

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

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

PDF erstellt am: **27.06.2024**

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.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

H. Schwamm : Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern. Innsbruck, Rauch. 1934. IV-343 SS.

Nachdem der Verf. schon mehrere Arbeiten über die Lehre der Vorzeit über das göttliche Vorauswissen veröffentlicht hat, bietet er uns in vorliegender Schrift eine eingehende Untersuchung dar über das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten (Gegnern und) Anhängern. Den breitesten Raum nimmt natürlich die Behandlung Duns Scotus ein, das Opus Oxoniense, I. Sent. Dist. 39, die Reportatio Parisiensis und Rep. Maior, nebst Ergänzungen aus anderen Stellen des Op. Ox. Ein zweites Kapitel untersucht die Beziehung der scotistischen Lehre über unseren Gegenstand zu der des hl. Thomas und Heinrichs v. Gent. Es folgen dann die ersten Kritiker des Scotus (Thomas Anglicus O. P., Petrus Aureoli, Thomas v. Wilton, Wilh. v. Ockham), hierauf zwei gleichzeitige Franziskanertheologen (Robert Cowton und Alexander v. Alexandrien), sodann die unmittelbaren Schüler des Scotus, nämlich Antonius Andreas, Franz de Mayron, Wilh. v. Alnwick, ein Anonymus und Johannes de Bassolis, endlich noch acht andere erste Scotisten, deren letzter Thomas Bradwardina. Bei jedem Auktor wird nach Darstellung seiner Lehren ein Überblick gegeben mit Hervorhebung des ihm Eigenen und Eigentümlichen. So viel als möglich, hat der Verf. auch die erreichbaren Manuskripte zu Rate gezogen.

Das, so viel ich urteilen kann, zuverlässige Ergebnis der fleißigen und entsagungsvollen Untersuchung ist der Satz, daß nach Scotus alles kontingent Zukünftige durch ein Dekret des göttlichen Willens bestimmt wahr und erkennbar gemacht wird, woraus sich als notwendige Folgerung ergibt, daß *Gott die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe durch prädestinierende Dekrete seines Willens erkenne*. Diese Prädeterminatio divinae voluntatis bezieht sich zunächst auf die complexiones contingentes, auf die Verbindung von Begriffen, die ihrer Natur nach unbestimmt sind (z. B. « Petrus » und « prädestiniert »; das Dekret des göttlichen Willens bestimmt, daß wahr sein soll: « Petrus ist prädestiniert »). Daraus folgt nach außen die unfehlbare Verwirklichung der so bestimmten Wahrheit.

« Noch ist nicht ausdrücklich die Rede (bei Scotus) vom Wirken der geschaffenen Ursachen und auch nicht von einer Determinierung derselben durch den göttlichen Willen, insbesondere nicht von der praedeterminatio des geschaffenen Willens zu seinen Akten. Aber im Kern und in logischer Weiterführung birgt die scotistische Lösung diese Folgerungen in sich » (S. 30 vgl. auch S. 81 ff.). Die Schüler des Scotus, Hugo de Novocastro,

Petrus de Aquila, Franziskus de Marchia, Wilh. de Rubione, Joh. de Ripa zogen die Folgerung, Bradwardine übertrieb sie sogar, wenigstens in der Terminologie, bis zur Nötigung des menschlichen Willens durch die göttliche Prädeterminierung. Spätere Scotisten freilich, wie Hugo Cawellus und Philipp Faber, suchten nach dem Aufkommen des Molinismus durch eine Art *scientia media* die *decreta praedeterminantia* aus dem scotistischen System zu entfernen, andere, wie Mastrius, wollten sie als *decreta concomitantia* oder *condeterminantia* erklären: beides im Widerspruch zu den Voraussetzungen des Scotus und seiner konsequenten Anhänger im XIV. Jahrhundert.

Das bisher berichtete Ergebnis ist zwar nicht gerade neu und überraschend, aber durch Zugänglichmachen wichtiger und schwer erhältlicher Zeugnisse und durch solide Beweisführung interessant, wissenschaftlich zuverlässig und dankenswert, ohne daß damit jeder Einzelheit zugestimmt zu werden brauchte.

Ganz anders muß leider das Urteil lauten über jenen Teil der Untersuchung, der das Verhältnis der scotistischen Lehre zu der des hl. Thomas zum Gegenstand hat. Der Auktor findet den *doctor angelicus* im vollen Widerspruch zum *doctor subtilis*, nicht etwa bloß im Detail, wie z. B. die *complexiones contingentes* bestimmte Wahrheit werden, sondern überhaupt in der Beantwortung der Frage: Erkennt Gott das *contingent Zukünftige*, besonders die freien Akte der Kreatur, durch die göttliche Kausalität? Nach Dr. Schwamm bejaht dies als Erster Scotus, Thomas von Aquin weiß nicht bloß nichts davon, sondern verneint es ausdrücklich. Die scotistische Neuerung besteht in der Erklärung des Vorherwissens durch die Kausalität des göttlichen Willens. . . . Zu Unrecht wird diese Lehre auf den hl. Thomas zurückgeführt. Für diesen ist wohl Gottes Willen und Wissen Erstursache aller Dinge. Aber die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens bezüglich des *kontingent Zukünftigen* gründet sich nicht auf die Kausalität des göttlichen Willens, sondern *ausschließlich* (vom Auktor gesperrt!) darauf, daß alles *kontingent Zukünftige* in seinem eindeutig bestimmten aktuellen Sein von Ewigkeit her dem göttlichen Erkennen als gegenwärtige Wirklichkeit vorliegt » (S. 330). « Seit Bañez wurde es jedoch üblich, daß man die scotistische Theorie auf den hl. Thomas zurückführte und dem thomistischen System einfügte » (S. 91), obgleich bei Thomas nicht einmal *decreta praedeterminantia* vorausgesetzt werden (S. 94).

