

**Zeitschrift:** Divus Thomas  
**Band:** 17 (1939)  
**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:** 14.01.2026

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

# Literarische Besprechungen.

---

## Philosophie.

**E. Rolland et L. Esquirol : La philosophie chrétienne de Malebranche.**  
Archives de philosophie, vol. XIV, cahier 1.— Paris, Beauchesne, 1938, 236 pp.

Pour n'avoir pas l'éclat du tricentenaire du *Discours de la Méthode*, le trois centième anniversaire de la naissance de Malebranche (1638) n'a pas manqué d'être célébré par des publications de valeur. Pour l'instant, on ne signalera que ce volume. L'étude de M. E. Rolland, *Le surnaturel dans la philosophie de Malebranche*, nous découvre le centre du système que construisit le grand Oratorien. Quelle relation établir entre le donné surnaturel de la Révélation chrétienne et le donné purement métaphysique de la raison ? Le point de rencontre de ces deux sources de connaissance offre un objet d'étude très heureusement choisi, si l'on veut caractériser d'une manière profonde la pensée de Malebranche. C'est précisément sur ce point que le philosophe, disciple de Descartes en tant de problèmes, s'éloigne le plus de son maître, et se rapproche davantage de la tradition qui remonte de saint Anselme à saint Augustin et à saint Athanase. Il y a dans l'âme de Malebranche un conflit intime, dont son système philosophique sera le témoin, conflit entre une exigence rationaliste rigoureuse et une tendance à déprécier les puissances purement naturelles. On comprend, dès lors, que, pour le résoudre, pour soutenir la défaillance naturelle de la spéculation rationnelle, l'Oratorien fasse appel au donné révélé surnaturel. Dogme et métaphysique se mêlent, sans que leurs compétences respectives soient suffisamment distinguées. Le surnaturel sortant de son rôle légitime, il y a « surnaturalisme ». Ce malheureux essai de philosophie chrétienne compromet l'idéal qu'il veut servir. Une judicieuse érudition, de fines remarques psychologiques, des analyses précises et nuancées rendent cette étude à la fois convaincante et agréable à lire. M. Brunschvicg avait déjà cité des exemples, tirés de Malebranche, de cette invasion de la foi dans la métaphysique (*Le Progrès de la conscience...* p. 201-209). Le rapide essai de M. E. R. permettra d'apprécier les jugements du professeur de la Sorbonne.

Les mêmes qualités se remarquent dans l'étude si difficile, conduite avec bonheur, par le P. L. Esquirol sur *Le mérite et la grâce dans l'œuvre de Malebranche*. Il s'agit, non plus comme précédemment de la collaboration intime de la raison et de la foi, mais de l'union de l'acte libre et de la motion divine. Le problème du mérite se complique dans le système de l'Oratorien du fait de ses théories sur la Providence et sur la causalité divine. L'antinomie qui apparaît déjà dans l'ordre naturel entre l'affirmation de la liberté et l'absence de causalité positive de la part de la créature ne fait que s'accuser dans l'ordre surnaturel où l'emprise divine prend

toute sa plénitude. La solution est à chercher dans une théorie de la liberté, simple pouvoir d'attention, d'arrêt, de modération, de direction... La liberté ne fait rien de positif, mais conditionne tout. Par un jeu illusoire d'épithètes contraires, Malebranche est accusé de jansénisme par les Jésuites, de molinisme par Arnauld ; en réalité, il est lui-même, et s'ingénie à rester indépendant des écoles qui s'épuisent en leurs disputes. Le P. E. retrace brièvement l'histoire du problème depuis Pélage jusqu'au temps de Malebranche ; puis il étudie dans la Morale de celui-ci le problème du mérite ; enfin, il détermine successivement les rôles de l'entendement, de la volonté et de la grâce dans l'acte humain. Au cours de ces minutieuses analyses, il dégage avec autant de précision qu'il est possible en une matière aussi complexe, les conceptions originales, subtiles et parfois obscures de Malebranche. Il faut conclure ensuite, en toute justice, que l'Oratorien n'a pas apporté à l'orthodoxie, sur ce point, un enrichissement durable.

