Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 11 (1933)

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: 14.07.2025

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

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

Jacques Maritain : Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir. 1 vol. de XVII-919 pp. Paris. Desclée de Brouwer et Cie. 1932.

M. Jacques Maritain nous a donné un livre très beau et très utile, un de ces ouvrages fondamentaux qu'on aime à avoir toujours sous la main, et qu'on s'empresse d'introduire dans la série privilégiée des « classiques ». La lecture en est parfois laborieuse. Dans certaine école littéraire — ou n'est-ce qu'une mode passagère? — il est de bon ton de construire des phrases interminables, essoufflées et essoufflantes. M. Maritain suit la mode. Il charge ses propositions de longues incidentes et de parenthèses, qui forcent à relire. Mais, dans la plupart des cas, il vaut la peine d'être relu. Nous regrettons cependant cette tendance qui découragera beaucoup de lecteurs.

Le titre correspond bien au contenu de l'ouvrage. Il caractérise avec une ingéniosité et une érudition extraordinaires les différents degrés du savoir. L'auteur nous conduit à partir des connaissances préscientifiques, à travers le savoir « périnoétique » des sciences naturelles, la philosophie « dianoétique » de la nature et la connaissance « ananoétique » du métaphysicien jusqu'à la « suranalogie » de la foi surnaturelle et la contemplation ineffable des mystiques. Qu'on n'imagine pas cependant que le livre ne détermine que la « forme » de ces degrés du savoir. M. Maritain sait beaucoup de choses, et nous communique ses « conceptus objectivi ». Aussi même le philosophe ou le théologien qui se désintéresse des questions de « forme » trouvera dans ce livre de nombreux renseignements à recueillir, et peut-être à discuter.

Généralement, les philosophes chrétiens séparent, avec un soin extrême, le domaine de la philosophie de toutes les spéculations basées sur les données de la foi. Ils laissent aux théologiens la tâche de rejoindre les articulations. M. Maritain n'a pas ces scrupules. Comme Dietrich von Hildebrand, il semble estimer que c'est là une attitude forcée, qui menace de gauchir la direction de la pensée. Elle nous enferme dans une vue partielle de la mentalité du philosophe. Quel penseur non chrétien, après avoir élaboré ses constructions rationnelles, refuse de donner la parole à la Diotime que tous nous portons en nous, et d'achever sa synthèse par les inspirations d'Eros, et parfois par ses lubies ? Quelle grandeur et quelle sécurité, lorsque les derniers balbutiements de la raison sont rectifiés par la parole de Dieu, lorsque les points d'interrogation qui se dressent implacables au sommet de l'âme disparaissent sous le souffle miséricordieux de la Révélation divine ! M. Maritain, en déterminant les degrés du savoir, n'a pas reculé devant les degrés suprêmes, quelque vertigineuses que soient les régions divines où ils nous élèvent. Il a bien fait ; et nous l'en remercions.

Dans un premier chapitre, servant d'introduction, l'auteur nous parle de la « Grandeur et Misère de la Métaphysique ». Cette étude est très belle. Rarement les impuissances de la puissante métaphysique ont été aussi habilement mises en lumière. La continuité, qui n'efface pas les distinctions, de la métaphysique, de la foi et de la mystique, apparaît nettement ; et l'on comprend que c'est au sein de la divinité que s'achève tout savoir humain.

Quatre longs chapitres (II-V) forment la première partie. L'auteur y examine successivement les rapports entre « la philosophie et la science expérimentale » (chap. II), les positions initiales du « réalisme critique » (chap. III), les différentes formes que prend la « connaissance de la nature sensible » (chap. IV), et enfin « la connaissance métaphysique », d'où il passe, par une ascension toute naturelle, au domaine de la foi et du savoir théologique.

Il est absolument impossible de signaler toutes les bonnes et belles choses que M. Maritain offre généreusement à ses lecteurs. Sa doctrine est généralement d'un thomisme très orthodoxe ; mais la note personnelle sonne haut et clair ; et son érudition surprenante, son contact intime avec les tendances actuelles rendent cette étude nouvelle extrêmement opportune.

Nous nous permettons d'appeler particulièrement l'attention sur les pages 93-130, où l'auteur détermine d'une manière excellente les rapports entre les sciences naturelles et la philosophie. Elles sont de nature à dissiper des illusions tenaces, et à déterminer la tâche du philosophe qui spécule sur l'univers sensible. Le problème est repris sous un autre angle dans le chapitre suivant [1], qui nous signale notamment des « liaisons dangereuses ». Depuis vingt ans, nous avons l'honneur d'inculquer des idées analogues à nos étudiants, et nous sommes particulièrement heureux de les voir défendre avec toute l'autorité qui s'attache au nom de M. Maritain. Personne mieux que lui n'a déterminé le rôle des sciences de la nature, et notamment de la physique. Son exposé des tendances actuelles de la physique nous paraît un modèle du genre. L'envahissement du domaine mathématique par des notions nullement quantitatives — la distinction entre le temps, l'espace, le mouvement, etc. et la *mesure physiquement possible* du temps, de l'espace et du mouvement — ces données précieuses exposées par M. Maritain calmeront le désarroi de certains esprits, indûment troublés par la vulgarisation des idées einsteiniennes.

Nous n'insistons pas sur les autres doctrines que l'auteur expose et défend dans cette première partie, d'une richesse exubérante. Il faut les lire ; il faut les méditer. La haute valeur du livre, la très large diffusion que nous lui souhaitons nous engagent à noter quelques détails, où au moins l'expression n'est pas très claire.

[1] Nous croyons utile de noter ici que l'hypothèse de Gredt, d'après laquelle l'éther interparticulaire serait informé par la forme de l'atome ou de la molécule — que cette hypothèse est possible et même utile. Elle n'est pas nécessaire. L'unité de la forme n'implique pas nécessairement la continuité quantitative (cfr. p. 361).

Quand M. Maritain dit que : « l'être se transgresse lui-même dans les transcendantaux » (p. 418), — que « cent thalers existants sont beaucoup plus que cent thalers possibles » (p. 428), — que « une âme séparée n'est pas une personne » (p. 459), — que « l'ange est infini par rapport à nous » (p. 462), — nous croyons que ces phrases peuvent être embarrassantes et seraient utilement accompagnées de quelque réserve.

Il nous semble que le problème soulevé par les sciences du concret reste trop dans l'ombre. Il n'y a de science que de l'abstrait ; mais la géographie, la géologie, l'astronomie, la cosmographie, l'histoire, etc., sont bien des *sciences* du concret, et même de l'unique. A quel titre ? Nous ne négligeons pas la note 2 de la page 56 ; nous avons remarqué l'allusion aux « sciences historiques » de la page 93 ; mais dans une large étude sur les « degrés du savoir » le problème vaut un examen spécial et plus approfondi. La connaissance du concret, de notre univers, de notre humanité, n'est-elle pas le but de toutes nos spéculations abstraites ? Le philosophe, après avoir considéré la quantité, le corps, la vie, l'homme, ne doit-il pas fixer son attention sur la Nature très concrète, sur son unité, sur son évolution, sur son origine, sur sa fin ? N'a-t-on pas parlé, à propos des sciences éminemment synthétiques du concret, de « surscience », de science « surhumaine » ?

