toute investigation critique de la connaissance. Il livre immédiatement l'Être, le non-moi, qu'aucun artifice ne réduira à la « cogitation pure », au moi. Il établit le « réalisme immédiat », dont il faut bien s'occuper, à cause des déviations idéalistes, mais qui n'est en somme que le préambule, le point de départ de toute critique. Quoi qu'en dise M. Gilson, la position de Noël est parfaitement solide. Nous croyons même qu'elle s'impose inéluctablement.

Mais c'est au delà que commence la véritable « critique ». Nous n'avons pas l'intuition immédiate de l'essence intime des choses, dont tous les phénomènes se déduiraient naturellement. Dans plusieurs de ses opérations, notre esprit est constructif ; et l'on pose très légitimement la question de savoir dans quelle mesure notre intelligence reste conforme à la réalité, qui, elle-même, est au-dessus de toute discussion.

M. Jolivet examine la fameuse « critériologie » du cardinal Mercier. Très justement, il en signale les faiblesses, et nous croyons que personne ne songe à maintenir cette position. Mais ne serait-il pas opportun de rappeler dans quel état l'illustre cardinal a trouvé le problème ? Nous croyons que nous n'aurions pas conquis notre position actuelle, si Mercier n'avait pas courageusement entrepris l'examen du problème, considéré comme redoutable à son époque.

Nous constatons, d'ailleurs, qu'à partir de Mercier, au sein même de l'école de Louvain, on a fait de très remarquables progrès. Ce n'est pas Mgr Noël qui en appellera au principe de causalité, pour établir la réalité objective du monde extérieur. (Le R. P. Picard le fait encore, et nous estimons que c'est là un point faible de ses pénétrantes et belles spéculations.) Mgr Noël a lutté victorieusement pour la perception immédiate de la réalité concrète sensible, et n'a pas peu contribué à conquérir la position, que M. Jolivet dessine de main de maître, et défend d'une manière décisive.

Le travail du savant professeur de Lyon vient à son heure et nous rend de précieux services. Nous en recommandons très instamment la lecture à tous ceux qui veulent établir une solide critique de la connaissance, sur la base des données thomistes, et conforme à la Vérité.

M. de Munnynck O. P.

J. Maritain : Du Régime temporel et de la Liberté (Questions disputées). Paris, Desclée-De Brouwer et C^{ie}. x-274 pp.

Les « Questions disputées » — titre archaïque : il ne s'agit pas de « disputes » mais de « discussion », — ont déjà publié une série de volumes, dont plusieurs sont d'une valeur incontestable, et qui ont le précieux avantage de faire réfléchir. M. Maritain vient d'enrichir la collection d'un travail qui mérite la plus sérieuse attention. Le spéculateur, dont la philosophie débouche volontiers dans les régions ténébreuses de la mystique, aborde ici des problèmes éminemment pratiques, — théorético-pratiques, comme dirait M. Maritain, — qui touchent aux difficultés sociales et politiques les plus périlleuses de notre temps.

L'unité de l'ouvrage paraît un peu artificielle, à première vue ; mais tout ce déroule dans une même ligne de pensée, et révèle peut-être les aspirations « pratiquement pratiques » de l'auteur.

Le volume se compose de trois études : 1. Une philosophie de la liberté ; 2. Religion et culture (marquée d'un II, parce que l'auteur a déjà publié un volume sous le même titre) ; 3. De la purification des moyens. — La « première annexe » : « Personne et Propriété » établit sur sa vraie base le droit de propriété privée et le devoir de « l'usage en commun ». La deuxième reproduit en traduction française le remarquable manifeste de Gandhi, qui expose la doctrine du Santyagraha, de la résistance aux lois estimées injustes, sans violence, par sacrifice personnel.

« Une doctrine de la Liberté » ne donne certes pas toute la doctrine du libre arbitre et de la liberté d'action ; et le titre est peut-être un peu trompeur. Evidemment, l'auteur suppose chez le lecteur des renseignements multiples : il n'en est pas aux notions élémentaires, mais aux « questions disputées ». Mais son étude des deux libertés : le libre arbitre et la liberté d'autonomie, — sa très opportune distinction de « l'individu » et de « la personne » (pp. 58-60), — son idéal d'organisation sociale (67-70), — ses considérations sur l'organisation industrielle et le capitalisme, — tout cela, quoiqu'un peu sommaire, amorce des réflexions, obligatoires en ce moment, et qui nous amènent à conclure que M. Maritain tient la vérité.