Die Behauptungen lassen also an Zuversicht nichts zu wünschen übrig. Um so mehr aber an Kraft der Beweis für dieselben. Dieser wird ausführlicher einzig zu führen versucht aus dem Sentenzenkommentar des Aquinaten, I. Sent. dist. 38 q. 1 a. 5. Ähnlich war schon P. Stufler vorgegangen (S. 262 ff.). Der Auktor fragt « *De Deo Operante* » einleitend: « Ist es notwendig, sich erst zu rechtfertigen, wenn man, um die Meinung eines Autors über eine Frage kennen zu lernen, an jenen Stellen Aufschluß sucht, an denen der Autor die Frage ausdrücklich beantworten will? » (S. 92).

Antwort: Unzweifelhaft ist vor allem notwendig, daß man jene Stellen richtig verstehe, das aber ist dem Verfasser ebensowenig gelungen wie dem P. Stufler. Geben wir kurz den Zusammenhang an. Der hl. Thomas

handelt im betreffenden Teil seines Kommentars über das göttliche Wissen. Er hat in den vorangehenden Distinktionen resp. Artikeln nachgewiesen, daß Gott alles Außergöttliche, auch alles Einzelne sicher erkenne aus seiner göttlichen Wesenheit, insofern sie, resp. der freie göttliche Wille (cf. dist. 38 q. 1 a. 1 ad 6) alles verursacht. Auch alles Übel, als *privatio boni*, erkennt er in seiner Verursachung des Guten, dem das Übel anhaftet (dist. 36 q. 1 a. 2). Im 5. Artikel derselben Quästion stellt er nun die Frage, ob diese Erkenntnis sich auch auf das zukünftige Kontingente (also z. B. auf die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe) erstrecke. Er sieht da zwei Schwierigkeiten entstehen: die eine von seiten der unfehlbaren göttlichen Kausalität, die die Kontingenz aufzuheben scheint, die andere von seiten des Wesens alles Wissens, das, auch abgesehen von aller Kausalität, die sichere Gewißheit des Erkannten einschließt und darum wiederum die Kontingenz des Erkannten auszuschließen scheint. Was antwortet nun der hl. Thomas auf diese beiden Schwierigkeiten?

Nach der Deutung, die Dr. Schwamm der Lösung des hl. Thomas gibt, würde derselbe den ersten Einwurf tatsächlich in dem Sinne zugeben, daß Gott auf Grund seiner Kausalität das kontingent Zukünftige *nicht* mit Sicherheit erkennen könne. «Der hl. Thomas behauptet also ausdrücklich, daß die unfehlbare Verbindung zwischen Gottes Vorherwissen und dem Eintreten des Kontingenten durch die *göttliche Kausalität nicht* (v. Verf. gesperrt!) gegeben ist. Mithin stützt sich die unfehlbare Sicherheit des Vorherwissens nicht auf die göttliche Kausalität, wenigstens nicht, wenn es sich um ein kontingentes Geschehen handelt (S. 94 f.). «Den *einzigsten Grund* (v. Verf. gesperrt!) für die unfehlbare Sicherheit des Vorherwissens sieht der hl. Thomas darin, daß das kontingent Zukünftige in seiner eindeutig bestimmten aktuellen Wirklichkeit von Ewigkeit her dem göttlichen Erkennen gegenwärtig vorliegt» (S. 99). Wesentlich gleich legt P. Stuffer die Stelle aus (l. c. S. 262 ff., bes. S. 269 f.).

Was sagt nun aber der Aquinate *in Wirklichkeit*? Nach Anführung der oben kurz gezeichneten Schwierigkeiten leitet er die Antwort ein mit den Worten: «*Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo*».

Auffälligerweise hat Dr. Schwamm diese Worte nicht beachtet und nicht zitiert, und doch werfen sie ein helles Licht auf den Sinn des ganzen Artikels. Das Wissen Gottes, von dem die Rede ist, ist das sichere Wissen auf Grund der unfehlbaren göttlichen Kausalität («... cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis»). Dieses sichere kausale Wissen hebt die Kontingenz der zukünftigen Dinge nicht auf, sondern besteht mit ihr zusammen: «*Causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae*». Denn die göttliche Kausalität wirkt eben in jedem Geschöpfe entsprechend der Natur des Geschöpfes: «*Et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi, sed, mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentibus*». Die Kontingenz kommt also der Wirkung zu in Bezug auf die nächste, geschöpfliche Ursache, gegenüber der ersten Ursache ist sie eine unfehlbare, darum mit Sicherheit erkannte.