Un autre désir, éveillé par M. Maritain, n'est pas satisfait par lui : Comment connaissons-nous la « species atoma », l'essence simple, indivisible des choses de la Nature, qui se révèle dans la dualité mentale du genre et de la différence spécifique ? L'auteur nous rappelle que cette connaissance n'est pas « centrale », mais « radiale » (p. 402). C'est un peu vague. Nous constatons qu'il nous faut au moins deux « rayons », le générique et le spécifique, qui résultent sans doute de l'essence, mais qui ne sont pas elle-même. Ces « signes », comme les appelle saint Thomas, ne sont pas le signifié. Des notions aussi importantes que celles de substance, d'essence et d'espèce, dont les *noms* sont parfois échangés, seraient très utilement expliquées dans une étude sur les degrés du savoir.

Il est évident que les contraires, le oui et le non, ne s'identifient pas (p. 476). Beaucoup de ces prétendues « coïncidentiae oppositorum » ne sont qu'un voile verbal jeté sur l'absurdité foncière. Cependant pour éviter toute méprise, ne serait-il pas opportun de noter qu'un certain « oui et non » est à la base de toute connaissance analogique ? Celle-ci est absolument simple ; elle n'est pas « le oui et le non » ; elle n'est pas le faisceau des deux rapports ou des quatre termes de la proportion. Dans sa simplicité, elle est ineffable ; mais elle est certainement préparée et exprimée par un « oui et un non », qui nous invite à dépasser nos pauvres connaissances univoques.

Il nous paraît désirable de mieux distinguer la quantité de l'extension que M. Maritain ne semble le faire à la page 276. La première n'implique que la distinction des parties ; la seconde y ajoute leur extraposition. « Magnitudo addit positionem supra numerum », comme dit saint Thomas. Le philosophe ne prouve peut-être pas leur distinction réelle ; mais le théologien en sait davantage. L'extension, comme telle, est quantitative ; mais elle n'est pas la quantité.

Notons encore que la distinction très importante entre les personnalités psychologique, métaphysique et morale ne nous paraît pas suffisamment claire (p. 460).

Enfin, M. Maritain reste peut-être trop étranger aux discussions récentes du principe de causalité (p. 442 et suiv.). Nous croyons que la « philosophia perennis » n'a rien à sacrifier de ses positions traditionnelles ; mais il y a, à ce sujet, de vives préoccupations.

Tout cela ne sont cependant que des détails, peut-être de simples désirs personnels. La première partie de cet ouvrage n'est pas seulement remarquable ; dans l'état actuel des esprits, elle est fondamentale et nécessaire. M. Maritain s'est assuré la gratitude de tous ceux que la distinction du savoir spécialisé empêche d'arriver à l'union de tout le savoir humain.

La seconde partie de l'ouvrage est bien préparée par le dernier chapitre de la première où nous nous trouvons déjà en plein champ théologique. Elle est entièrement consacrée à l'étude de la contemplation mystique, mais elle a peut-être moins d'unité, parce que l'auteur s'attache surtout à l'examen de deux doctrines particulières, celles de saint Augustin et de saint Jean de la Croix.

Il examine avant tout le rapport entre « l'expérience mystique et la philosophie » (chap. VI). Se basant sur les faits indiscutables, M. Maritain constate que l'expérience mystique, telle que nous la trouvons chez les grands mystiques chrétiens, suppose manifestement la grâce sanctifiante, l'habitation des personnes divines dans l'âme, les dons du Saint-Esprit, la connaissance par connaturalité. C'est la « fides illustrata donis » qui en est le germe. Aussi l'auteur nie qu'il puisse y avoir une mystique authentique en dehors de la foi surnaturelle.

Sur tous ces points, l'auteur projette une précieuse lumière. Il s'est livré à un travail délicat ; et nous croyons que le résultat de ses efforts constitue un élément indispensable de toute étude ultérieure. Evidemment, nous nous trouvons devant l'ineffable : cette foi, qui aboutit à une expérience, qui est presque une vision et n'est pas la vision béatifique, qui saisit le divin dans ses effets et n'est cependant pas une inférence, tout cela, éminemment réel, échappe à nos concepts ordinaires. Nous devons passer par « un oui et un non » pour deviner quelque lueur dans ces ténèbres. Mais M. Maritain est habile. Après la lecture de ce chapitre, on est vraiment préparé à comprendre au moins ce que les mystiques peuvent exprimer.

Nous aurions voulu cependant que le profond penseur eût insisté davantage sur la contemplation naturelle, sur la « spiritualité » du philosophe. Les pages 549-555 sont un peu décevantes, et les concessions des pages 561 et suivantes nous paraissent trop expéditives. Si l'on théorise au sujet d'un état ineffable, il faut bien qu'on trouve des analogies naturelles qui puissent le suggérer ; et nous croyons que la « spiritualité » des métaphysiciens peut fournir quelques parallèles suggestifs. Au sommet de la spéculation métaphysique au sujet du réel de l'homme, du monde et de Dieu se dressent d'énormes points d'interrogation, qui suggèrent

au moins des hypothèses. On sort par là de la *science* métaphysique, comme M. Maritain le fait très justement observer. Mais c'est bien la science métaphysique qui soulève ces torturants problèmes, qui, même comme problèmes, jettent quelque lumière sur le « désir naturel » de voir Dieu, au sujet duquel M. Maritain a une note précieuse aux pages 563-565.

Le chapitre VII est consacré à la « Sagesse augustinienne », le don de sagesse « usant du discours ». C'est, en réalité, un essai judicieux de concilier les points de vue de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Il n'y a pas d'augustinisme philosophique : saint Augustin se place toujours au point de vue théologique ; et quand on oppose ses vues aux spéculations philosophiques de saint Thomas, on juxtapose deux choses qui ne sont pas sur le même plan.

Le reste du livre est consacré à saint Jean de la Croix. Dans le chapitre VIII, l'auteur s'efforce d'établir nettement la différence des situations dans lesquelles se trouvent saint Jean de la Croix et saint Thomas d'Aquin. Celui-ci donne une doctrine spéculativement pratique de la contemplation ; celui-là se place sur le terrain « pratiquement pratique » ; il est le « practicien de la contemplation ». Il en résulte que bien des divergences dans les expressions n'impliquent aucune opposition de doctrine. M. Maritain l'établit avec la maîtrise qu'on lui connaît. Nous avons surtout remarqué le très utile paragraphe : « Pureté contemplative et nudité d'esprit » (pp. 689-697). Une remarque de détail : Lorsque M. Maritain affirme que le savoir humain est communicable (pp. 615-616), on fait spontanément des réserves. La connaissance analogique, dans son sommet simple, n'est communicable par aucun signe sensible direct. On ne peut que le *suggérer* à ceux qui sont capables de l'élaborer pour leur compte.