Puisqu'il est entendu que le plus humble recenseur doit faire quelques réserves sur l'œuvre des maîtres les plus autorisés, disons : 1. La démonstration métaphysique du libre arbitre (p. 6 et suiv.) est certainement bonne ; à notre sens, c'est la seule décisive. Mais l'indispensable base de la démonstration n'est pas mentionnée : nous concevons intellectuellement toute chose dans toute l'ampleur de l'être, c'est-à-dire que tout objet conçu se détache en lumière sur le fond sombre de ce qui n'est pas lui, de son contradictoire. — 2. Dans l'organisation sociale, nous attendions des précisions sur les « autorités sociales » qui ne sont nullement les autorités politiques.

Dans « Religion et Culture II », l'auteur, quoique philosophe, — les philosophes sont toujours un peu idéologues, — tient très nettement compte des contingences qui restreignent les possibilités pratiques. Tout est un peu expéditif dans cette étude. Signalons la très bonne explication de « l'humanisme théocentrique », le seul qui puisse être un humanisme intégral. — Très justement, M. Maritain précise la fameuse distinction entre « la thèse et l'hypothèse » (pp. 129-134). Si souvent, — et si volontiers, — on se débarrasse de la « thèse » comme d'une « cité de coucous dans les nuages ». N'oublions pas qu'elle est un « idéal historique concret », qui reste toujours, malgré tous les accommodements inévitables, un but à poursuivre.

Nous aurions voulu une étude plus approfondie de « l'ordre » (pp. 89-92), notion fondamentale dans tout le problème.

La troisième étude : « De la purification des Moyens » est admirable. Ces idées valent mieux qu'une lecture ; elles font appel à une méditation éminemment pratique. Nous craignons qu'on ne se soit mépris parfois

sur la pensée de M. Maritain. Il n'est pas vrai qu'il voit l'idéal d'une politique chrétienne dans une contemplation spéculative, illuminée par les dons du Saint-Esprit. Il ne répudie ni l'action, ni l'emploi de la force matérielle. Il n'est pas indifférent au succès terrestre et il croit à la possibilité d'une société temporelle chrétienne. — Mais il a parfaitement raison d'insister sur la primauté du spirituel. Il rappelle, très opportunément, que l'échec complet de l'action vraiment chrétienne est impossible : il reste toujours la haute valeur du « témoignage » ; et même à la mort sur la croix suit la gloire de la résurrection. La forme la plus haute de la vertu de force n'est pas l'attaque, mais le « sustinere ». Et toute action chrétienne sera vaine, si les dirigeants de la régénération chrétienne ne se régénèrent pas d'abord dans la source d'eau vive qui jaillit du Sermon sur la montagne. — Les très belles et très justes conceptions de M. Maritain auraient été plus frappantes peut-être, s'il avait élucidé le rôle de la force matérielle, qui détruit des Valeurs, mais pour assurer l'existence de Valeurs plus hautes. Il ne peut en être autrement dans l'ordre matériel : *generatio unius est corruptio alterius*. — Nous aurions voulu que le savant auteur eût consacré autre chose qu'une note assez vague aux naïves et périlleuses illusions des « objecteurs de conscience » contre le service militaire. — Mais ce sont là des détails. « La purification des moyens » est la morale fondamentale de tout chrétien qui veut établir, dans l'ordre social et politique, le règne de Dieu sur la terre.

En somme, le livre de M. Maritain pose des jalons précieux pour la direction que devra prendre la sociologie chrétienne. Qui la construira méthodiquement ? Espérons que M. Maritain s'en chargera. Son livre justifie cet espoir.

M. de Munnynck O. P.

W. Oehl : Fangen-Finger-Fünf. Studien über Elementar-Parallele Sprachschöpfung. Collectanea Friburgensia. Freiburg i. d. Schweiz. 1933.

Ce livre fera, avant tout, la joie des philologues. La longue érudition du professeur Oehl est de nature à mettre en mouvement la philologie indo-européenne, menacée de stagnation. A côté des sons spontanés du balbutiement primitif (Lallwörter) et des sons imitatifs, à base acoustique (Schallwörter), il met en pleine valeur les mots à base visuelle (Bildwörter), dont l'oubli a donné occasion à beaucoup d'erreurs et à beaucoup d'impuissances. La fécondité perpétuelle de la nature humaine, dans la création du langage, est de nature à dissiper bien des illusions. Ce sont là des avantages qui assureront au professeur Oehl une place de choix parmi les maîtres de la glottologie.