Wenn Dr. Schwamm aus den Worten: « *causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae* », schließen zu können glaubt, aus dem möglichen Versagen der geschöpflichen Ursache folge für Gott, die erste Ursache, die Unmöglichkeit einer unfehlbar sicheren Erkenntnis des kontingent Zukünftigen, so ist das ein Fehlschluß; denn nicht die göttliche Kausalität versagt, sondern die geschöpfliche; das Vorherwissen Gottes ist aber in der göttlichen Kausalität begründet, nicht in der geschöpflichen. Die Defekte der geschöpflichen Ursache werden von Gott in *seiner eigenen* Kausalität unfehlbar erkannt, indem er das Gute unfehlbar wirkt und erkennt, dem der Defekt innehaftet, wie der hl. Thomas schon vorher (I. Sent. dist. 36 q. 1 a. 1) ausdrücklich dargetan hat: « *Per hoc, quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea quae ab ipso sunt* (Kausalität!), *et per ea cognoscit defectus eorum* ».

Daß der hl. Thomas in der göttlichen Kausalität das Medium des unfehlbaren Vorherwissens des Kontingenten gesehen habe, anerkennt auch Scotus, wie aus Dr. Schwamm selbst zu ersehen ist (S. 49). In seinem Opus Oxoniense beschreibt der Doctor subtilis die Lehre des ausdrücklich genannten Aquinaten also: « *Hic dicitur, quod licet respectu Dei scientiae sint aliqua necessaria et necessario evenient, non tamen respectu causarum proximarum, est talis necessitas. Dicunt igitur, quod ista contingentia possunt comparari vel ad causam remotam [vel ad causam proximam]. Primo modo contingentia sunt necessaria Deo; secundo modo non sunt necessaria* ». Scotus verwirft zwar diese Lehre, weil er unter dem necessarium eine Notwendigkeit des Zwanges und nicht bloß, wie St. Thomas, der Unfehlbarkeit versteht. Immerhin bezeugt das Zitat, daß Scotus (entgegen der Darstellung Schwamms, S. 92), beim hl. Thomas das Vorherwissen des Kontingenten in der göttlichen Kausalität begründet findet, wenn er auch die Art und Weise der Erklärung nicht zugeben will.

Diese Begründung des göttlichen Vorherwissens aus der göttlichen Kausalität ist übrigens vom hl. Thomas so oft und so klar gelehrt worden, daß die Leugnung bei Dr. Schwamm (u. P. Stuffer) unbegreiflich ist. Es sei gestattet, aus den unzähligen Stellen eine einzige anzuführen. De Verit. VIII a. 12 sagt der heilige Lehrer: « *De his, quae ex libero arbitrio dependent, aliqua futura conicimus ex consuetudinibus et complexionibus hominum, quibus inclinantur ad unum. Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit* ». Darum, so folgert Thomas, können sogar auch die Engel je nach dem Vollkommenheitsgrade ihrer Gottschauung, in entsprechendem Umfang das kontingent Zukünftige aus Gott erkennen.

So viel über die Erkenntnis des kontingent Zukünftigen aus der göttlichen Kausalität. Über die Erkenntnis aus der Gegenwart aller Dinge in der Ewigkeit Gottes sei nur bemerkt, daß nach dem Gesagten Dr. Schwamms Behauptung von einer *ausschließlichen* Begründung des sichern Vorherwissens in der praesentialitas aeternitatis offenbar falsch ist. Auf die Frage, wie alle Dinge in die Gegenwart Gottes gestellt werden, sei hier nicht weiter eingegangen. Sie würde zuletzt auch wieder auf die

göttliche Kausalität zurückführen. Cfr. De Verit. III a. 6; Comment. Cajet. in I q. 14 a. 13 n. xvii.

Unsere Darlegungen sind etwas weitläufig geworden, einzig aus dem Bestreben, etwas beizutragen, daß das Ansehen, das der wissenschaftliche Nachweis der *decreta praedeterminantia* in der scotistischen Schule beanspruchen darf, nicht auch auf die unwissenschaftliche Behauptung übertragen werden möge, es klaffe ein Widerspruch in Bezug auf diese Dekrete zwischen dem Thomismus und dem hl. Thomas. Wenn zugegeben werden muß, daß aus der Lehre des Scotus folgerichtig die *decreta praedeterminantia* der Scotisten entwickelt wurden, so geht aus obigen Darlegungen klar hervor, daß auch die Jünger des hl. Thomas nur die Prinzipien desselben treu festzuhalten und zu entwickeln brauchten, um zu ihrer Lehre von den *decreta praedeterminantia* zu gelangen, d. h. Thomismus und Scotismus sind in dieser Frage, trotz Abweichungen im Detail, doch in der großen Linie einig: Gott erkennt das kontingent Zukünftige mit Sicherheit in seiner Wesenheit, in seiner Kausalität, in den präterminierenden Dekreten seines freien Willens. Die Übereinstimmung zweier so großer und so verschieden gearteter Geister ist gewiß eine Empfehlung für die Lehre von den *decreta praedeterminantia*, aber die Scheu vor diesen *decreta* ist kein genügender Grund, entgegen den Texten diese großen Lehrer in einen Gegensatz bringen zu wollen. Möchte die *comoedia bannesiana*, die ja in gewissen Manualien wohl ein unsterbliches Dasein fristen wird, doch endlich aus Werken verschwinden, die wissenschaftlich ernst genommen werden wollen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

G. Rabeau : Dieu, son existence et sa providence. (Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses.) Paris, Bloud et Gay. 195 p.

