

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **12 (1934)**

PDF erstellt am: **23.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

M. T.-L. Penido : Dieu dans le Bergsonisme. Collection : Questions disputées. Paris, Desclée, de Brouwer et C^{ie}. 1934.

Depuis la publication des « Deux Sources de la Morale et de la Religion », on constate dans certains milieux catholiques une nouvelle poussée d'enthousiasme et de sympathie pour la philosophie de M. Bergson. Cet engouement nous a stupéfié et nous paraît dangereux. L'illustre philosophe français n'a abandonné aucune de ses thèses essentielles. Son dernier livre, qui contient, par ailleurs, beaucoup de bonnes et belles choses, nous donne une base de la morale, où l'on voit bien une impulsion et une attirance, mais où l'on chercherait en vain le moindre germe d'une obligation proprement dite. Il veut fonder la religion sur une déconcertante « fonction fabulatrice », antagoniste aux tendances naturelles de l'intelligence mal-faisante — et sur l'expérience des mystiques qui peut fournir au philosophe un objet d'étude, peut-être une sollicitation analogue à l'exemple du héros en morale, mais qui ne garantit à l'existence de « Dieu » — et quel Dieu ! — qu'une certaine probabilité. Personne ne conteste assurément les vues géniales et l'extraordinaire talent littéraire de M. Bergson. Les esprits réfléchis applaudiront à certaines pages décisives contre les fantasmagories qu'on nous sert au sujet de la mentalité primitive, de la mystique chrétienne, etc. Tout cela emprunte une efficacité particulière à la personnalité éminente de M. Bergson. Mais sa philosophie fondamentale reste ce qu'elle était : profondément, radicalement antichrétienne. — Il ignore la notion même de l'ordre surnaturel — ce qu'on peut comprendre, et par conséquent pardonner, chez un philosophe non chrétien. Il nie ou déforme plusieurs dogmes particuliers — ce qu'on pourrait peut-être redresser par des retouches. Mais sa conception essentielle, son « intuition » foncière, cette pensée unique sur laquelle il a écrit toute sa vie est irrémédiablement opposée à la foi chrétienne. Certains catholiques veulent la maintenir et corriger ou interpréter pieusement des détails. Beaucoup de détails sont excellents ; c'est la racine même qui est vénéneuse. Certes, on peut entrer dans la foi par des chemins différents. Celui que tracent les démonstrations intellectuelles mène au but sans doute ; mais il n'est pas très fréquenté. Nous bénissons le Seigneur si le bergsonisme amène des âmes au bercail ; mais elles n'y entreront qu'en laissant le bergsonisme à la porte.

Nous sommes particulièrement heureux de pouvoir nous raffermir dans ces conclusions par le très beau livre de M. Penido. Il y a là, à notre avis, ce qu'on a écrit de plus solide à ce sujet. M. Penido est la courtoisie même ; son travail est un modèle pour ceux qui veulent se disputer en « honnêtes gens ». Il est plein d'admiration et de respect pour M. Bergson

qu'il appelle « le Maître ». Son interprétation est aussi bénigne que le permet la droiture. Mais le respect de la vérité parle plus haut dans son âme que ses sympathies. Son livre est une protestation extrêmement opportune contre des travaux récents, qui dans les meilleures intentions du monde veulent rapprocher bergsonisme et christianisme, et s'exposent à fausser à la fois la philosophie de M. Bergson et la doctrine chrétienne.

Le savant et charitable auteur se place résolument sur le terrain du thomisme. Il estime, instruit par l'expérience, que la controverse reste stérile lorsqu'on fait abstraction de toute doctrine personnelle pour en réfuter une autre. Il faut s'entendre cependant. On ne critique pas une idée avec rien, puisqu'il s'agit d'opposer la vérité acquise à ce qu'on estime une erreur. Mais il ne faut pas prouver que M. Bergson n'est pas thomiste ; on s'en doute bien. Il faut démontrer que le bergsonisme n'est pas vrai et est inconciliable avec la vérité chrétienne. M. Penido le fait assurément ; mais l'une ou l'autre phrase peut donner le change et peut rebuter des lecteurs qui pourraient étudier son livre avec le plus grand profit.

M. Penido connaît mieux le bergsonisme que la plupart de ceux qui s'en occupent. Il n'isole pas les *Deux Sources* de l'ensemble de l'œuvre bergsonienne. Il y voit, conformément aux intentions du Maître, une prolongation de la philosophie que nous livrent *l'Essai*, *l'Introduction à la Métaphysique*, *l'Evolution créatrice*, etc. Comme l'avait dit le R. P. de Tonquédec, c'est la seule manière de comprendre les « Deux Sources ». M. Penido veut voir dans ce dernier ouvrage un « progrès ». Il est très vrai que M. Bergson y aborde des problèmes qu'intentionnellement il avait écartés de ses études antérieures. Il est vrai encore que certaines pages sont beaucoup plus agréables aux chrétiens que les vues déconcertantes de ses autres livres, qui semblaient bien menaçantes pour les convictions religieuses. Nous croyons cependant à l'unité foncière de toute l'œuvre bergsonienne ; et les « Deux Sources » nous paraît plutôt un *complément* qu'un *progrès*.

Il est impossible de comprendre le « Dieu » de M. Bergson si l'on ne remonte pas aux « origines » de cette conception que M. Penido cherche (chap. I) dans la fameuse et très importante « Introduction à la Métaphysique », vieille de trente ans. L'auteur s'attache à la conception bergsonienne de l'éternité. Elle n'est que la durée infiniment condensée qui se détend et s'éparpille plus ou moins dans les êtres inférieurs, notamment dans le temps réel (non dans le temps des mathématiciens qui n'est plus que de l'espace). Ce chapitre est tout à fait remarquable. Quelques pages sur la connaissance analogique sont magistrales et méritent la plus sérieuse considération. M. Penido montre que M. Bergson est resté captif de l'univocité. Il l'étend à l'infini ; mais il n'arrive pas à s'en dégager. Sans une idée très exacte de l'analogie, il est totalement impossible d'entrer *philosophiquement* dans l'idée chrétienne. C'est peut-être pour ce motif que Carl Barth l'appelle une « invention de Satan ».

Une « Transformation » s'opère, au gré de M. Penido (chap. II), dans les « Deux Sources ». Nous trouvons là un exposé extrêmement bienveillant, exact cependant, de ce que le dernier livre de M. Bergson nous apporte sur l'origine de la morale et de la religion.

« L'Epanouissement » de la « théologie » de M. Bergson fait l'objet des chapitres III et IV. Le troisième fixe l'attention sur l'existence de Dieu. M. Bergson estime que l'expérience mystique, privilège de quelques élus, prolonge l'expérience philosophique. M. Penido fait justement observer que les mystiques disent exactement le contraire. Quoi qu'il en soit, il est entendu pour M. Bergson que les preuves intellectuelles de l'existence de Dieu sont nulles : nous ne pouvons avoir la certitude au sujet de pareil fait que par l'expérience. Or, les grands mystiques affirment qu'ils ont indubitablement une connaissance expérimentale de Dieu. Le philosophe, par intuition, par une violente torsion sur lui-même qui l'arrache aux concepts pratiques de l'intelligence, saisit le premier éparpillement de l'élan vital ; le mystique semble pénétrer jusqu'à son unité foncière, qui n'est plus la multiplicité de l'univers ou des univers, et qui ne peut se nommer que Dieu. Leur témoignage ne peut évidemment pas donner une certitude absolue au philosophe. Cependant, on n'a pas pu infirmer leurs affirmations. Rien ne nous empêche de les croire ; tout nous y engage.

Ce n'est pas très rassurant. Selon M. Bergson, ce Dieu des mystiques ne ressemble que de très loin au Dieu des philosophes que personne n'a jamais songé à craindre ou à aimer. M. Penido se révèle psychologue en même temps que métaphysicien en montrant que le Dieu dont saint Thomas établit l'existence est bien celui que les chrétiens adorent et que les mystiques contemplant. C'est le Dieu de M. Bergson qui ne s'accorde ni avec la foi des fidèles ni avec les affirmations des mystiques.