Fribourg.

I. Chevalier O. P.

**P. Descoqs, A. Stocker, J. de la Vaissière, R. Jolivet, P. Virton : Autour, de la Personne humaine.** Archives de Philosophie, vol. XIV, cahier 2. — Paris Beauchesne, 1938, 186 pp.

Dans ce nouveau cahier, la personne humaine est successivement étudiée de divers points de vue, métaphysique, psychologique, éthique et juridique.

Sous le titre « Individu et Personne », le Père P. Descoqs critique nombre de publications récentes qui donnent une place importante à cette distinction célèbre ou qui en déduisent des conclusions pratiques, spécialement dans le domaine social. Selon lui, le sens métaphysique de cette distinction est aujourd'hui faussé et son application sociale ne va pas sans danger. Il présente ainsi la signification traditionnelle des concepts d'individu et de personne : « S'il est bien vrai que, pour toute la scolastique, la personne est une substance individuelle, un individu, mais un individu supérieur dans l'échelle des individus, en tant qu'il est doué d'intelligence et de liberté, il s'ensuivra que tout ce qui est dans l'individu humain : passion, sensibilité... relèvera directement de sa personnalité au même titre de droit que la générosité et le reste. Qu'on dise que, dans la personne, il y a des facultés, des tendances inégales en valeur, impliquant des degrés divers de perfection, rien de mieux. Mais cette distinction-là n'a absolument aucun rapport avec la distinction individu et personne, et, philosophiquement parlant, elle n'entraîne dans le sujet humain, supposé *un*, aucune opposition entre l'un et l'autre. » C'est l'individualité qui « constitue essentiellement et fondamentalement » la personne. « Le fondement métaphysique de la personne et de la personnalité n'est pas à chercher dans des *relations*, sociales ou autres, mais dans l'être *substantiel* de l'individu. » (Cf. p. 20-21, 33, 42.)

De ce point de vue rigoureusement métaphysique, le P. D. crible de flèches les auteurs qui détournent de leur sens historique et philosophique,

en les opposant l'une à l'autre, les notions d'individu et de personne. Il reproche à M. Emmanuel Mounier de ne pas rattacher son personnalisme à la fin dernière et de manquer de précision philosophique dans la définition de ces deux termes : double défaut qui risque fort d'entraîner ce personnalisme flou à un individualisme pratique achevé. M. Denys de Rougemont définit la personne d'un point de vue avant tout psychologique, il manque de profondeur, il ne signale entre les deux objets à définir que des divergences purement accidentelles : rien n'empêchera donc son personnalisme de se muer lui aussi en individualisme. M. P. H. Simon s'attire les mêmes critiques. M. Lemarié a le tort de mettre la liberté à la base de la personnalité, alors que la liberté se fonde sur l'intelligence et que toutes deux s'enracinent dans l'être substantiel.

Le R. P. Gillet, MM. Vialatoux et Maritain s'élèvent vraiment au plan métaphysique. Si le P. D. se déclare d'accord avec eux sur de nombreux points, il ne laisse pas de signaler des divergences ; il souligne l'opposition arbitraire qui rattache à l'individualité passion, égoïsme, servitude, tout ce qui en l'homme est inférieur, et à la personnalité tout ce qui est supérieur, intelligence, générosité, culture, liberté... L'origine de cette conception antithétique de la personne et de l'individu, le P. D. la décèle dans la théorie thomiste de l'individualisation au sein d'une même espèce par la matière. Il y a là, selon lui, interférence de deux problèmes : celui de la multiplication des individus et celui du principe constitutif de l'individu. Ce qui distingue, est-ce vraiment ce qui constitue ? Pourquoi la définition de l'individu impliquerait-elle *a priori* un hylémorphisme déterminé et une théorie sur la limitation de l'être par l'essence ? Ce qui constitue l'individu, c'est son entité même, incommunicable, « essence et existence, forme pure, matière et forme là où il s'agira d'êtres matériels ». Dès lors, comment l'opposer à la personne, quand il s'agit d'un être doué, par essence, de raison ? Suivant la célèbre définition de Boèce, la personne est *rationalis naturae individua substantia* ; le P. D. la glosa ainsi : « Là où vous avez personnalité, vous avez nécessairement individualité, ou plus exactement la personnalité n'est qu'une individualité déterminée et complète d'un rang supérieur, sans que vous puissiez déceler entre les deux la moindre opposition. » Mais l'individualité étant une notion plus étendue, qui convient aussi aux êtres irrationnels, ne se confondra pas nécessairement avec la personnalité. Dès lors, il est aisé de discerner la part d'artificiel et d'arbitraire qui se rencontre dans les autres arguments allégués en faveur de la distinction au sens récent : l'individu est partie et la personne est un tout indépendant, l'individu est pour l'univers et l'univers pour la personne, l'individu est « clos » et la personne « ouverte ».