Der Titel dieses Buches läßt außer den Beweisen für das Dasein Gottes auch eine Abhandlung über seine Vorsehung erwarten, doch beschränkt sich diese auf eine einzige Seite, so daß der Titel lauten sollte: Dieu, son existence et sa nature. Denn vom Wesen Gottes handelt ein Kapitel; ein anderes von der Schöpfung. Der Hauptinhalt des Buches ist eine kurze, interessante Zusammenstellung der Gottesbeweise. Dabei sucht der Verfasser, der die fünf Wege des hl. Thomas sehr gut kennt, schätzt und darstellt (im 6. Kap.: *Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu*), auch aus der modernen Philosophie die Wahrheitskeime zu sammeln, zu erläutern und zu annehmbaren Beweisen für Gottes Dasein zu gestalten. Dahin gehört das 2. Kap.: *La sociologie et l'existence de Dieu*, das gegenüber einer evolutionistischen Religionsgeschichte das Vorhandensein einer hochstehenden Gottesidee und Gottesverehrung bei den Urvölkern nachweist. Der Auktor zieht daraus den Schluß, daß der Glaube an Gott das normale Ergebnis des unverdorbenen menschlichen Denkens sei. Das 3. Kap. sucht den Gottesbeweis aus der *religiösen Erfahrung*, wie er besonders vom modernen Protestantismus und Rationalismus ausgebildet worden ist (Schleiermacher, Bergson, Rudolf Otto's *Sanctum tremendum et fascinatum*,

Girgensohn etc.) zurechtzurücken. Freilich erscheint uns die Beweiskraft dieser Gedankengänge nicht besonders klar und stark. Ein Gleiches ist zu sagen vom 5. Kap. : *La vie morale et l'existence de Dieu*, wo Ideen von Edouard Le Roy und Maurice Blondel verwertet werden. Ganz anders überzeugend wirkt das 4. Kap. : *Dieu dit qu'il est*, in dem die Erfahrungen der Mystiker und das Wirken Gottes in den Heiligen zum Zeugnis für Gottes Dasein aufgerufen sind.

Im 7. Kap. : *Les conditions de la connaissance de Dieu* dürfte wohl etwas kräftiger der Unterschied betont sein zwischen der objektiven Kraft der Beweise für Gottes Dasein und der subjektiven Empfänglichkeit für ihre Annahme. Jene sind so einleuchtend, daß sie spontan wirken, wie wir bei den Urvölkern sahen ; diese schließt solche sittliche Forderungen in sich, daß ein unsittliches oder stolzes Herz die Zustimmung verweigern kann, allen Urteilen des Verstandes zum Trotz. Weswegen schon der hl. Theophilus sagte (*Ad Autol. I 2*) : « Zeige mir deinen Menschen, und ich will dir meinen Gott zeigen ». Das Werk ist Gebildeten zu empfehlen.

Stift Einsiedeln.

P. Meinrad Benz O. S. B.

H. Frankenheim : Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde. Freiburg i. Br., Herder. 1933. x-197 SS.

Der Mensch ist von Natur aus vernunftbegabt, aber ehe er zum vollen Gebrauch seiner Vernunft gelangt, hat er schon eine reiche Entwicklung durchgemacht. Das gilt besonders für sein sittliches Leben. Denn nirgends ist soviel Selbsterkenntnis erforderlich wie gerade hier. Alle Selbsterkenntnis aber fällt dem Menschen schwer, weil er zu ihr immer nur auf dem Umweg über sein Handeln gelangt. Den ziemlich großen Teil des Lebens vor dem Vollgebrauch der Vernunft hat man von alters her in verschiedene Abschnitte eingeteilt. Der hl. Thomas folgt Aristoteles, indem er bei der Frage, wann einer als vollreif angesehen werden kann, je sieben Lebensjahre zusammennimmt. Die neuere Kinderpsychologie macht mehr Unterscheidungen. So teilt Frankenheim in seinem Buche : « Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins beim Kinde », die Zeit bis zum fünfzehnten Lebensjahr in fünf Perioden ein, nämlich die Jahre : 1-2 ½, 2 ½-4 ½, 4 ½-9, 9-12, 12-15. Natürlich ist bei diesen Grenzbestimmungen immer ein « ungefähr » beizufügen. Ebenso ist sich Fr. wohl bewußt, daß jede derartige Einteilung « irgendwie ein Zuviel an Rationalität » in sich birgt, « wodurch allzu leicht irgend welche Schiefheiten der Darstellung entstehen, die auf Kosten des lebendigen Lebens gehen » (153). Nach Fr. beginnt das Kind etwa um das neunte oder zehnte Lebensjahr seine Handlungen moralisch zu bewerten (126). Daher hält er es auch erst auf dieser Stufe der Entwicklung für angebracht, zur religiösen Begründung der sittlichen Normen überzugehen (143). Es ist aus dem Buche nicht zu ersehen, wie sein Verfasser über die religiöse Erziehung des Kindes vor diesem Zeitpunkt denkt. Aber er gibt selbst zu, daß « die religiöse Deutung für das Kind die erste verständliche Form sein dürfte, in der es überhaupt fähig ist, dem metaphysischen Rätsel von gut und böse zu begegnen »