C'est ce qui résulte avec une entière évidence du chapitre IV traitant de la nature de Dieu. M. Penido rapproche le témoignage de Marie de l'Incarnation, admirable mystique du XVII^{me} siècle, de certaines affirmations et surtout de certaines négations de M. Bergson. Il n'en faut pas davantage pour montrer que celui-ci ne voit les expériences des mystiques qu'à travers sa philosophie. Ses idées personnelles le fascinent au point de le faire violer son principe méthodique, d'après lequel la métaphysique doit se baser sur les faits. Il est incontestable que les dogmes catholiques appartiennent à la texture intime des intuitions mystiques ; et celles-ci sont absolument passives. Cela n'empêche pas M. Bergson de dire le contraire, parce que ces affirmations des mystiques n'entrent pas dans le cadre de ses idées religieuses. Le « Dieu » bergsonien n'est assurément pas le Dieu des chrétiens. Il n'a aucune personnalité métaphysique ; il n'est qu'une « sur-émotion ». On dépense des trésors d'ingéniosité pour rapprocher la conception bergsonienne des convictions chrétiennes. Entreprise stérile, qui ne peut aboutir qu'à la plus lamentable confusion des idées.

Le chapitre V achève la démonstration de la thèse de M. Penido. Ces « créatures divines » ne laissent aucun doute sur le monisme radical de M. Bergson. L'univers est une émanation de « Dieu », une « machine à faire des dieux ». Ces derniers mots, qui terminent les « Deux Sources », sont très significatifs. L'élan vital, féroce dans ses manifestations particulières, mais « amour » dans sa source, vaincra tous les obstacles et aboutira à des « créatures » qui s'identifieront avec l'Amour dont elles procèdent.

M. Penido ajoute à son livre deux appendices. Le premier établit

les ressemblances — qui à notre avis sont souvent des identités — entre les idées fondamentales de M. Bergson et le modernisme. — Le second est consacré à l'examen de quelques travaux récents. Le R. P. de Tonquédec ne donne pas dans le piège bergsonien et maintient inébranlablement les positions traditionnelles. — Le R. P. Romeyer semble oublier qu'une ressemblance verbale avec les points acquis par la « philosophia perennis » ne garantit nullement l'identité des doctrines. Son éclectisme, apparemment si généreux, l'expose à justifier les pires erreurs. — Nous croyons que le livre déconcertant du R. P. Rideau n'est guère qu'un plaidoyer malheureux pour le bergsonisme. Ce qu'on appelle « l'antiintellectualisme » de M. Bergson a été souvent mal compris et exagéré. M. Penido redresse ces méprises de main de maître. Mais le R. P. Rideau semble dissimuler les impuissances réelles de « l'intelligence » bergsonienne, et interpréter certaines assertions du Maître de manière à les faire disparaître. — Il est très vrai que M. Bergson a aplani le chemin qui mène au christianisme par ses critiques efficaces du matérialisme grossier et du scientisme naïf ; mais cela ne suffit pas pour faire coïncider ses vues personnelles avec la doctrine chrétienne. — Et l'étude du R. P. Rideau sur les idées morales et religieuses des « Deux Sources » étonnera beaucoup de chrétiens. Quelques-uns en seront scandalisés. — Enfin M. Penido estime que la preuve de l'existence de Dieu, que le R. P. Rabeau veut établir sur l'expérience des mystiques, n'aura aucune efficacité pour ceux qui n'acceptent pas au préalable l'existence de Dieu par la foi.

A notre humble avis, le livre de M. Penido est une œuvre indispensable. Mieux que personne le savant auteur s'est familiarisé avec toute l'œuvre de M. Bergson ; il en connaît tous les recoins et s'y meut à l'aise. Sa science théologique et sa pénétration de philosophe lui ont fait comprendre qu'il est temps de mettre un frein à certains enthousiasmes, qui menacent d'embrumer les idées les plus essentielles. Nous croyons sincèrement que ce travail sera d'un secours précieux pour tous ceux qui veulent apprécier à leur juste valeur les idées religieuses de M. Bergson. Après les critiques que M. Penido oppose aux théories des « Deux Sources », pas un chrétien réfléchi ne sera tenté d'essayer encore une « apologétique bergsonienne ». Nous remercions M. Penido de nous en avoir délivrés. Il a bien mérité de la philosophie et de l'Eglise.

M. de Munnynck O. P.

G. Thibon : La science du caractère. (L'œuvre de Ludwig Klages.)
Collection « Questions disputées ». Paris, Desclée, de Brouwer et C^{ie}. 1933.

M. Gustave Thibon s'est donné la tâche de faire connaître au lecteur français un mouvement qui entraîne beaucoup d'esprits en Allemagne, et qu'on appelle globalement la « Charakterkunde », la connaissance du caractère. Tous ceux qui s'y attachent reconnaissent en Ludwig Klages leur chef et leur maître. Aussi, c'est avant tout la psychologie de Klages que l'auteur a voulu exposer. Mais cette psychologie, qui inspire un véritable enthousiasme à l'auteur, couvre une métaphysique, qui certes n'a

rien de thomiste. Aussi M. Thibon se sent obligé, pour les lecteurs des « Questions disputées », de la soumettre à un examen. C'est la deuxième partie du livre. Une troisième étude est consacrée aux travaux de Prinzhorn, qui fait surtout de la « caractérologie » appliquée.

Klages s'insurge contre la psychologie officielle, contre cet associationisme qui examine de la poussière psychique et laisse échapper l'homme, la totalité unique dont on a détaché ces éléments. Il écarte par là même la psychanalyse, celle de Jung aussi bien que celle de Freud et d'Adler. Il estime que la psychologie « universitaire » n'atteint que l'homme abstrait, et est incapable de saisir l'homme réel, vivant dans la Nature. Il rejette même les « types », laborieusement construits par certains psychologues, qui se sont occupés du « caractère ».

Le caractère de l'homme comprend trois « zones » : 1^o la matière (Stoff), constituée par les différentes dispositions et possibilités qu'il trouve dans sa nature individuelle ; 2^o la manière de s'en servir (Artung) sous l'action de ses tendances permanentes (Treibfedern) ; 3^o la structure (Gefüge), qui résulte de l'excitabilité personnelle. Constatons que ces distinctions et cette terminologie ne sont pas très précises.

Les attitudes d'une personne peuvent être très trompeuses et ne révèlent pas par elles-mêmes son caractère. Il faut les poursuivre jusqu'au centre unique d'où elles jaillissent. En dernière analyse, le caractère résulte de la jonction antagoniste de la Vie — spontanée, inconsciente, participation de la vie cosmique — et de l'Esprit (Geist) — intelligence consciente qui sans cesse s'oppose au déploiement de la Vie.

Que Klages ait eu des intuitions suggestives et du « flair » psychologique, personne ne le contestera. Mais nous avons quelque peine à comprendre l'enthousiasme de M. Thibon. — La psychologie « officielle » n'a pas attendu la venue de Klages pour se dégager d'un impuissant associationisme. — La différence entre les individus humains, résultant de leur fond *substantiel* malgré leur identité *spécifique*, se trouve dans saint Thomas ; et des psychologues très « universitaires » s'occupent assidûment de « psychologie différentielle ». — Dilthey a lutté avec persévérance pour arracher les « Geisteswissenschaften » à la méthode explicative (erklärende) des « sciences de la Nature ». Nous *expliquons* la Nature, nous *comprendons* (verstehen) « la vie de l'âme ». Klages rejette les types et est finalement obligé d'en construire lui-même, car au moins la structure (Gefüge) ne peut pas avoir d'autre sens. L'intuition psychologique est réelle et précieuse ; mais elle n'est pas « scientifique » au sens propre du mot. Comment dès lors l'opposer à la *science* psychologique.