Ce qui nous intéresse davantage, c'est l'importance de ce beau et patient travail pour la psychologie et la philosophie du langage. Après toutes les considérations sur la nature de la parole humaine et sur sa haute valeur pour la vie, son évolution et son origine nous intéressent au premier chef. Il est utile de remonter aux « racines », mais les racines aussi imposent d'importants problèmes. Quelle est leur origine psychologique ? Et l'on

peut bien parler de leur origine en psychologie générale lorsqu'on les surprend, au delà des langues indo-européennes, dans les groupes les plus divers qui se partagent à peu près toute la surface du globe. Quant à l'évolution sémantique des mots, le psychologue trouvera ici une mine inépuisable à exploiter. Il surprendra avec joie ce glissement continu des constatations sensibles aux significations les plus éthérées, les plus spirituelles.

M. le professeur Oehl a bien mérité de sa science ; il a bien mérité de la nôtre. Tous ceux qui s'adonnent à la psychologie ou à la philosophie du langage trouveront dans ce travail de très précieux renseignements. Ils pourront appuyer bien des vues théoriques sur la base solide des faits ; et ils seront heureux de contracter une dette de reconnaissance envers le consciencieux et savant auteur.

M. de Munnynck O. P.

P. Descoqs S. J. : Praelectiones Theologiae naturalis. Cours de Théodicée. Tomus primus : *de Dei cognoscibilitate, I*, Paris, Beauchesne, 1932. VI-725 pp. 8°.

En 1925, le P. Descoqs nous donna le premier et énorme volume d'une ontologie, qui devait être suivi (mais ne le fut pas) par trois autres tomes. Maintenant, il nous offre, de sa théologie naturelle, un premier et encore plus considérable volume, qu'il se propose de faire suivre de deux autres, au moins aussi grands : nous sommes dans la catégorie de l'énorme. Comme il fallait s'y attendre, la Théodicée ressemble comme une sœur à l'ontologie : même esprit, même procédé bilingue (latin-français), même disposition typographique, surtout, même abondance. Lorsqu'on songe qu'une grande partie du volume est imprimée en petits caractères (souvent même en caractères microscopiques), on reste confondu devant cette fécondité. Le P. D. dépasse même le P. Urraburu, à qui il ressemble par tant de traits. Il nous explique qu'il a voulu éviter les simplifications schématiques et le « travail à bon marché ». Sans doute, mais simplicité n'est pas synonyme de simplisme et il y a une concision qui est très profonde. Sans parler d'Aristote et de saint Thomas, il semble que Cajetan nous dispense souvent beaucoup plus de vérité, en quelques lignes, que bien des théologiens postérieurs en leurs interminables « disputationes ». Pour nous en tenir au P. D., lorsque, par exemple, après avoir consacré plus de 40 pages à discuter au sujet de l'argument « déontologique », il se décide à résumer sa pensée en six pages, nous croyons que cette concision relative donne à son argumentation une tout autre force. Si donc il s'était contenté de ces quelques pages, précédées des indispensables « prænотanda », il eût dit la même chose, mais d'une manière bien plus convaincante. Ce livre est ainsi plein de développements qui n'ajoutent qualitativement rien à l'ensemble. Sous le titre « presupposita », on disserte pendant 80 pages (en petits caractères), sur le problème critique. Autant recommencer toute la philosophie, qui est « présupposée » à la Théodicée. De même encore, lorsqu'on discute, l'espace de 70 pages (en petits caractères), les théories des théologiens contemporains sur la contemplation mystique, nous ne pou-