(145). Wenn dem so ist, wie soll es dann möglich sein, in einer Untersuchung über die sittliche Entwicklung des Kindes die Frage nach dem Entstehen seines Gottesbewußtseins auszuschalten? Das ginge nur dann, wenn die Religion nicht das Fundament, sondern, wie Kant meint, nur ein Vehikel der Moral wäre. Ebenso untrennbar wie mit der Religion hängt die sittliche Ordnung nach ihrer anderen Seite mit der menschlichen Willensfreiheit zusammen. Leider hat der Verfasser etwas zu wenig Rücksicht darauf genommen, daß in *demselben* Augenblick, in dem das Kind anfängt, seinen Verstand zu gebrauchen, auch sein freies Willensleben in Bewegung gesetzt wird. Wie es einen unvollkommenen Gebrauch des Verstandes gibt, so hat auch die menschliche Willensfreiheit Stufen, auf denen sie noch sehr unentwickelt, aber doch schon für das Handeln des Kindes von großer Bedeutung ist. Nach Fr. fällt ein Knabe noch keine personale Entscheidung (16), und haften Phänomene wie Absicht, Vorsatz, Entschluß den kindlichen Strebenszielen noch nicht an (38). Gut zeigt Fr., wie es schon im Kleinkind « eine moralisch-bezogene Sphäre gibt, die in ihrer Bedeutung immer mehr anwächst » (49). Mit Recht betont er die Notwendigkeit des lebendigen Kontaktes zwischen Erzieher und Kind sowie, daß der Erzieher selbst eine sittlich gereifte Persönlichkeit sein müsse. In seiner « Abschlußbetrachtung » unterscheidet er treffend zwischen den beiden Extremen des Führer-*Erziehers*, « der sich nur an das Allgemein-Gute hält und zum Personal-Guten gar nicht hinfindet », und des Führer-*Herrschers*, « der zwar substantieller ist als der Führer-Erzieher, dessen absolute Überlegenheit aber den Jugendlichen versklavt » (185). Diese und manche andere feine Beobachtungen machen das Buch auch für den, der nicht allen darin gegebenen Deutungen kindlichen Verhaltens beistimmt, sehr anregend und lesenswert. Es ist wirklich ein Beitrag zum Verständnis für die sittliche Entwicklung des Kindes.

Rom (S. Anselmo).

P. Matthias Thiel O. S. B.

Y. Simon : Introduction à l'Ontologie du Connaître. (Bibliothèque française de Philosophie.) Paris, Desclée de Brouwer et Cie. 1934.

M. Yves Simon, qui s'est signalé par une bonne « Critique de la Connaissance morale », nous donne, dans ce volume, ses idées sur la *nature* de la connaissance. Ce sujet, annoncé au premier chapitre, le préoccupe à travers tout le livre. Les chapitres II et III, intitulés : « Connaissance et Activité », et « L'Expérience et la Pensée », apportent certainement des lumières nouvelles ; mais l'auteur ne s'engage pas dans l'examen psychologique de l'origine de la connaissance ; il n'explore pas le rôle de la connaissance dans la vie de l'homme et dans la finalité de l'univers. Cette délimitation précise du sujet semble indiquée par le titre de l'ouvrage. Il s'agit de *l'ontologie* du connaître, de la connaissance mise en rapport avec les données fondamentales que nous possédons sur « l'Être ». Notons que le deuxième chapitre est surtout consacré à l'étude de l'activité en général, sur laquelle l'auteur donne d'ailleurs de très précieuses indications. Plus d'un lecteur souhaitera qu'il les eût complétées par une étude appro-

fondie de la mystérieuse action transitive, base de l'unité dynamique de l'univers.

La doctrine de M. Yves Simon est très explicitement thomiste ; son guide principal semble être Jean de Saint-Thomas ; mais on voit que le livre n'est pas un simple décalque des doctrines classiques. L'auteur s'est assimilé leur substance ; il les a vécues intellectuellement ; il les exprime d'une manière originale dans une synthèse qui mérite la plus sérieuse attention, et qui pourra rendre de signalés services.

Nous attachons tant d'importance à ce bon livre que nous nous permettons quelques modestes observations.