Quant à la fantaisiste lutte entre la Vie et l'Esprit, il y a là un simple écho de la Volonté cosmique et de la malheureuse volonté consciente de Schopenhauer — ou de la vie « dionysienne » et de l'esprit simplement « socratique » de Nietzsche. C'est l'attitude qui fascine tant d'Allemands en ce moment et qui a trouvé une de ses modalités dans les fantaisies raciales et le « mythe du sang » de Rosenberg. Nous ne croyons vraiment pas que les idées de Klages fonderont la *science* du caractère.

La deuxième étude, consacrée à la métaphysique de Klages, contient

une vigoureuse critique de sa théorie de la connaissance. Malgré les très belles envolées poétiques de Klages, nous doutons que sa gnoséologie puisse jamais prendre place parmi les doctrines classiques. Ses idées déconcertantes sur l'Esprit la condamnent d'avance à la stérilité. Les rapprochements entre Klages et saint Thomas nous paraissent un peu forcés, mais la critique de M. Thibon n'en est pas moins décisive. Les convictions thomistes de l'auteur l'ont défendu contre les entraînements de l'enthousiasme.

Enfin M. Thibon nous donne, dans une troisième étude, une esquisse des travaux de Prinzhorn. Celui-ci s'attache surtout aux applications du Klagesisme en psychothérapie, en éthique et dans l'art de l'éducateur. Lui aussi relève de Nietzsche. Il accepte les idées de Klages sur l'antagonisme de l'Esprit et de la Vie. Il professe un grand respect pour le catholicisme qui préconise le retour au « tout » sous le nom de Dieu. Seules les conceptions de Klages peuvent lui être opposées ; elles réclament le retour à la vie, présentée en elle-même, sans le masque intellectualiste du catholicisme.

La psychothérapie, suivant Prinzhorn, ne pourra être efficace que si au delà des symptômes, le psychiatre atteint le caractère profond du malade, en établissant avec celui-ci un lien dont l'intimité ne le cède qu'à celui du mariage. La morale est, au fond, essentiellement individuelle. Elle ordonne simplement d'obéir aux lois de polarité et de rythme de la Vie.

L'éducateur ne peut rien changer au caractère foncier de l'enfant ; d'un grain de blé on ne fera pas sortir un chêne. Les vrais moyens d'éducation s'adressent à l'imagination, non à l'intelligence ; ce sont le prodige, l'amour et l'exemple. S'ils restent stériles, il n'y a plus qu'à envoyer l'enfant au professeur de morale et à déplorer son impuissance.

Un appendice sur la « Morale et Caractérologie » expose les avantages et les défaillances de l'une et de l'autre. Un second appendice oppose les « Mystique chrétienne et « mystique » Klagesienne ». La première est la jonction expérimentale avec la plénitude de l'Être ; la seconde est l'absorption, jusqu'à l'inconscience, dans le torrent de la Vie cosmique. Nous estimons que les odieuses insanités, émises par Klages au sujet du christianisme et de la mystique chrétienne, rendaient ce rapprochement assez inutile. Elles auraient pu modérer un peu l'enthousiasme de M. Thibon ; il n'y a rien de génial à parler de ce qu'on ignore.

L'étude de M. Thibon est extrêmement utile ; il y a là un mouvement d'idées et de tendances qu'il serait absurde et dangereux d'ignorer, et nous remercions l'auteur de les avoir rendues accessibles aux nombreux lecteurs de langue française qui n'aborderont jamais les volumineux travaux de Klages. — Certaines réserves s'imposent cependant. Klages est un très sagace observateur ; il a des intuitions poétiques saisissantes ; il n'a pas la méthode rigoureuse du savant. Aussi son animosité contre la psychologie « officielle » ou « universitaire » est d'une naïveté enfantine. Elle rappelle les colères de Schopenhauer contre Hegel et les « Kathederphilosophen ». Et cette naïveté devient épidémique dans certains milieux. Naguère nous tombions sur un écrit « Klagesien » dont l'auteur constatait

que Dilthey avait fait de la bonne besogne en psychologie ; mais qu'il avait le malheur d'être un brillant professeur — ce qui jetait un certain discrédit sur ses idées !

M. Thibon, très fidèle thomiste, doit avoir le tempérament klagesien, et nous craignons que son enthousiasme pour son maître en caractérologie ne crée quelque illusion dans l'esprit de certains lecteurs. Il est évidemment impossible de discuter ici tout ce qui dans le klagesisme — puisque klagesisme il y a — est discutable. Contentons-nous de quelques remarques fondamentales.

Il est clair que la science abstraite ne rejoint jamais le concret, l'individuel ; mais il n'est pas moins certain qu'on ne possède intellectuellement le concret que lorsqu'on l'a placé, dans toute la mesure du possible, dans les idées abstraites de la science.

Nous sommes pleins de respect pour les divinations précieuses de l'intuition, par les connaissances par « connaturalité affective ». Saint Thomas dit très nettement que la vertu mène à la connaissance de la vérité. Mais ces intuitions présentent-elles des garanties de vérité objective et impersonnelle avant d'avoir été élaborées par l'analyse méthodique de l'intelligence ?

On n'a pas attendu la venue de Klages pour noter l'impuissance *motrice* des idées morales abstraites. C'est l'image qui, à travers l'émotion, met en branle les facultés actives. De là l'importance du « prodige », de l'amour et de l'exemple en pédagogie. Mais où nous mèneront nos images sans la fonction *directrice* des idées générales et des convictions intellectuelles ?

Quant à l'opposition entre la Vie et l'Esprit, c'est du Nietzsche et du Nietzsche le plus dangereux. Nietzsche lui-même n'y est pas resté fidèle ; et c'est pour ce motif peut-être qu'il s'appelle le « Dionysos crucifié ». Klages y tient mordicus. Cela nous promet une jolie tempête dionysienne.

M. Thibon fait certainement les réserves essentielles. Il a parfois l'air de les faire à contre-cœur. Nous doutons que l'impression générale que donne son livre puisse être salutaire pour tous les lecteurs.

M. de Munnynck O. P.

Y. Simon : Critique de la connaissance morale. Questions disputées. Paris, Desclée, de Brouwer et C^{ie}. 1934.

L'auteur, sur les traces d'Aristote, de saint Thomas et de M. Maritain, veut déterminer la vraie notion de la connaissance morale. Il est amené à la préciser dans quelques-unes de ses applications, en philosophie morale, en sociologie, en « économique », en politique. Il soutient que toutes ces disciplines sont « morales » par leur objet même, qu'il est impossible de les dégager, même comme sciences, de jugements de valeur d'ordre nettement moral, se rapportant en dernière analyse à la fin suprême de l'homme. Comme on peut s'y attendre dans un volume de la série *Questions disputées*, M. Yves Simon révèle souvent des préoccupations nettement théologiques.

Le flottement inévitable dans le jugement prudentiel sur le contingent

est très bien mis en lumière. Peut-être cependant, dans une *critique* de la connaissance morale, il aurait été opportun de préciser le degré de certitude que l'on peut atteindre en matière contingente. Il y a des certitudes absolues en matière contingente ; il y a des jugements moraux, « pratiquement pratiques », qu'aucune contingence ne peut ébranler. L'auteur en est certainement convaincu, mais certaines de ses expressions suggéreront quelques réserves à un lecteur méticuleux.

M. Yves Simon a été un peu gêné par le cadre étroit de son travail. Le gros problème de l'intuition et de l'hypothèse fructueuse (chap. III) se présente autrement en psychologie actuelle. Nous croyons que la philosophie morale peut être pleinement spéculative (chap. VI), bien qu'elle soit dangereuse si elle le reste. La connaissance par « connaturalité affective » est pratiquement d'une importance souveraine, et parfois d'une nécessité absolue ; mais elle n'est pas « scientifique », la science étant une connaissance « per demonstrationem ». Ce n'est qu'à la suite d'une analyse incomplète qu'on croit constater que ce qui est pratiquement vrai est spéculativement faux (p. 110) : il faut rendre à autrui ce qu'on *sait* être à lui, en théorie comme en pratique. Au chapitre VIII, nous notons que la morale naturelle prend l'homme, non tel qu'il devrait être (p. 118), mais tel qu'il est. Les macérations de sainte Catherine de Sienne ne sont pas de l'ascétisme personnel, mais de l'expiation vicariante. Nous croyons que la sociologie non normative est parfaitement possible (chap. IX) ; mais il est vrai qu'elle ne mène à aucune morale sociale. Enfin, notons que la société n'est pas œuvre humaine dans son fond (p. 155) ; elle est imposée par la nature. Et puisque le problème de la morale politique est entamé, nous aurions voulu au moins une courte allusion à ces apparents « gauchissements de la morale » que beaucoup de législateurs semblent justifier.