Le dernier chapitre : « Todo y Nada » traite du renoncement radical, du Rien, où il faut s'établir pour conquérir, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, le Tout. Incidemment, M. Maritain, qui semble aimer encore la controverse, s'en prend au R. P. Poulain, qui signale chez les mystiques des exagérations de langage. N'y aurait-il pas lieu d'expliquer les paroles du P. Poulain avec toute la charité ingénieuse que M. Maritain apporte à l'interprétation des mystiques eux-mêmes ? Certaines expressions de ceux-ci sont certainement déconcertantes pour nous, pauvres mortels qui ne sommes pas arrivés aux « fiançailles spirituelles » ; et elles peuvent induire en erreur ceux qui n'ont pas lu le livre de M. Maritain. Le mariage mystique, que l'auteur décrit d'une manière superbe, implique au dire des mystiques « l'unité » avec Dieu. M. Maritain nous dit très bien ce que cela veut dire : il s'agit apparemment d'une union plus intime que toute union déterminable, comme les mathématiciens parlent d'infini lorsqu'il s'agit d'une quantité plus grande que toute quantité déterminable. Mais lorsque le commun des hommes — et beaucoup de philosophes appartiennent à ce commun — voient que les mystiques « s'unifient » avec Dieu, il pense à l'identité ; et alors surgissent les accusations de panthéisme. L'expression du R. P. Poulain n'est pas inopportune à tous les égards.

* * *

Les neuf annexes que M. Maritain a ajoutées à son long ouvrage contiennent des choses intéressantes, qui méritent l'attention, mais qui nous plongent souvent dans l'atmosphère poussiéreuse de la polémique. Il nous paraît de toute évidence que l'*objectum quod* du concept est la « chose connue », qui est bien la « chose en soi » sainement comprise (Ann. I). — « Sur l'analogie » (Ann. II) ne donne guère que des indications exactes sans doute, mais élémentaires. — « Ce que Dieu est » (Ann. III) détermine le sens de la fameuse phrase de saint Thomas : « Nos non scimus de Deo quid sit. » C'est une expression technique, à laquelle il importe de retenir rigoureusement son sens, fût-il conventionnel. — L'annexe IV : « Sur la notion de subsistance » donne une bonne explication de cette subtile notion. — Dans l'annexe V, M. Maritain souligne ce qui le sépare de feu le P. Gardeil au sujet de la connaissance de l'âme par elle-même et au sujet du principe de la contemplation mystique. N'y a-t-il pas là une différence dans la manière d'entamer un problème qui offre des aspects multiples ? Les « quelques précisions » (Ann. VI) sont dirigées contre M. Blondel. Nous estimons que ces observations sont très justes et décisives en soi ; mais nous ne croyons pas que la controverse sera très fructueuse. M. Blondel n'est pas théologien comme M. Maritain ; il fait de la théologie sans le savoir, ce qui est toujours un peu dangereux. Mais sur le terrain philosophique, la cause radicale de ce différend inévitable se trouve dans le tempérament de M. Blondel et de M. Maritain. Celui-ci ne répudie nullement l'action ; il ne nie pas ses fruits intellectuels ; mais ce n'est pas de ce côté que penchent ses sympathies. — L'annexe VII sur « Spéculatif et pratique » met en lumière ce qu'il y a de « spéculatif » dans la théologie morale. L'auteur insiste sur les différents degrés du « pratique » qui se réalise dans toute sa perfection dans la vertu de prudence. — L'annexe VIII fait comprendre en quel sens l'âme sainte, dans les fiançailles spirituelles, « aime Dieu autant qu'elle en est aimée ». — Enfin, nous avons une note judicieuse (Ann. IX) sur la première « précaution spirituelle » de saint Jean de la Croix.

Tout cela est très beau, et tout cela nous paraît solide. Après avoir spéculé en philosophe et en théologien, M. Maritain a posé un acte plus fructueux que ceux de beaucoup d'activistes ; il nous a donné un livre qui est un précieux bienfait, qui lui assure la gratitude de tout homme réfléchi, et dont la récompense est réservée à Dieu.

M. de Munnynck O. P.

J. Geyser : Das Gesetz der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes. München, Reinhardt. 1933. 164 SS.

Mit dieser Untersuchung beabsichtigt der Verf., einen Beitrag zur endgültigen Lösung der Frage zu liefern, « ob in der Welt nichts ohne eine Ursache geschehen könne » (S. 8). Geyser ist sich bewußt, in diesem Buche Gedanken vorzulegen, die teils seine früheren Begründungen des Kausalgesetzes « klären und vertiefen », teils sie auch « um neue Gesichtspunkte erweitern » (ebenda).

Die zehn Abschnitte, aus denen sich das vorliegende Buch zusammensetzt, dienen teils dem Aufbau, teils der Kritik ; Abschnitt III, VI, X sind

ausschließlich der Kritik gewidmet. Insofern G. darauf bedacht ist, in der wichtigen Frage nach der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes die exakte Kenntnis zu fördern und die mehr vorwissenschaftliche Sicherheit in eine wissenschaftliche, philosophische zu verwandeln, verdient sein Bestreben alle Anerkennung. Auch ist es durchaus zu begrüßen, daß der Verf. sich bemüht, neue Wege ausfindig zu machen, um das vielumstrittene Kausalitätsprinzip zu begründen. Wo G. als Verteidiger der Wahrheit auftritt, leistet er Vorzügliches ; wo er hingegen daran geht, am Althergebrachten zu rütteln und an den Lehren der Scholastik Verbesserungen anzubringen, zeigt er eine weniger glückliche Hand. Das tritt auch im gegenwärtigen Buche zu Tage, obwohl dem Verf. von keinem objektiven Kritiker Gründlichkeit, Scharfsinn und ein reiches Wissen, namentlich auf dem Gebiete der modernen Philosophie, abgesprochen werden kann.

Der II. Abschnitt trägt die Überschrift « Probleme der wirkenden Ursache und grundlegende Begriffe ihrer Untersuchung ». Hier begegnet uns z. B. S. 14 die Lehre G.s, daß das Geschehen der Wirkursache, wodurch diese eine Wirkung hervorbringt, also die actio, « offenbar im eigentlicheren Sinne Ursache heiße, als das Ding, an dem das ein anderes Geschehen bewirkende stattfindet ». Die Scholastik ist hingegen der Ansicht, daß die actio zwar das ist, wodurch die Wirkursache formell als solche konstituiert wird ; aber eine Wirkursache im « eigentlicheren Sinne » erblickt sie in der genannten Tätigkeit ebensowenig, wie sie in der weißen Tünche der Wand im eigentlicheren Sinne die weiße Wand selbst sehen würde. Darum teilt sie nicht die actio der Wirkursache in die causa prima et secunda, in die causa principalis et instrumentalis usw. ein, sondern das *Prinzip, das die actio setzt.*

Mit besonderem Nachdruck lehrt G. S. 14 f. : « Das formale Ursachenverhältnis hat immer ein zweifaches Geschehen zu seiner Voraussetzung : ein Geschehen A, das Ursache, und ein Geschehen B, das Wirkung ist. » Und dieses zweifache Geschehen findet sich nach G. nicht nur bei der « transienten », sondern auch bei der « immanenten » Kausalität.

Hierzu bemerken wir, daß dieses zweifache Geschehen zwar bei der transeunten Kausalität sattfindet, nicht aber bei der immanenten. Denn das von Geyser angenommene Geschehen A, das sich zum Geschehen B wie die Ursache zu ihrer Wirkung verhält, ist als Geschehen auch selbst eine Wirkung und als solche setzte es nach G. notwendig ein anderes Geschehen als seine Ursache voraus, und dieses dritte Geschehen aus dem angeführten Grunde ein viertes usw. bis ins Unendliche. Wir begreifen darum, daß Thomas von Aquin bei der immanenten Kausalität ein zweifaches Geschehen ablehnt. Er schreibt : « Dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire » (Cont. Gent., l. 1, cap. 100).