A la page 63, les considérations sur le principe de causalité sont vraiment un peu sommaires. Comme l'auteur en fait un usage constant, il nous aurait paru opportun de le mettre davantage à l'abri de critiques récentes.

« (L'action immanente n'est pas) par essence exercice de causalité efficiente » (p. 72). Voilà qui est au moins déconcertant. Hâtons-nous de dire que ce paradoxe, qui semble impliquer une conception singulièrement étroite de la causalité efficiente, est corrigé à la page 93. Cependant, en face de certaines idées en vogue, l'expression nous paraît malheureuse.

La connaissance est certainement qualité ; mais elle n'en est pas moins action. M. Simon n'est pas très explicite à ce sujet. Il est extrêmement important de noter cette réalité supérieure que nous ne pouvons atteindre que sous ces deux catégories, bien que nous constatons son absolue simplicité.

Il est évident que l'acte de vie végétative n'est pas immanent comme celui de l'intelligence ; mais, en dernière analyse, il l'est. S'il ne l'était pas, il ne serait pas vital. Ce sont les degrés d'immanence qui caractérisent le mieux les degrés de la vie.

A la page 127, nous trouvons une remarque qui refuse à l'histoire le caractère de *science*. C'est là un problème qui ne se résout pas en un tournemain. La connaissance du concret, qui suppose une foule de connaissances abstraites, est peut-être élevée au-dessus des sciences de la Nature, et pourrait être appelée une « surscience ».

L'action intentionnelle du sensible, véhiculée avec son action physique à travers le « milieu », est peut-être moins certaine que ne le croit le savant auteur. L'attribuer à Dieu est très beau ; mais ces interprétations par l'action divine sont frappées de suspicion, chaque fois qu'il s'agit d'un phénomène *déterminé*. Dans ce problème, il ne faut jamais oublier que « quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ». On ne compromet nullement la véracité de la perception sensible lorsqu'on n'admet que l'action physique du sensible sur nos organes. Dans la sensation, il n'y a pas de *species expressa* ; c'est la chose elle-même qui est perçue.

Sur la genèse de l'idée, M. Simon est peut-être plus explicite et plus détaillé que ne le permettent nos connaissances certaines. Il semble identifier le jugement et l'assentiment — ce qui se maintient difficilement devant les données certaines de la psychologie empirique. — Enfin, M. Simon est trop bref, à notre gré, sur le progrès extensif de la pensée. Il dit de belles et bonnes choses sur le progrès intensif ; mais celui-ci peut se produire de deux manières. La première se réalise par une consonnance plus

parfaite entre l'objet et nos dispositions subjectives ; c'est ainsi que la vertu, ou même une disposition effective transitoire, intensifie singulièrement la connaissance de certains objets. La seconde est d'une autre nature, et l'on peut se demander si elle se réalise sans un progrès extensif.

Nous consignons ici toutes ces observations, parce que nous attachons une importance exceptionnelle au beau travail de M. Yves Simon. Nous voudrions voir ce livre entre les mains de tous ceux qui doivent explorer un aspect particulier de la théorie thomiste du connaître. Nous sommes persuadé qu'il pourra rendre des services précieux à beaucoup de professeurs.

M. de Munnynck O. P.

L. Bois : L'Imagination dans la Vie et l'au-delà. Collection « Perspectives ». Paris, Société française d'éditions littéraires et techniques. 1934.

Il n'est pas inutile pour le thomiste de prendre contact avec des publications étrangères à ses convictions traditionnelles, et qui cependant revendiquent une place dans le mouvement de la pensée catholique. Cette réflexion se présente naturellement à l'esprit après la lecture du livre de M. l'abbé Bois. L'auteur a beaucoup lu ; il s'est plus ou moins familiarisé avec l'anatomie et la physiologie du système nerveux avant de se risquer dans des considérations psychologiques. Il est incontestablement spiritualiste et emprunte volontiers aux croyances catholiques quelques éléments qui lui paraissent étayer ses théories et hypothèses. Et cependant, il est à peu près impossible au thomiste de prendre contact avec la pensée de l'auteur, et même de la comprendre.

Quand il affirme que l'intelligence est constituée par l'imagination et la volonté « douée de principes innés », on se trouve devant une telle énormité qu'on soupçonne une simple querelle de mots. Ces *notions innées dans la volonté* sont celles de substance, cause, fin, ordre, vrai, beau, bien, espace, temps (p. 26) ! — La paranoïa n'est pas un état pathologique (p. 114). — Les êtres sont constitués par leur substance et leur forme substantielle (p. 126) ; et c'est la forme qui limite la substance. — La volonté et l'imagination sont la forme substantielle de l'âme désincarnée (p. 132). Pareilles affirmations sont évidemment déconcertantes. L'auteur emprunte de ci de là des mots à la terminologie traditionnelle, et les rend complètement inintelligibles.