D'ailleurs, même sur ces points qui appellent des réserves, l'auteur a beaucoup de bonnes choses à dire. Le fond du travail est excellent. Cette descente du plan métaphysique jusqu'à la connaissance du concret, à travers les sciences spéculativement pratiques, est très bien décrite. L'idée de M. Maritain, que l'auteur considère comme une acquisition définitive, est féconde et permettra d'éliminer des obscurités et des équivoques. M. Yves Simon, en bon moraliste et en bon psychologue, a parfaitement raison de souligner vigoureusement l'importance pratique de bonnes dispositions morales pour le jugement sûr et ferme en matière morale. Et la continuité absolue entre la philosophie morale et certaines données théologiques mérite d'être mise en lumière, en raison des tendances peut-être dangereuses de certains théoriciens. L'auteur le fait mieux que personne. Il faut l'en féliciter.

M. de Munnynck O. P.

Tristan d'Athayde : Fragments de sociologie chrétienne. Questions disputées. Paris, Desclée, de Brouwer et C^{ie}. 1934.

L'auteur de cet opuscule, industriel brésilien, combat le bon combat. Extrêmement curieux de tout le mouvement intellectuel contemporain,

il semble s'être familiarisé surtout avec les problèmes qui agitent la société et menacent de la dévorer. Il s'agit bien de « fragments » ; on chercherait en vain dans ce travail une conception systématique de sociologie chrétienne. Souvent, nous n'avons guère que des conclusions dont la preuve doit se chercher ailleurs. Mais ces conclusions sont solides et bienfaisantes. L'auteur ne recule devant aucun radicalisme justifié. Toujours, il est guidé par la rigoureuse justice et la plus touchante charité chrétienne.

Il est réconfortant de savoir qu'au lointain Brésil pareilles idées sont répandues par un homme influent ; et il faut féliciter les « Questions disputées » d'avoir donné une place aux « Fragments » de M. Tristan d'Athayde.

M. de Munnynck O. P.

J. Maritain : De la Philosophie chrétienne (Questions disputées). Paris, Desclée, de Brouwer et C^{le}. 1933.

L'année dernière, des philosophes chrétiens, universellement connus, se sont rencontrés pour échanger leurs idées sur la nature de la « philosophie chrétienne ». Le résultat a été un peu décevant, malgré tout l'intérêt des idées échangées. On peut d'ailleurs se demander si la question, dans sa forme générale, est bien soluble. — « Qu'est-ce que la philosophie chrétienne » ? — S'agit-il de la philosophie de l'époque chrétienne, — de la philosophie du chrétien, — de toute philosophie conciliable avec le dogme chrétien, — de celle qui dispose la raison humaine à accepter les croyances chrétiennes, — de celle qui introduit, dans la synthèse philosophique, des éléments empruntés à la Révélation, — de celle enfin qui spéculé philosophiquement sur les dogmes ? — Tout cela est « philosophie » et « chrétien », à quelque titre. Aussi les réponses les plus divergentes ont été défendues, depuis la pure et simple négation : « il n'y a pas de philosophie spécifiquement chrétienne », jusqu'à des conceptions qu'on a vraiment quelque peine à distinguer de la théologie.

Dans ce volume, M. Maritain s'efforce de résoudre doctrinalement le problème ; et il aboutit à la solution que M. Gilson défend historiquement. La question examinée ici peut se formuler, à notre sens, de la manière suivante : Quelle est la philosophie du chrétien, lorsqu'il est en possession d'une connaissance étendue des doctrines chrétiennes ? — Il ne s'agit pas de théologie, car le « medium quo » de l'assentiment n'est pas l'autorité de Dieu révélateur, mais la lumière de la raison. — Il ne s'agit pas d'un philosophe chrétien quelconque, qui construit une philosophie conciliable avec la foi chrétienne, et accepte les dogmes d'une foi « implicite ». M. Maritain a manifestement en vue un philosophe, qui, comme lui, possède des connaissances théologiques très étendues et très solides.

La question ainsi posée est assurément très intéressante, surtout au point de vue psychologique ; et il est difficile de contester sa thèse, confirmée — M. Gilson l'a montré — par l'histoire.

En quelques pages, un peu rapides, M. Maritain écarte les idées de M. Bréhier, qui n'est pas suffisamment familiarisé avec la pensée des

philosophes chrétiens ; — et celles de M. Maurice Blondel, qui ne reconnaît pas les emprunts qu'inconsciemment il fait à la Révélation. Est-il certain que M. Blondel considère l'homme, comme s'il était à l'état de nature pure, alors qu'il est déchu et racheté ? Cette distinction appartient à la Révélation que M. Blondel veut écarter du champ de la philosophie. Il semble bien prendre l'homme tel qu'il est, tel qu'il se révèle à l'observation psychologique.

M. Maritain soutient très justement que la philosophie, *considérée dans son essence abstraite*, n'emprunte à la Révélation ni son objet, ni ses principes, ni sa méthode. Mais à cet état d'abstraction, la philosophie n'existe pas. Elle se trouve dans un certain *état* particulier, parce qu'elle ne se réalise que dans l'homme concret. Elle s'est réalisée dans les philosophes chrétiens, et il est certain que leur philosophie, purement rationnelle, contient des éléments étrangers à la philosophie antérieure au christianisme. Des notions *naturelles*, contenues dans la Révélation, avaient été à peine soupçonnées par les philosophes. Des vérités branlantes, toujours menacées, sont d'une fermeté absolue en philosophie chrétienne, parce qu'elles sont impliquées dans les données de la foi. Et même les idées nettement surnaturelles ont singulièrement précisé des idées *analogues*, qui étaient déjà du domaine de la philosophie.

Ajoutons que le philosophe croyant montre une facilité d'exploration et une fermeté d'assentiment, qui résultent du rayonnement de sa foi sur son labeur philosophique.

Ces vues de M. Maritain semblent rapprocher dangereusement la philosophie chrétienne de la théologie spéculative. Aussi, le savant auteur sent le besoin d'établir nettement leur distinction. Il le fait d'une manière remarquable, et énonce à ce sujet quelques idées que beaucoup de philosophes chrétiens méditeraient avec avantage.

Cette précaution prise, M. Maritain se risque à parler de « la philosophie morale adéquatement prise », où il se rapproche davantage encore de la théologie. Il consacre d'ailleurs une longue note à ce problème, à la fin du volume. La méthode du philosophe en philosophie morale reste toujours purement rationnelle ; mais il est impossible de construire une philosophie morale adéquate, sans tenir compte, et de la fin réelle de l'homme, et de l'état particulier dans lequel il se trouve, en raison de la chute et de la Rédemption. Or, ces éléments essentiels sont manifestement empruntés à la Révélation, et nous ne voyons plus comment la « philosophie morale adéquatement prise » ne devient pas de la théologie proprement dite.

Le livre de M. Maritain fait réfléchir et rappelle des vérités primordiales que parfois d'excellents spéculateurs chrétiens perdent de vue. Dans l'âme concrète du croyant, la foi et la philosophie ne peuvent pas être séparées. En tant que « sagesse », elles s'emparent de la vie tout entière ; et une dualité dans la vie est une monstruosité, qui devient rapidement intolérable, et doit mener aux échecs radicaux. Et il ne s'agit pas d'une simple osmose à travers une paroi artificiellement établie entre la philosophie et la foi ! Il faut une union organique, vitale, opérée par tout croyant

qui veut que la foi imprègne sa vie entière, et lui devienne sagesse efficace. M. Maritain a très bien établi ce que doit être la philosophie chrétienne dans l'âme du philosophe chrétien. — C'est l'aspect psychologique du problème.