Outre cette interférence de deux problèmes, deux confusions contribuent encore à expliquer l'abus moderne de cette antithèse. Le discrédit de l'individualisme a rejailli sur l'individu, d'une part ; d'autre part, la distinction qui existe entre la nature et la personne a été transposée, par suite d'un rapprochement excessif de l'individu et de la nature, entre « l'individu-parcelle de la nature » et la personne.

Après avoir ainsi dénoncé les déviations actuelles, le P. D. dirige sa

critique contre deux conceptions nouvelles de la personne. Celle de M. Blondel est une description empruntée à la psychologie humaine et est dépourvue du caractère d'universalité et de nécessité, qui convient à une définition vraiment philosophique, celle du P. Fessard qui ferait de la personne non pas un « terme ou principe de relation », mais la « relation même », repose sur une base insuffisante et décevante ; l'accessoire y passe pour l'essentiel, le secondaire pour le principal. On retrouverait dans Fichte des éléments de cette conception nouvelle.

Enfin, il y a lieu de signaler cette « Somme sur la Personne » que constituent les leçons magistrales de la *Semaine Sociale de Clermont-Ferrand*. On pourrait à leur sujet répéter toutes les remarques critiques précédentes. Signalons seulement une nouvelle observation sur la personnalité morale des sociétés. Selon le P. Delos : « La personnalité des sociétés n'est pas une pure métaphore. C'est même trop peu, pour en expliquer le sens profond, de recourir à l'analogie, car il n'y a pas seulement analogie entre l'individuel et le social, entre l'homme et la société. » Le P. Descoqs montre sans peine qu'il y a, non pas métaphore en effet, mais analogie entre la personnalité humaine et la personnalité morale de la société. Mais le terme d'analogie peut désigner soit une convenance métaphysique, soit une méthode. Au premier sens, on ne peut souscrire à la dernière phrase du P. Delos ; et, de prime abord, c'est bien ce sens qu'elle suggère. Mais, au second sens, elle nous paraît acceptable. Il y a en effet deux méthodes qui permettent d'affirmer la personnalité morale d'une société : le raisonnement par analogie que fera le métaphysicien étudiant les conditions *a priori* d'une légitime application à la société de la notion métaphysique de personne ; ou bien, la recherche positive du sociologue qui discerne dans les sociétés de fait les caractères de la personnalité : être un, réel, complet, « qui, parce qu'il est présence d'esprit, se connaît et connaît sa fin ; qui se veut et veut sa propre fin ; qui se décide et possède la maîtrise de ses actes. » Il est vrai de dire que le raisonnement par analogie ne suffit pas pour déceler ces traits, qu'il ne convient pas à la méthode positive du sociologue ; pour apprécier les affirmations de celui-ci, il faudra donc se placer à son point de vue scientifique ou contester la légitimité de sa méthode d'investigation. Il est également vrai, du point de vue métaphysique, d'affirmer que la personnalité, découverte par le sociologue dans les sociétés, n'est qu'analogue à la personnalité humaine. Un semblable pluralisme de méthodes n'est-il pas proposé par le P. Virton, dans une étude du présent cahier ? « Le droit ne définit pas l'homme... Esquisser la philosophie juridique de la personne, cela peut être dégager, de façon descriptive, les éléments fournis par un système juridique ; cela peut être aussi partir d'une conception philosophique de l'homme pour en déduire logiquement l'orientation normale du droit. Il doit y avoir des aboutissements, communs à ces deux méthodes, valables en fait puisque réalisés, valables en droit puisque liés à une saine conception philosophique. » Au reste, on ne croit pas que le P. Descoqs rejette ces moyens divers de cerner la complexe réalité.