Disons immédiatement que le livre est agréablement écrit, et que M. l'abbé Bois émet des hypothèses, très contestables sans doute, mais qui ne manquent pas d'ingéniosité. Il fixe l'attention sur des faits psychologiques que les exposés systématiques négligent trop souvent. Il donne quelques conseils pratiques dont les éducateurs peuvent faire leur profit. C'est là, sans doute, le but louable de l'auteur. Mais le livre a une autre utilité : c'est de montrer aux thomistes qu'il y aura encore beaucoup à faire avant que les catholiques s'accordent sur des points que nous considérons comme définitivement acquis.

M. de Munnynck O. P.

R. Brugeilles : Introduction à une sociologie thomiste. Paris, Société française d'éditions littéraires et techniques. 1934.

La sociologie empirique semble piétiner sur place ; beaucoup de ses fervents le reconnaissent. La philosophie sociale cherche sa voie ; les essais parus jusqu'à ce moment ne paraissent pas satisfaire tout le monde, même au point de vue de la « forme scientifique ». Il faut donc tâtonner encore, et M. Brugeilles s'y est essayé à son tour.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à des données historiques et critiques. Elle témoigne d'une lecture très étendue, et l'auteur a pris son bien où il le trouve. On ne peut évidemment pas demander à pareil travail beaucoup de recherches originales. L'auteur cite beaucoup d'historiens. Il en extrait surtout ce qui est favorable à sa thèse inflexiblement catholique. Nous craignons que parfois les perspectives ne soient un peu gauchies ; mais, nous avons là un ensemble de renseignements qui pourront très utilement diriger les recherches. N'est-ce pas ce qu'on demande à une « Introduction » ?

« L'Essai constructif », constituant la deuxième partie de l'ouvrage, doit donner les idées personnelles de M. Brugeilles. Disons immédiatement que les thèses fondamentales sont très solidement chrétiennes. L'auteur a une tendance à faire appel à des données purement théologiques — ce qui nuit peut-être à une construction scientifique bien homogène. Nous ne comprenons pas très bien pourquoi M. Brugeilles appelle cela de la « sociologie thomiste ». Les éléments sociologiques que saint Thomas nous fournit ne sont pas utilisés. L'auteur fait appel à quelques données communes à beaucoup de scolastiques : les quatre causes, les quatre (?) transcendantaux, les six mouvements (que M. Brugeilles réduit à quatre, probablement par une préoccupation de symétrie). Il les explique, et surtout il les applique, d'une manière qui étonnera beaucoup les thomistes. Nous croyons qu'il eût été préférable de renoncer à l'étiquette thomiste, et de parler simplement de « sociologie chrétienne ».

La manière dont l'auteur conçoit la structure d'une sociologie ne sera pas agréée par tout le monde. Ses idées ne semblent pas avoir reçu leur systématisation définitive. La théorie des « quatre causes » aurait pu lui fournir un cadre très favorable à la clarté. M. Brugeilles semble avoir ramassé toutes les idées sociologiques que lui ont fournies ses abondantes lectures et ses réflexions personnelles. Quelques-unes seront violemment contestées, par exemple, cette réduction de la civilisation à la « culture » et au « régime ». On se demandera comment des sociétés puissantes et singulièrement policées ont pu exister avant la venue du Christ. Bref, le livre de M. Brugeilles prendra sa place parmi d'autres essais semblables et attendra une systématisation plus rigoureuse.

Nous tenons cependant à ajouter que l'ouvrage contient, non seulement des renseignements multiples, mais aussi des indications très suggestives. A ce titre, il pourra alléger et féconder les efforts de ceux qui veulent nous donner une sociologie chrétienne.

M. de Munnynck O. P.

Fr. Taymans d'Eypernon S. J. : Le Blondélisme. Louvain, Museum Lessianum. 1933. IX-189 pp. 8^o.

Cet ouvrage est à rapprocher de certains travaux des PP. Przywara et Rideau : c'est toujours le même effort pour rendre acceptable aux philosophes catholiques des doctrines dont la plupart se défient. On sait assez les avantages et les inconvénients de ces sortes d'apologies. Si elles peuvent indiscutablement aider à comprendre les philosophies qu'elles défendent, elles sont, en revanche, trop unilatérales et tendent à faire passer de réelles difficultés pour de simples malentendus. Cependant, il y a, dans le présent ouvrage, une partie qui ne mérite que des éloges, c'est « le vocabulaire philosophique de Maurice Blondel » ; il est appelé à rendre les plus grands services, les livres blondéliens ne brillant pas précisément par l'intelligibilité.

M. T.-L. Penido.

P. Siwek : L'âme et le corps d'après Spinoza. (Collection historique des grands philosophes.) Paris, Alcan. 1930. XXVII-202 SS.

Kann Spinoza wirklich als Urheber oder doch wenigstens als Vertreter des heutigen psychophysischen Parallelismus angesehen werden? Die ganz entgegengesetzten Beantwortungen dieser Frage durch die verschiedenen Autoren veranlaßte S. zu einer gründlichen Untersuchung dieses Problems in der philosophia pessimae notae, wie Leibniz das spinozische System bezeichnete, deren Ergebnis vorliegende Monographie bildet.