vons voir là qu'un hors-d'œuvre. Le critère quantitatif semble encore avoir guidé le R. P. dans ses lectures. Son « Index onomasticus » contient plus de mille noms. C'est évidemment énorme. Mais lorsqu'on ajoute que la bibliographie est « selectiva et selecta » (p. 124), nous nous inscrivons en faux. L'auteur cite abondamment et commente non moins abondamment des travaux secondaires et il en néglige beaucoup qui sont de première valeur. En voici des exemples : Max Scheler, dont la philosophie religieuse est certainement la plus profonde qui ait été élaborée par un penseur contemporain, mérite à peine un schéma simplificateur, fait de citations de Geiser, de Héring et de Przywara. Le grand livre de Brentano, *Vom Dasein Gottes*, est juste mentionné. Ce qu'on nous dit de Hegel est tout à fait insuffisant. Les Russes (Soloviev, Lossky) brillent par leur absence ; de même Gentile. Quant à Croce, on nous explique ce qu'il entend par intuition esthétique, ce qui est bien peu et hors de son lieu, en théodicée. On néglige également plusieurs ouvrages importants, en langue anglaise ; par exemple, ceux de Royce, de Pringle-Pattison et surtout de Hocking. Bref, si le R. P. s'était décidé à transposer son « Index onomasticus » du plan quantitatif sur le plan qualitatif, en se concentrant sur les travaux essentiels, tant catholiques qu'« indépendants », nous croyons que son livre aurait perdu en « masse », mais énormément gagné en intérêt. Cependant, il serait tout à fait injuste de méconnaître l'effort fourni par le P. D. Il est véritablement considérable et, *au point de vue de l'information*, son traité éclipe facilement tous les autres. Nous aimerions donc le voir entre les mains de tous les professeurs ; il leur serait une mine de renseignements très précieux ; les mettrait au courant d'une foule de choses et les dispenserait de bien des recherches pénibles. Quant *au point de vue doctrinal*, on connaît assez le suarézianisme du R. P. Non qu'il enchaîne son intelligence à la lettre de l'Eximius, mais il en reproduit parfaitement l'esprit. On connaît aussi sa véhémence polémique anti-thomiste : Saint Thomas s'est passablement trompé ; ses prétendus disciples le comprennent peu (ou point) ; esprits simplistes, rigides, systématiques, dogmatistes intempérants, ils vivent d'évidences illusoires, s'accrochent à des conceptions précaires et branlantes, sinon simplement fausses¹. Au contraire, si Suarez « précise, distingue et corrige, c'est dans le sens et la ligne même de l'Aquinat » (p. 318). En somme, ce que Thomas fit pour Augustin, Suarez l'a fait pour Thomas ; c'est pourquoi, parlant de l'Angélique et de l'Eximius,

¹ Cf. p. 29. Voici un exemple de ces vérités illusoires : « La grande synthèse qui procède par la limitation de l'acte par la puissance [...], outre qu'elle ne saurait, en aucune manière, être attribuée à saint Thomas, qui ne recourt à ce principe et ne le suppose que dans un sens très large et sans y attacher d'importance, elle ne laisse, en réalité, comme nous le verrons en étudiant le concours, aucune place au dynamisme. Aussi bien, introduisez-y le dynamisme et surtout l'autodétermination de l'acte libre, et la synthèse s'écroule : ses cadres sautent de toutes parts, elle vole en éclats. Mais surtout comment peut-elle éviter le panthéisme ? » (P. 32.) Comment Rome a-t-elle pu déclarer « tuta », une thèse qui semble mener au panthéisme, c'est ce que le R. Père ne nous explique pas.

le R. P. peut dire : « Ces deux grands Docteurs » (p. 316). Dans ces conditions, la tâche que s'est imposée le P. D. est double : d'abord, ruiner « l'école dite thomiste », infidèle à son Maître, décidément « vieillie et périmée » — et le R. P. s'y essaie, avec un zèle parfois amer ; puis, reprendre le thomisme de saint Thomas, et (avec l'aide des PP. Picard et Romeyer) redresser ses erreurs ; reviser ses doctrines (p. 592 n.) ; les « dynamiser » ; faire plus large la place de l'intuition (p. 564) ; enfin, en lui infusant la sève suarézienne, constituer un *Eclectisme* qui continuera, en le dépassant, l'éclectisme de saint Thomas : « l'éclectisme qui sera le nôtre, après avoir été celui de saint Thomas ... » (p. 31).

On conçoit sans peine qu'il nous soit impossible de critiquer ici, ni même de résumer, un ouvrage à la fois si discutable et si considérable. Nous devons nous contenter de très brèves indications.

Le volume s'ouvre par une Introduction générale : notions, méthode, présupposés. Nous ne comprenons pas bien comment, après avoir défendu l'autonomie de la philosophie (p. 6), l'auteur se range, sans hésiter, à l'opinion de Gilson, sur la philosophie chrétienne (p. 19). Parmi les présupposés, on nous sert, nous l'avons dit, un grand hors-d'œuvre critique, préparé par le P. Picard. A noter la très copieuse et impitoyable critique du P. Maréchal et du « néo-thomisme franco-belge » (p. 57-115). L'auteur divise ensuite son cours en deux livres : « de cognoscibilitate Dei » ; « de natura Dei » (p. 121). Le premier livre se partage en deux parties : connaissance de l'existence ; connaissance de la nature. La première de ces parties se subdivise en cinq sections : préliminaires ; arguments valables ; arguments non valables ; arguments douteux ; l'athéisme (p. 132). Le présent volume contient seulement les trois premières sections de la première partie du premier livre.