A partir de la définition qu'il donne de l'individu et de la personne,

les critiques qu'il multiplie au cours de cette étude sont inévitables. Mais le savant philosophe n'exagère-t-il pas l'opposition visée, en la transportant sur le plan métaphysique, jusqu'à prêter à ses fauteurs une sorte de dualisme qu'ils rejetteraient certainement ? On pourrait souhaiter que le P. Descoqs justifiât et expliquât sa conception de la personne humaine, car sa trop rapide exégèse du texte de Boèce, repris par saint Thomas, ne saurait suffire en philosophie. Il serait désirable aussi qu'on tînt compte des réalités mises en relief par les auteurs pris à parti, et que, si leur distinction est irrecevable, on la remplaçât par une explication meilleure. Certes, les éléments positifs ne manquent pas dans cette étude, mais un effort spéculatif plus poussé eût sans doute mieux valu que ce jeu dialectique assez facile, mais courageux et utile. Peut-être, cet article n'est-il qu'une préface et verrons-nous bientôt une étude constructive du P. D. sur la personne humaine !

Le Dr Stocker, dans son article : *Pour une psychologie de la personne*, s'élève contre la conception de plus en plus abandonnée d'une psychologie sans âme, victime d'un « physiologisme » outrancier, peu éloigné du matérialisme. La psychologie vraiment humaine doit être une étude de l'esprit, *mens, notitia et amor*. Exposition un peu déconcertante, érudition disparate.

Le P. de la Vaissière recherche les rapports qui existent entre *Les caractérologies et la psychologie profonde*. Sous ces deux derniers mots, il entend « toute la vie psychologique définie dans un aspect réel unissant le passé, le présent et l'avenir dans les plus intimes profondeurs ». Les caractérologies contemporaines, de tendance totalitaire et structurale, ont bien pour but d'établir une telle définition. Y parviennent-elles ? Non ! La caractérologie scientifique, expérimentale, aboutit à une faillite dans le domaine de la psychologie profonde. Sa méthode presque exclusive est, en effet, celle des tests ; or, on sait à quels écueils inévitables elle se heurte, surtout lorsqu'il s'agit de détecter les réalités humaines les plus profondes qui sont d'ordre spirituel, comme les motifs d'agir. Les critères, tels que la constitution anatomique, organique, l'équilibre endocrinien, la physiognomie, l'écriture, les enquêtes statistiques, fournissent des indications précieuses, mais globales, superficielles, nullement spécifiques, et qui ne révèlent pas « l'unité personnelle de l'homme intérieur dans le développement de l'activité psychique ». La caractérologie profane (Laienpsychologie), en revanche, celle des poètes, des romanciers, des diplomates, des essayistes de talent, celle d'habiles directeurs d'âme, arrive, par une observation pénétrante, mais sans aucune technique de laboratoire, à une psychologie vraiment profonde. Les caractérologies profanes atteignent parfois « tous les ressorts psychologiques conscients et inconscients du présent et du passé ; elles excellent à y manifester une organisation psychologique parfaitement cohérente, déroulant la vie du sujet dans l'unité de l'ensemble et des moindres détails ». En conclusion, si la caractérologie scientifique a rompu avec la psychologie atomistique, elle n'a pas encore atteint les résultats espérés ; mais on doit en poursuivre le perfectionnement méthodique, sans déprécier la caractérologie profane.