En outre, il est historiquement prouvé que des notions rationnelles ont été introduites en philosophie, sous l'influence de la Révélation. Même les philosophes non chrétiens ne peuvent plus s'en dégager, sauf à les interpréter de travers. — La raison humaine n'aurait-elle pas pu les découvrir par elle-même, sans le concours de la Révélation ? A notre sens, nous n'en savons rien. Mais il n'est pas contestable que, de fait, nous les tenons de la foi chrétienne. Ici encore, M. Maritain nous rend de précieux services. — C'est l'aspect historique du problème.

A ce double point de vue, — psychologique et historique, — M. Maritain a parfaitement répondu à la question : qu'est-ce que la philosophie chrétienne ? Au sujet de « la morale adéquatement prise », il a peut-être penché davantage vers l'union que vers la distinction ; et il y aurait quelques réserves à faire. Il resterait à examiner l'aspect logique et métaphysique du problème, pour que nous puissions l'apprécier complètement. Mais quoi qu'on dise à ce sujet, le travail de M. Maritain est un élément définitivement acquis dans un débat, qui a révélé, entre les philosophes chrétiens, des divergences surprenantes.

M. de Munnynck O. P.

Th. A. Walter : Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter. Freiburg i. Br., Herder. 1932. . .

« Was fraulich sein im letzten Sinne bedeute, das wollte ich wissen . . . mich verlangte nach einem festumrissenen, logisch auseinanderfaltbaren Begriff des Fraulichen, . . . von dem ich meinte, daß er . . . wie ein Fundament sein müsse, auf dem sich der ganze Inhalt des Frauentums wie ein Gebäude in folgerichtiger Zusammenhang aufrichten ließe. Auch verlangte ich, daß er, eindeutig geformt, im Falle des Zweifels, ob etwas fraulich oder unfraulich sei, stets imstande wäre, die Richtung anzugeben, und daß er da, wo Neuland zu betreten sei, als Wegweiser verwendet werden könne » (7 f.). Klarer hätte die Verfasserin ihr Ziel kaum umschreiben können. Nicht weniger befriedigen ihre Angaben über die entscheidenden Anregungen zur Lösung der gestellten Aufgabe. Dieselben kamen ihr besonders vom hl. Thomas, von P. Erich Przywara, Guardini und dem hl. Paulus. Der Aquinate gab ihr das Prinzip zur Lösung durch den Satz in seinem *Opusculum de ente et essentia*, cp. 1 : « Dasein und Sosein sind das erste, das in unseren Erkenntniskreis tritt. » Denn daraus folgerte W., daß sich Gott in der Schöpfung, wie sie faktisch vorliegt, also auch im Menschenwesen, vornehmlich als der Seiende offenbart und *deshalb der Sinn alles Wesenden am Begriff des Seienden mit großer Sicherheit, Fruchtbarkeit und Tiefe gedeutet werden kann* » (von mir unterstrichen) (12). Damit ist der Untertitel des Buches genügend gerechtfertigt : « Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter ».

Der Weg, den die Verfasserin nun in ihrer Untersuchung zurücklegt,

ist eine Wanderung durch das ganze Reich des Seins, des geschaffenen und selbst des ungeschaffenen. Denn sie will den Sinn des Männlich-Fraulich nicht allein beim Menschen erforschen, sondern « im Umkreis der ganzen Schöpfung » (15). In der Engelwelt und der allerheiligsten Dreifaltigkeit gibt es zwar keine geschlechtlichen Unterschiede mehr, aber weil sich auch dort zwischen So und Da unterscheiden läßt, zieht W. sogar die neun Engelchöre und die drei göttlichen Personen in ihre philosophische Betrachtung hinein.

Der erste Schritt auf diesem langen Wege war, daß sich W. einen klaren Begriff von Sosein und Dasein zu verschaffen suchte. Es wäre interessant zu wissen, welche Metaphysikbücher sie hierzu eingesehen hat. Denn sie wurde durch dieselben in der Überzeugung bestärkt, daß Dasein und Sosein der Dinge sich zueinander verhalten wie Dunkel und Hell. « Gerade das Dasein kann sie die [Metaphysik] nicht, auch nicht in langer Auseinandersetzung, ganz *klar* machen oder *aufhellen*. Die Dunkelheit haftet ihm wesenhaft an. Ihre Beschreibung der Existencia beschränkt sich deshalb auf einige schnell aufgezählte Einzelheiten: daß durch sie ein Ding verwirklicht werde, dessen arthafte Wesenheit sie durch ihr Hinzutreten ins Leben setze; daß sie bei wesensverschiedenen Bestandteilen eines Dinges die Ursache der realen Einheit dieses zusammengesetzten Seienden sei. Mehr sagte die Metaphysik nicht » (26). Dagegen ist « Licht sein das Eigentümliche des Soseins. Deshalb fand ich von ihm mehr ausgesagt als vom Dasein, ja, soweit die Ontologie sich über den Sinn des Seins verbreitet, redet sie fast nur von der Essentia, nicht von der Existencia » (28). Nun ist es aber nach thomistischer Lehre gerade umgekehrt. Nicht das Dasein ist dunkel, sondern das Sosein. Fragen wir doch in einem fort: *was* ist das? Daß etwas das ist, darüber sind wir uns sehr bald klar, aber auch zu wissen, was das ist, macht uns Schwierigkeiten. Als sich W. die Aufgabe stellte, was fraulich sei, wußte sie genau, daß Mann und Frau voneinander verschieden sind, nur war ihr die Essentia dieser Verschiedenheiten noch dunkel. Das Ziel aller spekulativen Wissenschaften ist, eine möglichst vollkommene Realdefinition für das Wesen ihres Gegenstandes zu finden. Daher gaben die Metaphysikbücher, durch die W. zu einer solchen Auffassung vom Sosein und Dasein gekommen ist, gewiß nicht ganz den Geist dessen wieder, von dem ihr die erste Anregung zur Lösung des Geschlechterproblems gekommen war.

Der Gegensatz Hell-Dunkel ist nicht der einzige vom Sosein und Dasein der Dinge. Außer ihm findet W. noch eine Menge anderer, z. B. Locker und Leicht — Dicht und Schwer. « Das Da wie ruhig strömend, gesammelt oder gebündelt, das So aufstrahlend, beweglich, fast kaleidoskopisch, wie etwas, das jetzt so und dann wieder anders könnte » (21 f.). Aber sonderbar, alles, was vom Da ausgesagt werden kann, scheint mehr auf die Frau zu passen als auf den Mann. In dieser Auffassung wurde W. dadurch bestärkt, daß die Bilder oder Vergleiche, die sie in ihren Metaphysikbüchern zur Beschreibung des Dasein-Soseins-Verhältnisses fand, oder die Beziehungen, die sie aufdeckten, « immer von der leiblich oder physisch vitalen Eigenart der Geschlechter hergenommen erschienen » (19).