Vielleicht wendet man ein : Dann müßte die Tätigkeit, die ja eine Wirkung ist, ihre eigene Wirkursache sein. — *Antw.* : Das ist sie nicht ; denn die Wirkursache der immanenten Tätigkeit ist das sie hervorbringende Prinzip, dieses Prinzip und die Tätigkeit selbst sind aber sachlich voneinander verschieden.

Im III. Abschnitt bemüht sich G. die apriorisch-rationalen Begründungsversuche als unzureichend darzutun. Um die sachliche Objektivität besser zu wahren, sieht er von konkreten Darstellungen im philosophischen Schrifttum ab und faßt eine Reihe Möglichkeiten apriorischer Begründungen des allgemeinen Kausalgesetzes ins Auge. Es läßt sich nicht leugnen, daß einzelne Teile seiner Ausführungen das Richtige treffen ; aber der Abschnitt als Ganzes befriedigt nicht. G. geht u. E. zu abstrakt und darum zu einseitig vor. So ist es gewiß wahr, daß im abstrakten Begriff des Entstehens, und dasselbe gilt vom abstrakten Begriff der Kontingenz der Begriff des « Gewirktwerdens » nicht eingeschlossen ist. Aber trifft dies auch in bezug auf die genannten konkreten Begriffe zu ? Läßt sich auch aus dem Begriff des « Entstandenen » und des « Kontingenten » das « Gewirktwerden » nicht gewinnen ? Wir glauben in unserer Abhandlung « Zur Klärung des Kausalproblems » das Gegenteil bewiesen zu haben. Es verhält sich hier so ähnlich wie mit anderen abstrakten Begriffen, z. B. dem der « Gelehrsamkeit ». Man würde sich umsonst bemühen, in diesem abstrakten Begriff den Begriff « Mensch » zu entdecken und doch steckt dieser letztere im konkreten Begriff « Gelehrsamkeit », nämlich im Begriff der « Gelehrte ».

S. 41 gibt G. seiner Ansicht Ausdruck, daß dem Urteile nur eine « gewisse psychologische Überzeugungskraft » anhafte : « Das, was nicht existiert, müsse im Zustand seiner Nichtexistenz verharren, wenn ... keine Ursache eingreife. » « Logisch aber », so meint er, « erheben sich Bedenken. Würde nämlich aus dem Nichtsein von etwas als solchem wirklich folgen, daß es auch weiterhin nicht sein *müsse*, so könnte ihm auch keinerlei Drittes dieses Nichtsein nehmen. » — Wenn wir diese Sache etwas konkreter fassen, so hätten wir nach G. keine eigentliche Gewißheit, sondern bloß eine gewisse psychologische Überzeugung oder, wie er sich S. 40 ausdrückt, ein « bloßes Meinen und Fühlen », wenn wir z. B. erkennen, daß eine leere Kasse leer bleiben *müsse*, solange nicht jemand etwas hineinlegt ; oder wenn wir urteilen, es könne aus sich und ohne Eingreifen einer Ursache unmöglich ein Haus aus dem Boden wachsen usw. Wir sind der Ansicht, daß im praktischen Leben trotz der « logischen Bedenken » G.s jeder Vernünftige in diesen Dingen nicht nur eine gewisse psychologische Überzeugung oder ein « bloßes Meinen und Fühlen », sondern eine *wahre Gewißheit* hat, wenn er auch die Motive, die diese Gewißheit begründen, im Einzelnen nicht zu analysieren vermag. Die menschliche Vernunft und die Gesetze der Wahrheit und Gewißheit sind aber in der Theorie keine anderen als in der Praxis. Was im praktischen Leben im eigentlichen Sinne des Wortes gewiß ist, ist es auch in der Theorie. Freilich wird die Gewißheit des gewöhnlichen Lebens in der Theorie aus einer vorwissenschaftlichen vielfach zu einer wissenschaftlichen werden. Diesen Unterschied zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Gewißheit scheint G. nicht zu beachten.

Im Abschnitt IV versucht G. eine « Begründungsbasis für das Kausalgesetz aus der notwendigen zeitlichen Dauer des Nichtseins und Seins des Kontingenten » zu schaffen. Das Hauptergebnis seiner Untersuchung läßt

sich in folgende Sätze zusammenfassen : « Es gehört zum Wesen und den Bedingungen des Daseins, Dauer zu haben. ... Für diese Dauer nun liegt weder in ihrem eigenen Wesen (nämlich im Wesen der Dauer) noch in dem des Daseins irgend eine Grenzsetzung. Aber es fehlt nicht nur ein negatives, ... sondern *es steckt in der Natur des Daseins die positive Beziehung zum Beharren,* weil die Dauer für das Dasein wesentlich ist und eine aus dem Wesen des Daseins und der Dauer heraus bedingte Geringstdauer des Daseins ... sich selbst widerspricht. Die logisch notwendige Konsequenz aus dieser Sachlage ist die evidente Erkenntnis, daß alles, was ist oder nicht ist, wenn es sich selbst überlassen bliebe, in seinem Dasein bezw. Nichtsein immerfort beharren würde. Ein Umschlag ins Gegenteil kann deshalb nur durch den positiven oder negativen Einfluß eines Dritten möglich sein. » Dieses Dritte wäre dann der hinreichende Grund bezw. die Wirkursache jenes Dritten (vgl. S. 49).

Wir bemerken, daß wir uns zu der in Rede stehenden « evidenten Erkenntnis » aus der von G. dargelegten Sachlage nicht zu erschwingen vermögen. Mag sein, daß es ein Augenblicksdasein bezw. Nichtdasein unmöglich geben könne ; mag sein, daß auch eine « Geringstdauer » einen Widerspruch in sich schließt, folgt aus dem Wesen des Daseins bezw. Nichtdaseins, daß es « immerfort », d. h. ewig dauern müsse ? Wenn z. B. eine philosophische Vorlesung nicht die Dauer eines Augenblicks und auch nicht die Mindestdauer haben kann, folgt daraus, daß sie ihrem Wesen nach ewig dauern müßte ? Das wäre doch sehr fatal. Aber gesetzt auch, es träfe jenes zu, und es stecke in der Natur des Daseins die positive Beziehung, d. h. die positive Forderung zum Beharren, was dann ? Dann wäre diese Forderung, weil mit dem Wesen des Daseins gegeben, jedenfalls eine metaphysische und könnte auch durch den Einfluß eines Dritten nicht überwunden werden. Wie durch keine Macht dem Kreis seine Rundheit und dem Einfachen seine Unteilbarkeit genommen werden kann, so könnte durch keine Macht der Welt das Nichtdaseiende zum Dasein und das Daseiende zum Nichtdasein gebracht werden.