On trouvera une précieuse confirmation de cette prudente réserve dans



les critiques si pertinentes de M. Le Senne à l'adresse du positivisme. Qu'on nous permette de citer une page suggestive : « Il convient d'avertir particulièrement contre la partialité d'un empirisme scientifique qui, subordonnant le respect de l'expérience à ses exigences propres de schématisation et de mesure, finit par restreindre l'expérience à celles qui se donnent dans les laboratoires, entre des appareils, et s'y expriment dans un formalisme mathématique. Ce n'est pas ici le lieu de marquer la valeur et l'insuffisance de ces transformations : il suffit d'indiquer la partialité, et de l'attitude prise, et des expériences privilégiées, pour empêcher de restreindre la description de l'expérience à cette interprétation et à cette utilisation de certaines expériences. Il ne se passe qu'assez peu de choses dans un laboratoire ou sur une table d'Académie ; l'aurore boréale, la découverte de l'Amérique, Waterloo, le dévouement d'un sauveteur, l'assaut de l'Everest se sont faits et se font ailleurs. Notamment, à ne vouloir connaître l'homme qu'à travers la psychologie objective, on est condamné à exclure la pensée, l'amour, la haine, et tout ce qui donne pour tout homme un sens à la vie. Ce qu'un manuel de psychologie contient de réalité psychologique est misérable auprès de ce qu'en contiennent les fables de La Fontaine. A vouloir se limiter à l'expérience scientifique, c'est l'expérience presque entière qu'on finit par expulser de la connaissance au nom de l'expérience. » (Le Senne, *Obstacle et Valeur*, p. 29-30.)

Dans ses *Notes pour une éthique personnaliste*, M. Jolivet montre que les insuffisantes notions de la personnalité, qui ont été élaborées par Kant, Nicolaï Hartmann, Max Scheler, William Stern, ne peuvent servir de base à une éthique personnaliste. « Les valeurs personnelles supposent l'existence de valeurs supra-personnelles. » La personnalité humaine est à conquérir d'une certaine manière par le perfectionnement de l'image de Dieu en l'homme : « le destin de la personne est lié au spiritualisme ». Avec son érudition sans défaut, M. J. signale ce qu'une telle conception peut retenir des idées de Maine de Biran, de Kierkegaard, de M. Heidegger, de M. Gabriel Marcel, puis comment elle intègre, dans un idéal moral cohérent, le service du bien commun et le respect d'autrui, la soumission à Dieu, la communion morale de l'amitié et la vocation personnelle, et reste ouverte à l'insertion de la grâce.

Etudiant *La personne humaine en face du droit*, le P. Virton recherche quelle idée de la personne est impliquée dans la législation, la jurisprudence et les doctrines des juristes. Remarquons tout de suite qu'il s'agit seulement du droit français et que des études parallèles sur le droit actuel de certains autres Etats révéleraient plus d'une différence fort instructive, sinon édifiante. Les personnes humaines apparaissent dans le droit comme sociables, responsables, libres, égales ; toutefois la loi même, pour l'ordre public et la vie en commun, limite la liberté individuelle : de là le problème d'une autorité supérieure à l'homme, en tant que membre de la société. De son côté, la personne humaine limite les exigences de la loi ; elle est toujours autorisée à se libérer d'une contrainte injuste dont elle est juge suprême ici-bas : elle ne se soumet pas d'une manière absolue et aveugle. Des théories diverses cherchent à résoudre ces antinomies ; le P. V. en

retient deux, parmi les plus cohérentes et les plus célèbres, celles de Duguit et de Hauriou ; puis, il tente de les concilier sur plusieurs points. En voici un exemple : Hauriou affirme la nécessité d'une subordination juridique de la personne humaine à ceux qui détiennent le pouvoir en vertu de son « consentement coutumier », Duguit estime que jamais il n'y aura sujétion de la personne humaine au Souverain ; « accordons-les en disant : la subordination de la personne n'est jamais sujétion. La personne humaine est et doit demeurer autonome ». Soumise et autonome. Autonomie, d'ailleurs, n'est pas anarchie, et si la personne est « pour soi », elle n'en est pas moins « reliée ». On regrette qu'une étude si suggestive soit déparée par quelques infidélités à la méthode choisie et par des remarques bien superficielles, spécialement lorsque l'auteur critique le principe : *bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem*.