La première section étudie la démonstrabilité de l'existence de Dieu, en général ; puis elle examine avec beaucoup de pondération et de justice la fameuse question du « consentement universel » (p. 158-217). La deuxième section s'ouvre par des considérations sur la « régression à l'infini » ; l'auteur se borne à l'essentiel et à l'indiscutable, se réservant de revenir à ce problème en traitant de la création. Il expose ensuite les « argumenta valida », qui sont au nombre de cinq : arg. ex contingentia ; arg. cinesiologicum ; arg. efficientiae ; arg. teleologicum ; arg. deontologicum. On voit que l'ordre suivi par saint Thomas est bouleversé et que la « quarta via », si chère aux thomistes, manque à l'appel. Nous la retrouverons, dans le prochain volume, parmi les « argumenta dubia ». On nous y dira aussi, sans doute, comment cette « correction » des « quinque viae », se maintient « dans la ligne même de l'Aquinate ». La preuve par la contingence est mise en tête, car elle domine toute la théodicée du P. D. A cette occasion, il étudie la contingence dans l'acte du jugement (nouvelle critique du P. Maréchal) et la preuve de Boutroux (critique fort intéressante, p. 273-286). Vient ensuite l'argument par le mouvement. Avec quelque curiosité, nous attendions l'interprétation de l'« omne quod movetur ... » Avec curiosité, car le problème, pour le P. D., est fort complexe ; il faut : 1^o ne pas paraître abandonner saint Thomas ; 2^o répondre à Scot ; 3^o échapper à Bañez ;

4^o surtout, sauvegarder l'acte virtuel suarézien. Exigences contradictoires, dira-t-on ; le R. P. ne le croit pas ; il se tire d'affaire, grâce à une magique conjonction : « omne quod movetur *etiam* ab alio movetur ». Sommes-nous encore « dans la ligne même de l'Aquinat » ? La preuve par l'efficience est restreinte aux changements substantiels. Signalons la critique acerbe (p. 316-319) d'une thèse fribourgeoise (Breuer : *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez*). La preuve par la finalité nous semble de beaucoup la mieux exposée ; l'immense lecture du P. D. lui a été fort utile : il cite une série de faits de finalité tirés des sciences de la nature, réfute une foule d'objections présentées par des savants modernes et critique longuement l'évolutionnisme. Nous nous étonnons de ne pas trouver ici une discussion des thèses bergsoniennes sur l'ordre et le désordre, mais peut-être prendra-t-elle place dans le troisième volume. Enfin, au lieu de l'argument « ex gradibus », le R. P. nous en présente un autre tiré de l'obligation morale qui, à notre humble avis, est décisif non pas précisément pour prouver l'existence de Dieu, mais une fois cette vérité acquise, pour fonder un ordre moral objectif et absolu. Nous l'aurions donc renvoyé à la section des « argumenta dubia ». L'ouvrage se termine par l'examen des « argumenta invalida » : intuitio ontologistarum (intéressants détails historiques ; hors-d'œuvre de théologie mystique) ; arg. ontologicum ; argumenta Kantii ; arg. entropologicum ; arg. ex experientia religiosa et sensu intimo.

En résumé, ce nouveau cours de théologie naturelle nous paraît réaliser un important progrès dans l'ordre de l'information et de la « modernité » au meilleur sens du mot (ce qui n'est pas du tout négligeable, n'en déplaise à certains retardataires).

Il en va tout autrement, au point de vue doctrinal. Si la philosophie chrétienne suivait les directives que lui trace le P. Descoqs, c'en serait fait du thomisme, même « large », car la doctrine de saint Thomas — comme d'ailleurs toute grande doctrine — ne peut supporter le traitement qu'on voudrait lui infliger. Loin de se maintenir dans « le sens et la ligne même de l'Aquinat », on créerait une *autre* philosophie, un *syncrétisme*, dans lequel subsisteraient des lambeaux de thomisme. L'identité toute « matérielle » de certaines thèses ne devrait pas donner le change ; l'inspiration est bien différente ici et là. La doctrine s'étale en surface, au lieu de creuser en profondeur ; surtout, elle a changé de sens. Sous ce rapport, et au risque de passer pour un esprit simpliste, rigide, systématique, etc. (cf. *supra*), nous ne pouvons voir, dans la tentative du P. Descoqs, qu'une regrettable régression.

Fribourg.

M. T.-L. Penido.