G. hat zwar diesen Einwand durch den Hinweis auf das Trägheitsgesetz der Körper zu entkräften gesucht. Doch beim Trägheitsgesetz handelt es sich nicht um eine metaphysische, sondern um eine physische Forderung. Die Wirkung einer physischen Kraft kann durch eine andere, eine vis maior, überwunden werden ; die metaphysische Forderung ist schlechthin unüberwindlich. — Übrigens schließt das Wesen des Daseins weder die Forderung der ewigen Dauer ein, noch schließt es dieselbe aus, sondern sieht von beiden ab. Schlösse es die Forderung nach ewiger Dauer ein, so könnte es kein Dasein geben, das nicht ewig dauerte ; schlösse es jene aus, so müßte jedes Dasein von zeitlicher Dauer sein. Beides ist aber falsch.

« Die äußere Erfahrung und das Kausalgesetz » ist die Überschrift des V. Abschnittes. Die äußere Erfahrung wird von G. als Quelle unserer Kausalitätserkenntnis abgelehnt. Wenn wir z. B. mit einem Hammer einen Nagel in die Wand schlagen, so nehmen wir nach G zwar die zeitliche Folge zwischen dem Schlage des Hammers und dem Eindringen des Nagels wahr,

nicht aber den ursächlichen Zusammenhang zwischen diesen beiden. [1] Wenn wir mit G. den Schlag des Hammers als A, das Eindringen des Nagels als B bezeichnen, so findet folgende Stelle G.s auf unser Beispiel Anwendung : « Wohl liegt es nahe zu denken » (schreibt er S. 67), « daß vom Geschehen A, das als Ursache des B zu bezeichnen ist, ein *Tun* ausgeht, durch das die Bewegung B hervorgebracht wird. Aber in der äußeren Erfahrung ist ein solches Tun nicht nachzuweisen. Durch die folgernde Vernunft ließe sich die Notwendigkeit der Annahme dieses Tuns nur dann beweisen, wenn sich zeigen ließe, daß dies die einzige Möglichkeit für die Folge des B auf A sei. Dies aber dürfte sich kaum zeigen lassen, weil wir keinen erschöpfenden Einblick in das Sein haben, soweit es dem, was uns von ihm durch unsere Erfahrung bekannt wird, zugrundeliegt.

Es sei uns die Bemerkung gestattet, wie kommt es, wenn wir nach G. im Wege der äußeren Erfahrung die Kausalität nicht zu erkennen vermögen, daß trotzdem alle Welt vom Gegenteil überzeugt ist ? Und unter diesen Überzeugten finden sich nicht nur ungebildete, im Denken ungeübte Menschen, sondern auch scharfsinnige Philosophen. Denn im praktischen Leben gibt es gewiß keinen Philosophen, welcher Richtung er auch angehören mag, der durch seine äußere Erfahrung nicht zur vollen Gewißheit gelangte, daß zwischen den Schlägen des Hammers und dem Eindringen des Nagels, zwischen dem Ziehen der Pferde und der Bewegung des Wagens, zwischen dem Griff des Taschendiebes und dem Verschwinden der Börse ein ursächlicher Zusammenhang bestehe. Und wohl auch G. dürfte zu diesen Philosophen gehören.

Wir fragen ferner : wie kommt es, daß die Richter aller Staaten den Mörder, den Räuber, den Brandleger usw. auf die Aussage verläßlicher Zeugen hin als schuldig erklären, wenn durch die äußere Erfahrung, auf die sich eben die Zeugenaussage lediglich stützt, der ursächliche Zusammenhang zwischen dem Tun des Verbrechers und dem angerichteten Schaden sich nicht mit Sicherheit erkennen läßt ? Wären diese Urteile nicht samt und sonders ungerecht ? Wir sind der Ansicht, daß es auf dem Gebiete mancher Wissenschaften z. B. der Medizin und der Geschichte kaum eine Gewißheit gibt, die sich mit der messen könnte, welche wir aus der äußeren Erfahrung über den ursächlichen Einfluß dessen schöpfen, was wir Wirkursache nennen.

Aber, so wird man uns mit G. (55) entgegenhalten, dieser ursächliche Einfluß wird von uns ja nicht « gesehen, getastet oder sonstwie sinnlich wahrgenommen ». Also kann er durch die äußere Erfahrung nicht erkannt werden. — *Antwort :* Bestände der Grundsatz, auf welchen sich dieser Einwand stützt, zurecht, so könnte ich durch die äußere Erfahrung auch nicht wissen, daß ich jetzt am Schreibtisch sitze und daß das, was ich vor mir habe, Tinte, Feder und Papier ist. Denn der Schreibtisch als solcher, d. h. sein Wesen, wird weder gesehen noch getastet, noch durch irgend einen anderen Sinn wahrgenommen. Und dasselbe gilt vom Wesen der Tinte, der Feder, des Papiers usw. Im Einwand scheint übersehen zu werden,

[1] Vgl. S. 54-56.

daß zur äußeren Erfahrung auch die die sinnliche Erkenntnis begleitende *intellektuelle* Erkenntnis gehört. Diese letztere beschränkt sich aber nicht bloß auf die intellektuelle Widergabe dessen, was durch den Sinn wahrgenommen wurde, sondern geht über das Sinnlichwahrnehmbare hinaus und erfaßt auch das, was dem Sinne unzugänglich ist. Dem Intellekt kommt eben das « intus legere » zu, wie so treffend Thomas von Aquin ausführt in S. Th. II-II, q. 8, a. 1, und darum erfaßt der Intellekt in der äußeren Erfahrung den ursächlichen Zusammenhang, während dieser dem an der Oberfläche haftenden Sinne verschlossen bleibt.

Doch G. sucht den Ursprung der « empirischen Kausalvorstellung in der öfters gemachten Wahrnehmung der Gleichheit bestimmter Geschehnisfolgen » (57). Er leitet sie also her von der Wahrnehmung der « Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge des Geschehens ». Eine solche Regelmäßigkeit beobachten wir z. B. zwischen dem Brennen des Feuers unter dem Kessel und dem Kochen des Wassers. Das erste Geschehen kann mit dem Symbol A, das zweite mit dem Symbol B bezeichnet werden. Wo immer das Geschehen B regelmäßig auf das Geschehen A folgt, kann dies nach G. nicht das Werk des Zufalls sein, sondern beruht auf einem durch Gesetze bestimmten Zusammenhange, auf einer « synthetischen Notwendigkeit », sodaß das Entstehen des B von A herbeigeführt, somit B verursacht wird. Diese gesetzliche Notwendigkeit findet sich nach G. bei jedem Naturgeschehen. « Nichts rührt und bewegt sich im Universum anders als so, daß es dabei der Notwendigkeit strenger Gesetze unterliegt » (65). — Wenn wir fragen, welchen Grad von Gewißheit wir vom Vorhandensein dieser « synthetischen Notwendigkeiten » oder ursächlichen Zusammenhänge haben, so antwortet G. : « Dem Satze, daß alles Geschehen in der Wirklichkeit durch synthetische Notwendigkeiten miteinander verbunden und dadurch geregelt und bestimmt sei, ist zwar keine mathematische, wohl aber eine vernünftige Gewißheit, eine sogen. certitudo physica zuzuerkennen (65).