Fribourg.

I. Chevalier O. P.

**Saint Augustin : La Morale chrétienne.** De Moribus Ecclesiae, de Agone christiano, de Natura boni. — Texte, traduction, notes par B. Roland-Gosselin — Paris, Desclée de Brouwer. 1936. 252 pp.

Ce livre est le premier d'une collection qui se propose de faire connaître directement, au public instruit, l'œuvre de saint Augustin, *Ecclesiae lumen*. D'élégants volumes in-12, reliés toile bleue, présenteront des extraits de tous les écrits du Docteur, de manière que la substance et l'ordre de chaque ouvrage apparaissent aux lecteurs dans leur plénitude et leur originalité. Le texte latin, édité sur la page gauche, est celui de la grande édition des Bénédictins, compte tenu, quand il y a lieu, des variantes indiquées dans le « corpus » de Vienne ; sont conservées toutes les divisions traditionnelles en livres, chapitres et paragraphes ; on y ajoute, pour la clarté, des divisions en « parties » et en « sections », auxquelles on donne des titres qui permettent de mieux suivre la progression de la pensée. La traduction française, sur la page droite, est enrichie de sous-titres en lettres grasses, qui indiquent l'idée essentielle du paragraphe. Outre ces « notes logiques », des « notes complémentaires », très brèves, reléguées à la fin du volume, apportent les renseignements historiques et doctrinaux nécessaires à la bonne intelligence du texte.

Ce volume inaugural offre, groupés sous le titre général : *La Morale chrétienne*, trois opuscules de dates différentes : de moribus ecclesiae catholicae (388), de agone christiano (396), de natura boni (405). Ils contiennent les principes fondamentaux de la morale chrétienne qu'ils rattachent d'une part au dogme et d'autre part aux aspirations et à l'expérience humaines. Dans une courte introduction, M. R.-G. en fait une substantielle synthèse.

On remarquera dans le premier opuscule, la manière si personnelle dont saint Augustin intègre dans l'ordre de l'amour toute l'activité morale. Les vertus apparaissent comme l'efflorescence multiforme d'un seul amour : « que si la vertu nous conduit à la vie heureuse, j'ose affirmer que la vertu n'est absolument rien autre chose que le souverain amour de Dieu. Car



en disant qu'elle est quadripartite, on le dit, autant que je le comprends, des divers mouvements de l'amour lui-même. Aussi ces fameuses quatre vertus (plaise au ciel que leur force soit dans tous les esprits comme leur nom est dans toutes les bouches), je n'hésiterai pas à les définir ainsi : la tempérance est l'amour qui se donne intégralement à ce qu'il aime ; la force est l'amour qui tolère tout facilement pour ce qu'il aime ; la justice est l'amour qui sert exclusivement ce qu'il aime et à cause de cela domine avec rectitude ; la prudence est l'amour qui sépare avec sagacité ce qui lui est utile de ce qui lui est nuisible. Mais cet amour, nous l'avons dit, n'est pas n'importe quel amour, mais l'amour de Dieu, c'est-à-dire du souverain bien, de la souveraine sagesse et de la souveraine harmonie. Aussi peut-on encore définir les vertus en disant : la tempérance est l'amour qui se conserve intègre et incorruptible pour Dieu ; la force est l'amour supportant facilement tout pour Dieu ; la justice est l'amour qui ne sert que Dieu, et à cause de cela commande bien aux choses soumises à l'homme ; la prudence est l'amour qui discerne bien ce qui l'aide à aller à Dieu de ce qui l'en empêche. »

*Le combat chrétien*, qui semble s'adresser à des gens rudes, dépeint l'adversaire à vaincre, le démon, et insiste sur le caractère intérieur de la lutte morale.