In methodischer Hinsicht wird S. den Anforderungen gerecht, wenn er schreibt: « Ungenügend wäre es, die Lösung für oder gegen den Parallelismus auf dieses oder jenes einzelne Spinoza-Zitat zu stützen, da sich unter gleichem Wortlaut oft ein ganz verschiedener Gedanke mit einer anderen Absicht verbirgt. Das ganze System soll herangezogen werden, um die wirkliche Lösung Spinozas in unserer Frage ausfindig zu machen ». (S. x). Was speziell das psychophysische Problem anbelangt, so hält S. es mit Recht für notwendig, vor allem Spinozas Ansicht über die drei in Frage stehenden Begriffe, Leib, Seele, Tätigkeit, klar herauszuarbeiten. Erst dann wird durch einen Vergleich der Ergebnisse dieser Analysen eine Lösung möglich sein.

Bei der Anwendung dieser Grundsätze erweist sich S. als guter Spinozakenner und als sachtreuer Interpret. Es verdient besonders hier hervorgehoben zu werden, daß S.s peripatetische Geistesrichtung bei seiner Beurteilung stark in den Vordergrund tritt; so z. B. S. 74 f. Verstandes- und Sinneserkenntnis; S. 77 Abstraktion; S. 95 potentia agendi; S. 110 Finalität.

Inhaltlich gliedert sich das Buch in drei Abschnitte. Nach einer Einleitung über Leib und Seele als Modi der Substanz, behandelt Abschnitt I den Leib, sein Wesen, seine Zusammensetzung, seine Tätigkeit; Abschnitt II die Seele, ihr Wesen als Idee des Körpers, Dynamismus und Passivität der Idee; Abschnitt III die psychophysische Tätigkeit.

Das Problem stellt sich für Spinoza folgendermaßen: Wie kann Gott, die Substanz durch den Modus Körper auf sich selbst einwirken, insofern

er sich in dem anderen Modus, in der Seele manifestiert? Final-, Formal- und Materialursächlichkeit sind aus dem spinozistischen System ausgeschlossen; Wirkursächlichkeit kommt nur der Substanz, also Gott allein zu. Zwischen Leib und Seele könnte also höchstens eine mathematische oder logische Kausalität bestehen, wie zwischen Grund und Folge. Doch gegen diese Auslegung, die von Höffding festgehalten wird, nimmt S. in den Modi eine gewisse partizipierte Wirkursächlichkeit an. Ebenso wie Leib und Seele als Modi wirkliche, wenn auch innerlich abhängige Manifestationen der Substanz sind, so sind sie auch wirkliche, obschon notwendig abhängige Äußerungen der Ursächlichkeit der Substanz. Wenn eine Einwirkung des Leibes auf die Seele und der Seele auf den Leib für Spinoza unmöglich ist, so ist es nicht deshalb, weil es keine Wirkursächlichkeit in den Modi gäbe, sondern weil diese beiden Modi ganz verschiedene Manifestationen der Substanz sind und sich als agens und patiens nicht proportioniert sind. Die Seele kann nur auf die Seele einwirken und der Leib nur auf den Leib, so daß es im Menschen zwei parallel nebeneinanderlaufende Ketten von Aktivitäten gibt, eine psychische und eine physische, die sich gegenseitig nicht beeinflussen. Spinoza vertritt also den psychologischen Parallelismus. Seine monistische Weltanschauung bietet den letzten Grund der Übereinstimmung des Geistigen und des Stofflichen; Geist und Stoff sind ja letzten Endes nur eine einzige Sache, die sich nach zwei Seiten hin manifestiert. Der spinozistische Parallelismus ist also ein monistischer Identitätsparallelismus, der sich in einer grundsätzlichen Haltung von dem modernen, dualistisch eingestellten Parallelismus wohl unterscheidet, aber dennoch schließlich wie dieser in den Materialismus fällt.

Im einzelnen sei noch auf einige persönliche Ansichten S.s hingewiesen. Für unseren Autor gibt es keinen Zweifel, daß die Metaphysik Spinozas eine Folge seiner Epistemologie ist. Er behauptet, Spinoza sei zur monistischen Auffassung der Substanz vornehmlich durch seine rationalistische Erkenntnis- und Wissenschaftslehre gekommen. Andere Einflüsse könnten nicht geleugnet werden, seien aber ungenügend für eine philosophische Erklärung des Ursprungs des spinozistischen Monismus. Uns scheint diese These etwas übertrieben. Wenn auch über die Quellen Spinozas das letzte Wort noch nicht gesagt worden ist, so steht es doch fest, daß er viel aus der philosophischen Tradition schöpft, viel mehr z. B. als Descartes, und daß er besonders im Zusammenhang steht mit dem arabischen Peripatetismus.

Besser verfährt S. hinsichtlich der spinozistischen Auffassung der Idee. Er verwirft die von Stumpf aufgestellte Auslegung, die Idee sei nur Aktivität ausschließlich jedes Denkinhaltes. Daß die Idee für Spinoza wesentlich dynamisch ist, hält auch S. fest; er beweist jedoch mit Erfolg, daß sie auch Repräsentation ist.

Clerf (Luxemburg).

P. Joh. Müller O. S. B.