Dem gegenüber stellen wir nicht in Abrede, daß aus der wahrgenommenen Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge des Geschehens die Kausalität abgeleitet und somit *mittelbar* erkannt werden kann. Doch leugnen wir, daß dies der « Ursprung unserer empirischen Kausalvorstellung » sei. Entstünde diese aus der Wahrnehmung der regelmäßigen Aufeinanderfolge des Geschehens, so müßten tausende von Menschen im Tag die Ursache der Nacht oder in der Nacht die Ursache des Tages erblicken ; denn eine regelmäßigere Aufeinanderfolge von Geschehnissen als die genannten wird wohl kaum wahrgenommen werden. Und doch kommt es selbst dem Ungebildeten, auch wenn er diese Aufeinanderfolge als eine unmittelbare betrachtet, nicht in den Sinn, sich auf Grund der wahrgenommenen regelmäßigen Aufeinanderfolge jener Geschehnisse die Vorstellung von einem ursächlichen Zusammenhang zu bilden. Außerdem haben wir empirische Kausalvorstellungen von Dingen, wo entweder die *zeitliche* Aufeinanderfolge von Geschehnissen überhaupt nicht vorhanden ist, oder wenigstens die Wahrnehmung der Regelmäßigkeit und Oftmaligkeit der Aufeinanderfolge fehlt. So betrachten wir z. B. das Feuer als die Ursache

der von ihm bewirkten Wärme und des ausstrahlenden Lichtes. Ist das Flackern des Feuers und die erzeugte Wärme und das ausgesandte Licht nicht gleichzeitig ? Es fällt das erstemal in meinem Leben ein glühender Funke auf meine Hand und löst die Empfindung von brennendem Schmerze aus. Da bedarf es wohl keiner Wiederholung und keiner Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge dieser Geschehnisse, um mir den glühenden Funken als die Ursache des brennenden Schmerzes vorzustellen. Übrigens ist die Kausalerkenntnis, die wir aus der Beobachtung der Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge von Geschehnissen schöpfen, eine *mittelbare ;* alle Welt ist aber überzeugt, daß sie beim Einschlagen eines Nagels in die Wand, beim Ziehen der Pferde, die den Wagen in Bewegung setzen, beim Stoß, durch den eine Kugel ins Rollen gebracht wird, beim Schreiben, durch das die Buchstaben gebildet werden usw., die Kausalität *unmittelbar* erkennt.

G. behauptet, daß jede Wirkung durch eine synthetische Notwendigkeit an ihre Ursache A gebunden sei. Nun ist aber das Geschehen A an der Ursache selber eine Wirkung. Ist dieses Geschehen A durch eine synthetische Notwendigkeit an ein Geschehen A_1 gebunden und dieses wiederum an ein Geschehen A_2 usw. ? Dann gäbe es ja ein Fortschreiten ins Unendliche.

Mit diesen Bemerkungen soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß im Abschnitt V nicht auch viel Anregendes und Beachtenswertes sich finde. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß in den genannten Ausführungen G.s verdienstvolle Forscherarbeit steckt. Als gelungen erscheint uns Abschnitt VI, wo G. mit einem Vertreter des modernen naturwissenschaftlichen Positivismus, Phil. Frank, sich auseinandersetzt. Das Beste aber findet sich u. E. im Abschnitt VII, der von der Wahrnehmung der Kausalität durch die innere Erfahrung handelt.

Im Abschnitt VIII sucht G. « aus der durch Wahrnehmung festgestellten Tatsache des Vorkommens der Kausalität zu einer Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes » zu gelangen (96). Der Weg, den er einschlägt, ist nicht der der Induktion, sondern der der « sachentsprechenden Reflexion (Überlegung) des Verstandes » in den Sinn der Kausalrelation (96). Ausgangspunkt der genannten Reflexionen ist die Tatsache, daß Fälle, in denen der Satz « A bewirkt B » gültig ist, von uns durch unmittelbare Wahrnehmung konstatiert werden (96). Diese A und B sind also Träger der Kausalrelation. G. fragt : « Was ist an B das per se Gewirkte, das, um dessen Gewirktsein willen das ganze B Wirkung heißt ? » (97). Die Antwort lautet : Das Entstehen überhaupt oder im allgemeinen. — Diesen Satz sucht er zu beweisen. Und sein Gedankengang kann auf folgenden Syllogismus zurückgeführt werden :

Wenn A die Ursache, B die Wirkung heißt, so ist an B entweder seine Wesenheit das per se Gewirkte, oder das Dasein, und zwar im Dasein das Entstehen, und in diesem Falle entweder das besondere (individuelle) Entstehen, oder das Entstehen überhaupt, das Entstehen im allgemeinen. Nun aber ist das per se Gewirkte nicht die Wesenheit und auch nicht das Dasein als besonderes, individuelles. Also ist das per se Gewirkte das Entstehen überhaupt, das Entstehen im allgemeinen.

Der Obersatz dieses Syllogismus wird von G. als einwandfrei betrachtet.

Der Beweis für den ersten Teil des Untersatzes ist in folgenden Worten enthalten : Die konkrete Wesenheit des B oder die B-heit kann unmöglich das per se Gewirkte sein. Denn « Wesenheiten sind etwas Zeitloses ; sie stehen als solche in keinerlei Beziehung zur Zeit. Das gilt nicht etwa bloß von den allgemeinen und abstrakten, sondern auch von den konkreten Wesenheiten. Die Kausalbeziehung aber hat ein Verhältnis zur Zeit » (97). Also kann die Wesenheit nicht das per se Gewirkte sein.

Wir antworten. G. vermengt hier die metaphysische Wesenheit mit der physischen. Die metaphysische Wesenheit ist allerdings zeitlos, und zwar sowohl die allgemeine und abstrakte als auch die konkrete und individuelle. So ist z. B. die metaphysische Wesenheit des Kreises im allgemeinen und auch die dieses bestimmten Kreises etwas Zeitloses und in keiner Weise von der Ursache bewirkt. Aber etwas anderes ist die physische, d. h. die tatsächlich *wirkliche* und *existierende* Wesenheit. Diese ist an die Zeit gebunden in ihrem Entstehen, in ihrer Dauer, in ihrem Vergehen ; sie ist notwendig bewirkt. Und wenn man vom Hervorbringen der Wesenheit spricht, versteht man nicht die metaphysische, sondern eben die physische. Demnach ist die Argumentation G.s in diesem wesentlichen Punkte nicht stichhaltig.

Aber, so könnte man im Sinne G.s einwenden, « nicht der Wasgehalt » (d. h. die Wesenheit), « sondern die Wirklichkeit dieses Wasgehaltes » ist das Gewirkte (vgl. 132). — *Wir entgegnen :* Allerdings. Aber ist die Wirklichkeit sachlich identisch oder sachlich verschieden mit dem genannten « Wasgehalt » ? Ist Ersteres der Fall, dann gehört auch der Wasgehalt zum per se Gewirkten geradeso wie die in Rede stehende Wirklichkeit ; ist aber der « Wasgehalt » sachlich verschieden von der Wirklichkeit, so würde nach der Auffassung G.s diese allein hervorgebracht und der « Wasgehalt » bliebe im Reiche des Nichts. — Freilich wird der « Wasgehalt » nicht nach seiner *metaphysischen* Seite hervorgebracht. So hängt es gewiß nicht von der Tätigkeit der Wirkursache ab, daß es zur Wesenheit des Kreises gehört, rund zu sein, daß die Summe der Winkel in einem Dreieck zwei rechten gleichkommt, daß in der Wesenheit eines Menschen außer dem Merkmal der Substantialität auch das der Körperlichkeit, des Lebewesens usw., und wenn es sich um einen ganz bestimmten Menschen handelt, das Merkmal der Individualität sich findet. Es hängt aber von der Tätigkeit der Wirkursache ab, daß diese *existierende* (*physische*) Wesenheit da ist. — Daß die physische Wesenheit nicht nur zum per accidens, sondern zum per se Gewirkten gehört, geht schon daraus hervor, daß es überhaupt nichts Gewirktes geben könnte ohne die gewirkte physische Wesenheit.