*La nature du bien* réfute le dualisme manichéen. Le problème du mal est au centre du débat. Saint Augustin rappelle la solution qu'il avait adoptée lorsqu'il découvrit les livres néo-platoniciens : le mal n'existe pas à l'état pur, il est privation d'être, il présuppose un bien. La corruption des créatures irrationnelles concourt à l'ordre universel ; la même idée d'ordre explique la peine, compensation du péché : « la nature raisonnable est mieux ordonnée en souffrant justement dans les supplices qu'en jouissant impunément dans le péché. Cependant, comme elle ne cesse même là d'avoir un mode, une forme et un ordre, dans quelque extrémité qu'elle tombe elle est un certain bien. S'ils lui étaient absolument retirés et s'ils étaient totalement détruits, il n'y aurait plus aucun bien car il ne resterait rien de la nature. »

L'intérêt de cette collection nouvelle n'échappe à personne. Un choix s'imposait dans l'œuvre si abondante de saint Augustin, dont tant de parties polémiques ont vieilli. Sachons gré aux savants directeurs et collaborateurs de cette œuvre d'avoir assumé une tâche aussi délicate. On souhaite que des volumes, d'une tenue si parfaite, se succèdent à un rythme rapide et trouvent auprès du public l'accueil empressé qu'ils méritent.

Fribourg.

I. Chevalier O. P.

**M. Wittmann : Die Ethik des hl. Thomas von Aquin.** — München, Hueber. 1933.

Eine Rezension dieses Buches, das bereits 1933 erschienen ist, wird nicht als überflüssig zu beurteilen sein, wenn man die große Bedeutung ermißt, die es sich in weiten, für Thomas interessierten, Kreisen errungen

hat. Der Autor hat die Absicht, die Ethik des hl. Thomas aus dem theologischen Rahmen herauszuheben und in ihrem philosophisch-systematischen Aufbau darzustellen. Zur Erreichung dieses hochgesteckten Zieles wählt er die rein historische Methode.

Die vier Kapitel des Buches entnehmen ihre Gedanken und Reihenfolge hauptsächlich der Lehre der I-II der Summa theologica über Glückseligkeit, menschliche Handlungen, Tugend und Gesetz. Man kann dem Verf. in etwa Recht geben, daß er philosophische Gedanken der Summa theologica herausgreift und gesondert darstellt. Einzelne Stücke in der Summa tragen stark philosophisches Gepräge. Man darf aber dabei nicht unberücksichtigt lassen, daß diese Stücke in einem « theologischen » Ganzen ruhen. Der Autor nimmt Traktate, die wesentlich theologisch sind, heraus, um sie in philosophischem Gesichtsfeld zu sehen. Wenn außer der Lehre von der Gnade und den übernatürlichen Tugenden irgend ein Traktat der thomistischen Moral theologischen Charakter hat, dann ist es jener über die Glückseligkeit. Trotz der metaphysischen Erörterungen über Ziel und Zielstrebigkeit bildet die Glückseligkeitslehre der Summa das Fundament für die theologische Richtung und Stimmung der thomistischen Moral. Der Autor hat selbst gespürt, daß sich viele Dinge in der Moral des Aquinaten nicht einfachhin ins philosophische Blickfeld rücken lassen, weswegen er rein theologische Tatsachen erwähnen muß wie Caritas und übernatürlicher Glaube. Der Autor begeht somit grundsätzlich den Fehler, den Thomas in seiner Wissenschafts- und Tugendlehre vermieden sehen will: die Vermischung zweier wesentlich und absolut verschiedener Blickrichtungen und Seelenhaltungen. Aber man sieht über diese, wenn auch prinzipielle, Schwierigkeit des Buches hinweg, wenn man vom Autor wenigstens den versprochenen Tiefenblick in die Systematik und historischen Quellen der thomistischen Ethik erhält. Der Verf. bemüht sich, hauptsächlich antike Moralsysteme mit der Ethik des Aquinaten zu vergleichen und Parallelen, Gegensätzlichkeiten und eventuelle Abhängigkeiten aufzudecken. Ohne Zweifel muß dieser Versuch Anerkennung finden, denn, wenn er gelingt, gestaltet sich das Bild der thomistischen Ethik plastischer, als es die rein spekulative Methode zu geben vermag. Aber weder die historische Fundierung, noch auch die Einführung in die Systematik des hl. Thomas wird vom Autor befriedigend geboten. Der Verf. hat in dem Drang des Vergleichens und Entgegenhaltens oft reine Kombinationen als Tatsache hingestellt. Th. Deman hat in Bulletin Thom. III S. 934-941 mehrere solcher Hypothesen zusammengestellt. Wir verweisen hier auf einen ganz besonders offen liegenden Fall aus dem Kapitel über die Tugend. Prof. Wittmann sieht einen gewissen Unterschied in der Habituslehre des Aquinaten von jener des Stagiriten, insofern Thomas mehr die dauerhafte und feste Neigung zum Guten betone, während Arist. die bewußte und freie Hingebung an das Gute unterstreiche (S. 223). Wir müssen sagen, daß eher das Gegenteil der Fall ist. Zunächst ist sowohl für Thomas wie Aristoteles der Habitus eine subjektive Ausrichtung, wie überhaupt jedes Akzidens wesentlich auf ein Subjekt hingeeordnet ist. Aber in der thomistischen Lehre bekommt diese Geneigtheit ihre spe-