Leider fehlen auch hierfür alle Belege. Aber, so fragt man sich, ist denn die Vergleichbarkeit schon hinreichend, um ein Verhältnis von Grund und Folge anzunehmen? Wollte W. den Unterschied Männlich-Fraulich aus der Zweiheit *Essentia* und *Existentia* erklären, dann mußte sie zeigen, daß hier mehr vorliegt als bloße Analogien. Sonst wird sie niemals eine Metaphysik der Geschlechter begründen. Zudem sind selbst die aufgedeckten Analogien so unbestimmt, daß es ein Leichtes wäre, im Männlichen ebenso viele Ähnlichkeiten mit dem Dasein zu entdecken, wie im Fraulichen. Wir müssen in der Metaphysik mit manchen analogen Ausdrucksweisen arbeiten, aber es gibt eine doppelte Analogie: eine innere und eine rein äußerliche. Die innere hilft uns vom Wesen eines uns bekannten Dinges aus in das Wesen eines anderen, schwieriger erkennbaren Einblick gewinnen. So dringen wir mittels der *analogia entis* selbst in das Wesen Gottes ein. Die bloß äußerliche Analogie dagegen erfaßt nicht das Wesen des zu erklärenden Dinges; sie besteht nur in Bildern, Metapher oder Tropen; mit ihr kann man eine Sache wohl beleuchten und veranschaulichen. Aber zu einer wissenschaftlichen Erklärung ist mehr erforderlich. Dazu kommt hier noch das Mißliche, daß der Unterschied der beiden Geschlechter leichter zu verstehen ist als das Verhältnis von *Essentia* und *Existentia*. Daher läßt sich dieses eher durch Männlich-Fraulich veranschaulichen, als umgekehrt die Beziehung zwischen Mann und Frau durch die ganz übersinnlichen Seinskomponenten *So* und *Da*. Trotzdem verdient die Verfasserin Anerkennung wegen der Ausdauer, der Liebe und der Sorgfalt, mit denen sie durch das ganze Buch hindurch alle Lebensäußerungen des Mannes, die geistigen wie die leiblichen, bis hinauf zu den Erscheinungen der Mystik, zum *Sosein* in Beziehung setzt, die der Frau dagegen zum *Dasein*. Durch ihr Buch hat W. selbst die Richtigkeit dessen bewiesen, was sie über das wissenschaftliche Arbeiten der Frau schreibt. «Wissenschaftliche Arbeiten der Frauen werden im allgemeinen mehr Gesichtspunkte ausfindig machen, unter denen eine Sache betrachtet werden kann. Sie bereichern das Wissen in seinem Breitezusammenhang» (186).

Dasein und *Sosein* sind aber einander nicht nur entgegengesetzt; sie gehören ebenso sehr zusammen. «Kein *So* ohne *Da*, und kein *Da* ohne *So*» (31). Dieses Doppelverhältnis von Gegensätzlichkeit oder Verschiedenheit und unzertrennlicher Verbundenheit zwischen *Essentia* und *Existentia* in den mannigfachen Gattungen und Arten, ja sogar in den Individuen derselben Art, glaubt W. am besten mit dem Werte «*Seinsrhythmus*» auszudrücken. «Denn dieselbe Bewegung, die *Da* und *So* auseinanderschob, sie dadurch unterschiedlich charakterisierend, hielt sie auch wieder in Einheit zusammen. *So* zeigte das Gefüge einen deutlichen *Rhythmus*, den ich zweigliedernd zur *Ganzheit* hin erkannt» (24). In seiner «*Religionsphilosophie katholischer Theologie*» nennt Przywara die Zuordnung von *Dasein* und *Sosein* eine «*Spannungseinheit*». Dieser Ausdruck schien W. das gleiche zu sagen. Zudem regte derselbe sie zu einer Fülle von Bildern an, die ihr einen «*Fingerzeig*» gaben, «um vom *Rhythmus* des allgemein Seienden ... zum *Rhythmus* der Gesamtheit des wirklich Existierenden, zum *Rhythmus* des konkreten Kosmos, überzugehen» (60).

Guardini sagt in seinem Buch « Der Gegensatz », daß kein Glied eines Gegensatzpaares, ohne wenigstens ein Minimum von der Art seines Partners zu besitzen, lebensfähig sein könne. An dieser Stelle ist nicht die Rede vom Dasein und Sosein als Gegensätzen, aber das Prinzip schien der Verfasserin die Anregung gut zu ergänzen und auf die Seinskomponenten anwendbar zu sein. « Auf das Seiende übertragen, brächte Guardinis Behauptung zu dem Vorhergehenden als Neues den Hinweis auf die Wirklichkeitstatsache, daß die Da-So-Spannungseinheit in zwei Formen, einer da- und einer so- betonten auftreten kann » (12). Diese zwei Formen verhalten sich zueinander wie zwei Teilrhythmen. « Teilrhythmen sind ihrem Wesen nach rhythmische Glieder und orientieren sich deshalb auch an den Merkmalen eines rhythmischen Gliedes, dessen Eigenart gekennzeichnet wird durch unbedingten Bezug auf seine bestimmte Ganzheit, durch die es allein seinen, den gliedhaften Sinn hat, ferner durch die Möglichkeit, ja, wegen der Allgemeinheit und Übertragbarkeit des Seinsrhythmus, die *Notwendigkeit*, selbst Rhythmus werden zu können, und zwar Teilrhythmus in Zuordnung zur Ganzheit und Vollrhythmus im Hinblick auf sich selbst von der Ganzheit her » (63 f.).

Den Abschluß der für die Lösung des Problems bedeutungsvollen Anregungen bildete endlich das Wort des hl. Paulus: « Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro. » Dieser Satz sagte der Verfasserin, daß es bezüglich ihrer Frage auch eine kirchliche Lehre gibt, zu deren Licht sie sich zurückwenden konnte, « so oft die Untersuchung auf Abwege oder Seitenwege zu führen drohte » (13).

Damit ist das Fundament, auf dem W. ihre Seinsrhythmik aufgebaut hat, so ziemlich vollendet. Die Verfasserin arbeitet zwar außerdem noch mit dem aus dem hl. Thomas entlehnten Ausdruck « *potentia obedientialis* », aber das ist für sie schon ein Hilfsbegriff, um die Universalität des Spannungsverhältnisses zwischen So und Da oder der Seinsrhythmik in der gesamten Schöpfung aufzuweisen. Schon im Licht glaubt W. eine solche « dualistische Da-So-Gliederung zur Ganzheit » (64) oder « rhythmische Wesensgliederung » feststellen zu können. Die *eine* Lichtkraft erscheint ihr rhythmisch geteilt « in das strömende und gestaltende Licht, — das dunkel, unsichtbar strahlende und das hell sichtbar leuchtende Licht, — das Ruhelicht der langsamen Schwere und das Unruhelicht der schnellen Beweglichkeit ... kurz, ontologisch ausgedrückt, das Da-Licht und das So-Licht » (77 f.). Vom Rhythmus « Licht » steigt W. auf zum Rhythmus « Pflanze », von hier zum Rhythmus « Mensch », der nach Leib, Seele und Gottbeziehung weiter eingeteilt wird. Aber alles, was die Verfasserin sagt, soll nur zeigen, daß die Frau gleich Da-Rhythmus, Mann gleich So-Rhythmus ist (128). « Es hat also der Mann einen So-gerichteten Leib, eine So-gerichtete Seele und eine So-gerichtete Einheit beider. Entsprechend liegt und wirkt die Dasinnigkeit der Frau » (197). Der Mann ist ein So-Da zu So, das will sagen ein Seinsrhythmus mit Prävalenzbetonung des So, die Frau dagegen ein So-Da zu Da (111).

Wir können hier nicht weiter auf Einzelheiten eingehen, obwohl es sehr verlockend wäre. Denn die Verfasserin hat sich wirklich alle Mühe gegeben,

Mann und Frau in ihrem Verhältnis zueinander möglichst von allen Seiten zu betrachten. Man muß auch die systematische Ordnung des Materials bewundern. Wäre nur das Fundament etwas tragfähiger. Sehen wir davon ab, ob die Ausdrücke « Rhythmus » und « Spannung » überhaupt anwendbar sind auf das Verhältnis von Sosein und Dasein, dann bleibt immer noch die Frage zu beantworten, wie denn diese Spannung in Dingen der gleichen Wesensart, wie Mann und Frau, eine verschiedene Form annehmen kann.

Rom (S. Anselmo).

Matthias Thiel.

P. Wilpert : Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Bd. XXX. Heft 3.) Münster i. W., Aschendorff. 1931. XIV-214 SS.