Damit ist die Hinfälligkeit der G.'schen Argumentation hinreichend gekennzeichnet. Auf den zweiten Teil des Untersatzes einzugehen, liegt für uns auch darum kein Grund vor, weil wir schon bei einer anderen Gelegenheit (vgl. unsere Schrift : « Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip », Innsbruck 1924, S. 37 ff.) denselben einer eingehenden Kritik unterzogen haben.

Aus dem Satz, daß das per se Gewirkte das Entstehen im allgemeinen

sei, schließt G. auf Grund seiner Lehre von der Kausalrelation : « Zum Entstandensein gehört wesensmäßig das Gewirktsein » (98). Somit ist alles, was entsteht, eine Wirkung (das allgemeine Kausalgesetz). Zur Auffassung G.s von der Kausalrelation vgl. meine Schrift : Die « neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip », S. 18 ff.

Damit ist der Versuch G.s, einen Beitrag zur endgültigen Lösung der Frage zu liefern, « ob in der Welt nichts ohne eine Ursache geschehen könne », eigentlich beendigt. Im Abschnitt IX, der die Überschrift trägt : « Die synthetische Natur des Kausalverhältnisses und ihr Begreifen », enthält eine Anwendung und Weiterentwicklung der vorgetragenen Lehre, die G. den Weg zur höchsten und obersten Ursache weist, zu Gott. Diese Ausführungen sind sehr der Erwägung wert, sind aber in ihrem Wahrheitsgehalt bedingt durch die vorausgehende Doktrin, auf die sie sich stützen.

Im letzten Abschnitt befaßt sich G. mit Einwendungen einer Reihe seiner « Kritiker ». Am eingehendsten setzt er sich mit L. Fuetscher, S. 5, auseinander, dessen Arbeit ihm darum besonders wichtig erscheint, weil Fuetscher « seine Argumente für das allgemeine Kausalgesetz aus Keimen zu entwickeln suchte, die auf G.s Äckern gereift sind » (149 f.). Viele der kritischen Bemerkungen G.s in diesem Abschnitt sind gewiß berechtigt und zutreffend. Doch zeigt die Darstellung manchesmal von einer gewissen Animosität. Dahin gehören Sätze wie die folgenden : « Das ist doch eine unsinnige Behauptung » (131) ; « Wer diese beiden Dinge nicht zu unterscheiden weiß, der lasse lieber das Philosophieren » (139) ; « Wer dies nicht ohne weiteres einsieht, dem ist nicht zu helfen » (140). — Inhaltlich sind uns besonders folgende Sätze G.s aufgefallen : « Welche Ursache welche Wirkung hervorbringen könne und welche sie nicht hervorbringen könne, darüber läßt sich apriorisch und allgemein nur sehr wenig Sicheres und Fruchtbares sagen. Was für ein Gewinn für die konkrete Bestimmung der Ursachen eines bestimmten Geschehens bringen z. B. allgemeine Sätze wie die, es müsse die Ursache fähig sein, die betreffende Wirkung hervorzubringen, sie müsse ihr wenigstens gleichwertig sein, müsse dieselbe formaliter aut eminenter in sich enthalten, oder ein Satz wie der : nemo dat, quod non habet usw. ... Für die Bestimmung der konkreten Ursachen des in der Natur oder der Seele Wirklichen läßt sich mit den genannten Sätzen kaum etwas anfangen » (132).

Dieser Passus enthält einen Irrtum, der offenbar mit der Ansicht G.s zusammenhängt, daß nicht die Wesenheit des Entstandenen, sondern einzig das « Entstehen im allgemeinen » das « per se Gewirkte » sei. Wenn dem also wäre, so wäre freilich nicht einzusehen, wieso die adaequate Wirkursache dem Effekt « gleichwertig » sein müsse, um ihn hervorbringen zu können. Denn das Entstehen im allgemeinen wäre ja überall dasselbe. Aus demselben Grunde wäre es aber auch nicht ersichtlich, weshalb nicht jede beliebige Ursache jede beliebige Wirkung hervorbringen könne. Die Scholastik dachte allerdings mit Aristoteles und ihren großen Vertretern anders als G. ; sie war genau derselben Ansicht wie Descartes, der vom Verf. S. 132 in der Fußnote zitiert wird. Sie vertraten mit ihm den Satz « tantundem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum

in eiusdem causae effectu » ; die Formel, deren sie sich oft bedienten, lautet : « Unumquodque agit, in quantum est actu. » Und mit Recht stellten sie diese Lehre auf ; denn das Gegenteil führt bei folgerichtigem Denken zur Leugnung des Kausalitätsprinzips. Es ist gewiß in konkreten Fällen oft nicht leicht zu bestimmen, was alles zur adaequaten Wirkursache eines Effektes gehört und infolgedessen die Anwendung jener allgemeinen Sätze « nemo dat, quod non habet » usw. mit Schwierigkeiten verbunden. Aber daß « für die Bestimmung der konkreten Ursachen des in der Natur oder der Seele Wirklichen » mit den genannten Sätzen « kaum etwas anzufangen » sei, steht im Widerspruch mit der Wahrheit. Denn jenen Sätzen eignet der analytische Charakter und darum die Allgemeingültigkeit. Vgl. hierüber meine Ausführungen in den « Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali » (Oeniponte 1921), p. 195 s. und « Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip », S. 47 ff.

Damit sind wir mit unserer Besprechung des G.schen' Buches zu Ende. Was wir gegen manche Aufstellungen des scharfsinnigen, gelehrten und verdienten Verf. vorbrachten, wurde lediglich zur Klarstellung der Wahrheit, sine ira et odio, gesagt. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß unsere kritischen Bemerkungen so genommen werden, wie sie gemeint sind, und daß sie einiges zur Klärung in der aktuellen und hochwichtigen Frage nach der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes und seiner Begründung beitragen werden.

Dr. *B. Franzelin* S. J., o.-ö. Universitätsprofessor.

P. Siweck : La psychophysique humaine d'après Aristote. (Collection historique des grands philosophes.) Paris, Alcan. 1930. VII-210 SS.

Die aristotelische Lösung des psychophysischen Problems neu darstellen, bereichert und vervollständigt durch die späteren Beiträge der Erfahrungs- und Geisteswissenschaft, den inneren Zusammenhang dieser neuen Beiträge mit der alten These aufdecken, um eine heute vollständig befriedigende Lösung zu geben, das ist das Ziel, das S. in diesem Buch verfolgt. Die moderne Philosophie, die das Verhältnis zwischen Leib und Seele erst zum Problem machte, konnte keine befriedigende Lösung dazu finden. Weder die Theorie der gegenseitigen Wechselwirkung noch der psychophysische Parallelismus genügen ; denn beide stehen im Widerspruch mit Wahrheiten, wie substantielles Sein und Einssein des Menschen, kausaler Einfluß zwischen Leib und Seele, die sich aus den Erfahrungstatsachen ergeben.