Nach Klarlegung des Sinnes der thomistischen Wahrheitsdefinition behandelt der Verf. das Problem der Wahrheitssicherung, indem er mit der Frage nach der Gewißheit beginnt. Er stellt fest, daß Thomas die letzte Grundlage all unserer Gewißheit in der Evidenz sieht. Diese wird bestimmt als unmittelbares Schauen eines Urteilsinhaltes in dem, was ihn begründet. Sodann wird die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit der Evidenz und vor allem der unmittelbaren Evidenz behandelt.

Im zweiten Teil sucht der Verf. durch genaues Eingehen auf die einzelnen Gattungen evidenter Erkenntnisse mit ihren speziellen Problemen das vorher im allgemeinen über Wesen und Möglichkeit der Evidenz Aufgezeigte im einzelnen zu erhärten. Er beginnt mit der Untersuchung der Wahrheitssicherung des apodeiktischen Syllogismus, also der mittelbaren Evidenz. Die Aufzeigung der Grenzen dieses Beweisverfahrens nach oben und nach unten führt von selbst zur Aufsuchung und Behandlung anderweitiger Sicherung unserer Erkenntnis und damit zur unmittelbaren Evidenz der Erfahrungsurteile und der obersten Denk- und Seinsgesetze. Der Verf. weist dabei das Zusammenwirken aristotelischer und augustinischer Gedanken, das sich bei Behandlung der unmittelbaren Evidenz der ersten Prinzipien besonders zeigt, auf. Sein Resultat ist: die augustinische Lösung sucht das Kriterium der Gewißheit schließlich im Subjektiven. Das letzte Fundament all unserer Erkenntnis wird aus der Sphäre des rein theoretischen Erkennens in das Gebiet des praktischen, ethischen Verhaltens gehoben. Doch nicht das Herz, sondern der rein auf die Sachen selbst gehende Verstand darf hier das letzte Wort sprechen. Und hier ist die Stellung der thomistischen Lösung. Nichts anderes ist es, was mich von der Wahrheit eines Satzes überzeugt, als daß Inhalt und Gegenstand dieses Satzes selbst mir die Wahrheit zeigen.

Ruhig, sachlich, in leicht verständlicher Sprache, entwickelt der Verf. die Lehre des hl. Thomas, deren einzelne Bestandstücke wie bei anderen, so auch bei diesen Fragen aus seinen Werken zusammengesucht werden müssen. Der Verf. trifft an vielen Stellen die richtige Unterscheidung, die überall da gemacht werden muß, wo die Ansicht des Aquinaten nicht für jedermann, namentlich nicht für den, der Thomas nur oberflächlich liest

oder schließlich auch studiert, ohne weiteres offensichtlich ist. Wilpert richtet sich auch im allgemeinen nach dem Grundsatz, daß Thomas nicht mit sich selbst in Widerspruch gebracht werden darf, sondern daß Aussprüche an der einen Stelle, die scheinbar mit Aussprüchen an anderen Stellen nicht harmonieren, nach den deutlich ausgesprochenen Lehren des Aquinaten und nach der Grundeinstellung derselben beurteilt und gedeutet werden müssen. Der Verf. hat auch richtig erkannt, daß die Evidenzlehre des hl. Thomas letztthinig auf folgenden drei Grundpfeilern ruht: auf dem richtigen Begriff des Erkennens, auf dem gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis und auf der Lehre vom *Intellectus agens*. Schade nur, daß er nicht mit gleicher Liebe zu Thomas, mit gleicher Objektivität und (wenn ich so sagen soll) mit gleicher erkenntniskritischer Freiheit (d. h. Unabhängigkeit von einer gewissen erkenntniskritischen Richtung), die einem Thomisten das Buch sonst so sympathisch machen, — sich nicht auch in diese drei Lehren vertieft und namentlich bezüglich des zweiten Punktes, des gegenständlichen Wertes der Sinneserkenntnis nicht die oben berührte Unterscheidung und Deutung hinsichtlich der in Betracht kommenden Texte angewandt hat. So befriedigt das Buch doch nicht, trotz gutem Willen, dem heiligen Lehrer gerecht zu werden. Die Wahrheitssicherung ist nach der Darstellung Wilperts nicht so zuverlässig, wie sie es nach der vollverstandenen Lehre des Aquinaten wirklich ist. Auf einige Punkte sei kurz hingewiesen.

Es läßt sich aus Thomas *nicht* erweisen, daß, wie der Verf. meint, «die Auffassung des Erkennens als immanenten Tätigseins die Annahme eines durch diese immanente Tätigkeit hervorgebrachten Bewußtseinsinhaltes (*species expressa, verbum mentis*) zur notwendigen Folge hat» (S. 92 ff., 16 ff.). Nach Thomas ist Erkennen keine Tätigkeit, die wie die physische oder vorübergehende *wesenhaft* in der Hervorbringung eines Terminus besteht, ihre Aufgabe ist es vielmehr, das Erkennende selber zu vervollkommen. Zwar erhält durch sie der bewußtseinsjenseitige Gegenstand im Erkennenden in *actu secundo* stets ein intentionales, erkenntnismäßiges Sein, für das die *species impressa* (die *species sensibilis* oder *intelligibilis*), die mit dem Erkenntnisvermögen in *actu primo* Prinzip der Erkenntnistätigkeit ist, den Ausschlag gibt. Aber dieses intentionale Sein oder der Gegenstand in diesem ihm durch die Tätigkeit gegebenen intentionalen Sein ist nicht zu verwechseln mit der *species expressa* oder dem Gegenstand, sofern er in der *species expressa* dargestellt ist. Den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand in seinem Ansich erkennen heißt durchgehend dem Gegenstand im Erkennenden durch die Tätigkeit in *actu secundo* ein intentionales Sein geben, mit ihm in intentionaler Identität stehen. Das Erkennen tendiert auf den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, erreicht den Gegenstand in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich, indem es ihm oder dadurch, daß es ihm im Bewußtsein ein intentionales Sein gibt. Dagegen terminiert das Erkennen nur dann auf eine *species expressa*, auf ein «*formatum*», wenn der Gegenstand dem Erkenntnisvermögen nicht gegenwärtig oder nicht proportioniert ist. Aber auch dann ist formeller Gegenstand nicht die Sache oder das Ding in der intentionalen

Seinsweise, die der Gegenstand in der *species expressa* hat, sondern in seinem bewußtseinsjenseitigen Sein. Wenn aber das Ding selber physisch auf das durch das Erkenntnisvermögen informierte Organ einwirkt, wie dies bei den äußeren Sinnen und dem Gemeinsinn der Fall ist, bringt das Erkennen keine *species expressa*, kein *formatum* hervor. Sein formeller Gegenstand ist dann das « *exterius immutativum* » selber, das freilich auch der Sinn nicht anders erkennt, als dadurch, daß er ihm in sich in *actu secundo* ein intentionales Sein oder, wie Thomas sagt, ein *esse spirituale* gibt. Aber auch in diesem intentionalen Sein, das der Gegenstand durch den Empfindungsakt im Bewußtsein hat, ist er nach dem Gesagten nicht formell das, was der Sinn direkt erkennt. Der Gegenstand in seinem intentionalen Sein wird nie durch den direkten Akt erkannt, sondern nur durch Reflexion oder die Wissenschaft.

Man kann darum auch aus Thomas *nicht* erweisen, daß die äußeren Sinne ihren formellen Gegenstand, die konkreten *qualitates sensibiles* in einer *species expressa* erkennen, mag letztere den Gegenstand auch « ohne inhaltliche Zutat » darstellen. Geysler, den Wilp. S. 124 als Kronzeugen für diese Auffassung anführt, ist von P. J. Gredt in seinem 1921 erschienenen Buch: *Unsere Außenwelt*, S. 216 ff., widerlegt worden. Man sollte des letzteren Schriften über diesen Gegenstand nicht immer nur ignorieren, sondern sich mit ihnen auseinandersetzen. Daß Wilp. selber in diesem Punkt den hl. Thomas nicht glücklich interpretiert, zeigen seine Ausführungen auf S. 128. Er schreibt: « In I q. 78 a. 3 stellt sich Thomas die Frage nach dem Einteilungsprinzip der äußeren Sinne, so daß wir hier sicher ein autoritatives Zeugnis des heiligen Lehrers noch dazu aus der letzten Zeit seines literarischen Schaffens haben. Wonach richtet sich nun die Fünzfzahl der Sinnespotenzen? Weder nach der Zahl der Organe, noch nach der verschiedenen Natur des Mediums. ... Ebenso kann die Verschiedenheit der den Außenweltdingen inhärierenden Qualitäten nicht das Einteilungsprinzip der Sinnespotenzen sein, denn diese sind nicht das direkte Objekt der Wahrnehmung ». Zum Beweis hierfür zitiert Wilp. aus Thomas: « *Rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum accipere voluerunt ... quidam autem ex diversa natura¹ sensibilibus qualitatibus, secundum quod est qualitas simplicis corporis vel sequens complexionem ... naturas¹ autem sensibilibus qualitatibus cognoscere non est sensus sed intellectus* » (*corpus articuli*). Wilp. fährt fort: « Der Grund für die Zahl und Unterscheidung der äußeren Sinne muß vielmehr von dem hergenommen werden, was *proprie et per se ad sensum pertinet*. Welches ist nun dieses unmittelbare Objekt des Sinnes? (*objecta in quantum objecta de an. II 1. 6.*) Thomas definiert es so: ‚Der Sinn ist eine passive Potenz, dessen Natur darin besteht, von einem äußeren Wahrnehmbaren immutiert zu werden. Dieses Äußere, Immutierende ist es darum, was *per se* vom Sinn perzipiert wird und nach dessen Verschiedenheit die Potenzen unterschieden werden‘ ». — Hier ist doch wohl von Thomas deutlich genug ausgesprochen, daß das *exterius immutativum*, das *exterius sensibile* dasjenige ist, was an sich,

¹ Von mir unterstrichen.

per se, vom äußern Sinn wahrgenommen wird, oder daß, wie es in der Antwort zu 1 heißt, die *qualitates tertiae speciei* (die *qualitates sensibiles*) *objecta sensuum* sind. Freilich, die passive *immutatio* des Sinnes findet, wie im *corpus articuli* weiter ausgeführt wird, dadurch statt, daß der Sinn die *forma immutantis secundum esse spirituale* in sich aufnimmt. Diese Aufnahme ist notwendig, *damit* der Sinn die *qualitas sensibilis exterior immutans* erkenne; die *forma immutantis secundum esse spirituale* ist aber beileibe nicht das *objectum sensus* oder *id quod per se percipitur a sensu*! Wilpert fährt aber unmittelbar fort: «Nicht die reale Qualität ist das *exterius immutativum*, das hat Thomas ausdrücklich ausgeschlossen (*naturas*¹ *sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus*), sondern die Form, unter der die Außenweltdinge unser Sinnesorgan immutieren». — Muß man über diese Interpretation, auf die man durch die im *corpus articuli* entwickelte Lehre nicht im mindesten vorbereitet ist, nicht überrascht sein! Davon, daß «die Form, unter der die Außenweltdinge unser Sinnesorgan immutieren», das *exterius immutativum* sein soll, sagt Thomas doch kein Wort. Daß die *Natur* oder die *Wesenheit* der Sinnesqualitäten nicht vom Sinn, sondern vom Verstand erkannt wird, ist selbstverständlich. Aber etwas anderes ist es, die *Naturen* der Sinnesqualitäten, und etwas anderes, die *konkreten*, den Sinn immutierenden, *qualitates sensibiles* zu erkennen. Daran kann doch nach dem klaren Text des Artikels kein Zweifel sein, daß nach Thomas die *qualitates sensibiles* selber, nicht in ihrer *Wesenheit*, wohl aber als konkrete Einzeldinge «*objecta sensuum*» oder «*id quod per se a sensu percipitur*» und damit das *distinctivum* der sensitiven Potenzen sind. Unter der *forma immutantis* aber, die *secundum esse spirituale* vom Sinn oder genauer von dem durch die Sinnespotenz informierten Organ aufgenommen wird und durch deren Aufnahme der Sinn jene zur «*operatio erforderliche immutatio spiritualis*» (siehe *corp. articuli*) erfährt, ist unbedingt die *species impressa*, die *vor* der Erkenntnistätigkeit liegt und dem *actus primus* angehört, und darum nie und nimmer Gegenstand oder Terminus der Tätigkeit oder des *actus secundus* sein kann, zu verstehen. Erst recht stellt also diese *forma immutantis secundum esse spirituale* nicht das *immutans extrinsecum* in einem von der Tätigkeit *ausgeprägten* Erkenntnisbild dar, das nun seinerseits das *id quod per se percipitur* wäre. Dadurch, daß Thomas die *immutatio sensus* oder *organi* eine *immutatio spiritualis* nennt, grenzt er sie auch bewußt gegen die *immutatio naturalis* oder *physica* ab, die das Organ auch als rein körperliches Gebilde von dem *sensibile exterius immutativum* (wenn auch nach Thomas nicht durchweg) erfährt. Wenn man in diesen überaus subtilen Dingen nicht genau zusieht und sorgfältig unterscheidet, sondern zu großzügig in der Interpretation ist, tut man dem Autor Unrecht und geht in die Irre. — Auch bei den Erklärungen, die auf den unmittelbar vorhergehenden Seiten 125 ff. zu Aristoteles-Thomas gegeben werden, sind die Texte nicht sorgfältig genug gegeneinander abgewogen und darum die Folgerungen, die gezogen werden, nicht richtig. Ich kann auf das einzelne hier nicht

¹ Von mir unterstrichen.

eingehen. — Was schließlich den *Intellectus agens* angeht, so wird das Urteil, das S. 78 über ihn gefällt wird, keineswegs seiner Bedeutung gerecht, die er für die thomistische Lehre von der Begriffsbildung hat. Man kann nicht sagen — und viel mehr sagt Wilp. auch an anderen Stellen nicht über den *intellectus agens*: « Wenn der Stagirite die Tätigkeit des *intellectus agens* mit der Wirkung des Lichtes vergleicht und Thomas die abstrahierenden Akte als ein Erleuchten der Phantasmen bezeichnet, so klingt die Sache zunächst nicht weniger mystisch als bei Plato selbst », wo doch Aristoteles und namentlich Thomas, gerade um « die Sache » aus dem unkontrollierbaren Bereich des Mystizismus herauszuziehen, den *intellectus agens* in der einzelnen Menschenseele und in der körperlich-geistigen Natur des Menschen verankert haben. So wird die Begriffsbildung zu einer sowohl dem erkennenden Subjekt als auch dem formellen Gegenstand des menschlichen Verstandes, der Wesenheit oder Natur der körperlichen Dinge, entsprechenden Leistung (vgl. *Div. Thom.* 1931 S. 430 ff.).

Vielleicht gelingt es dem Verf. im Lauf der Zeit sich auch in diese drei Grundlehren thomistischer Philosophie zu vertiefen und sie in ihrem Sinngehalt richtig zu würdigen. Die Unabhängigkeit von der Neuscholastik bzw. von verschiedenen Neuscholastikern, die er in seinem Buch wiederholt zeigt, könnte zu dieser Hoffnung berechtigen.

Maria Laach.

P. Petrus Wintrath, O. S. B.

J. Gredt O. S. B. : Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.
2 Vol. Friburgi Br., Herder. 1932. xxiii-503 ; xvii-465 pp.

Mit großer Freude und Genugtuung können wir das Erscheinen der *sechsten Auflage* der « *Elementa* » anzeigen. Diese Tatsache bürgt allein schon für den hohen inneren Wert und die praktische Brauchbarkeit des Werkes. Es wird seinen anerkannten Ruf bewahren, auch wenn der verdiente Verfasser in nächster Zeit, wie wir hoffen, uns dasselbe in deutscher Bearbeitung schenken wird.