S. gibt zunächst einen Einblick in die psychologische Methode des Stagiriten. Es ist höchst interessant, und mehr als einem wird es neu sein, welch große Bedeutung Aristoteles der Erfahrung und der Induktionsmethode beimißt. Die Psychologie ist für ihn ein Teil der Naturphilosophie, also gleichzeitig Erfahrungs- und Geisteswissenschaft. Sie muß daher auf die gegebenen Lebenserscheinungen gerichtet sein, darf aber nicht bei ihnen stehen bleiben, sondern muß aus ihnen auf das innere Prinzip dieser Tätigkeiten schließen.

Aus den menschlichen Lebenstätigkeiten schließt Aristoteles auf die Seele und erklärt sie als substantielle Form des Leibes. Dadurch überwindet er grundsätzlich den platonischen Dualismus ; Leib und Seele verbinden sich als Akt und Potenz zu *einer* Substanz. Dazu bildet die Gleichstellung der menschlichen Seele mit der substantiellen Form den Schlüssel zur Lösung des psychophysischen Problems. Wie jede substantielle Form, ist auch die Seele gleichzeitig Formal-, Zweck- und Wirkursache. Sie ist Formalursache, denn sie gibt dem Menschen seine spezifische Natur. Sie ist Zweckursache und bewegt als solche den Körper, indem sie die verschiedenen Tätigkeiten (Ernährung, Wachstum, Generation) zu ihrer eigenen Vervollkommnung richtet. Sie ist auch Wirkursache, zwar nicht im mechanisch-dualistischen Sinn ; die Seele bewegt nicht den Leib, wie der Schiffer den Kahn oder wie der Mensch die Kleider, die er am Leibe trägt. Diese physische Wirkursächlichkeit kommt nur dem Ganzen zu. Aber trotzdem ist die Seele Wirkursache. Aristoteles nennt sie « Beweger » und « Natur, d. i. inneres Prinzip der Bewegung ». Es muß das in einem ganz besonderen Sinn sein. Wenn die Tätigkeit (action) im allgemeinen nichts anderes ist als « l'expansion dynamique de l'acte (actus primus), sa communication intime et son extension virtuelle », so ist die Lebenstätigkeit die dynamische Expansion und virtuelle Ausdehnung der Seele, des Aktes des Lebewesens (84). Die Seele ist also tätig, sie wird zum Beweger, zur Wirkursache dadurch, daß sie den Körper belebt ; denn auf diese Weise allein wird das Ganze zum Beweger, zur adäquaten physischen Wirkursache.

Aus dieser Grundthese ergibt sich die Lösung des ganzen Problems. Es gibt, im Grunde genommen, nur psychophysische Tätigkeiten, nie handelt Leib oder Seele allein. Die Sensation erweist sich als die Tätigkeit der von der Seele informierten Sinnesorgane (mouvement ... de la partie dans laquelle l'âme sensitive a son siège, partie vivifiée par l'âme sensitive, 106). Die physische Bewegung nach außen wird erzeugt durch das von der Erkenntnis hervorgerufene Streben, das für Aristoteles « den Wert eines immanenten Finalitätsprinzips besitzt für die Tätigkeiten, die in der Kenntnis wurzeln » (139).

Bei den geistigen Tätigkeiten des Menschen muß auch ein Zusammenarbeiten von Geist und Materie stattfinden. Der tätige Intellekt ist erfordert als Abstraktionsvermögen, um das Allgemeine, das in der sinnlichen Erkenntnis nur eingewickelt und in möglichem Zustande enthalten ist, bloßzulegen. Die Phantasie trägt dazu bei als Materialursache und als untergeordnete Wirkursache. Durch diesen Einfluß wird der leidende Verstand aktuiert ; er besitzt eine Form, erkennt. Die geistige Seele handelt nach außen durch ein Streben, das aber der Allgemeinheit des vom Verstande erkannten Objektes eine freie Wahl ist.

Am Schluß seiner Ausführungen ist man geneigt, zuzugeben, daß der Verf. sein Ziel, so kühn und fast unbescheiden es auch anfangs scheinen möchte, erreicht hat. Seine Lösung ist, vom Standpunkte einer nüchternen, realistischen Philosophie, vom natürlichen Bewußtsein und Vernunftgebrauch aus beurteilt, durchaus befriedigend. S. erweist sich als gründ-

lichen Aristoteleskenner und ebenso gründlichen Kenner der modernen Theorien seines Problems. Er ist also wohl ausgerüstet, sich seiner Aufgabe « vetera novis augere » zu unterziehen.

Was besonders auffällt, ist S.s streng thomistische Aristotelesinterpretation. Obschon die Bibliographie nur sehr wenige thomistische Literatur aufweist und von den Werken des hl. Thomas nur die Comm. in ll. De anima enthält, obschon nur ein einziges Mal (156) eine thomistische Aristotelesauslegung ausdrücklich hervorgehoben wird, weht durch das ganze Buch sozusagen der Geist des Aquinaten. Das sieht man sowohl an den großen Thesen, die hier entwickelt werden, von der intellektuellen Erkenntnis, von der Sensation, vom Verhältnis des Verstandes zum Willen, von der Spezifikation der Akte durch das Formalobjekt, als auch an jenen, die nur kurz angedeutet sind : kausaler Aufstieg zum Primus Motor, Produktion der Seele durch eigene Dazwischenkunft des Primus Motor.

Manchem wird da wohl ein Bedenken aufsteigen : Während der Titel die aristotelische Lösung des Problems verspricht, bietet das Buch die thomistische. So abgerundet und ausgeglichen wie es bei S. erscheint, ist das aristotelische System an sich ja auch nicht. — Dieses Bedenken möchten wir ausschlagen. S. will nicht das aristotelische System so darstellen, « als ob die Philosophie nichts besseres gefunden habe seit 2000 Jahren » (14). Bewußt will er « den Aristotelismus eine Evolution durchmachen lassen » (13). Diese Evolution ist nicht nur zulässig, sondern muß gemacht werden, wenn nicht rein historisches Interesse im Vordergrund steht. Das Aristotelessystem erscheint also bei S. bereichert, aber nicht verdorben ; wir haben noch immer den geschichtlichen Aristoteles vor uns. Das verbürgt uns S.s Methode. Er zitiert Trendelenburgs Rat : ut Aristoteles ex Aristotele intelligeretur (105). Daß er ihn auch befolgt, beweist er dadurch, daß er zu wiederholten Malen (z. B. 14, 104, 159) zum Verständnis einer schwierigen oder umstrittenen Stelle auf die allgemeinen Prinzipien und die Methode des Stagiriten zurückgeht. Wir möchten daher in S.s Studie einen weiteren Beleg dafür sehen, daß eine unvoreingenommene, objektive Aristotelesinterpretation zum Thomismus führen kann, daß Aristoteles nicht notwendigerweise averroistisch oder nominalistisch ausgelegt werden muß.

Clerf (Luxemburg). P. *Johannes Müller* O. S. B.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 33.