zifische Normierung nicht aus der subjektiven Festigkeit und Dauerhaftigkeit, wie Wittmann meint, sondern aus dem Objekt. Wir berühren hiermit die fundamentale Unterscheidung zwischen Disposition und Habitus. Thomas hat sich darin selbst gewandelt. Im Sentenzenkommentar kommt er noch mit Arist. überein, daß der Habitus im wesentlichen eine gewohnheitsmäßige und freudige (also subjektive) Geneigtheit besagt, die natürlich nur dann « Tugend » ist, wenn sie nach dem Guten um des Guten willen ausgerichtet ist. Prof. Ramírez hat neuestens in seinem Artikel « Doctrina S. Thomae Aqu. de distinctione inter habitum et dispositionem » (*Studia Anselmiana* 1938, S. 121-142) diese Frage sowohl historisch wie auch spekulativ in klarster und gründlichster Form zur Darstellung gebracht. Aber auch vor dem Erscheinen des Buches von Prof. Wittmann hatte man längst den Finger auf die Lehre der Summa vom spezifischen Unterschied zwischen Dispositio und Habitus gelegt und festgestellt, daß für Thomas nicht die feste und dauerhafte Geneigtheit, sondern die *objektiv* feste Normierung die spezifische Wesenheit des Habitus bestimmt. Thomas unterscheidet klar zwischen Innesein des Habitus, — also subjektiver Festigkeit und Dauerhaftigkeit, — und spezifischem Wesen des Habitus, d. h. dem Ausgerichtetsein nach einem inhaltlich festgefügt und unumstößlichen Objekt. Einem aufmerksam studierenden Leser der Summa konnte das Responsum 3 in I-II 49, 2 nicht entgehen, in dem diese vollständig neuartige Lehre herausgestellt wird. Ohne Einsicht in dieses Responsum erfaßt man die Habitus- und Tugendlehre des hl. Thomas kaum an der Oberfläche. Aus der Kenntnis des spezifischen Unterschiedes zwischen Dispositio und Habitus wäre dem Autor auch eine klarere und genauere Darstellung der vollkommenen und unvollkommenen Tugend möglich gewesen. Und weiterhin hätte sich ihm auch eine bessere Sicht in die interessante Frage von der Einheit und Harmonie der Tugenden geboten. Gerade die Frage über die « *connexio virtutum* » (I-II 65) wäre dazu angetan gewesen, den systematischen Aufbau, den der Autor zu geben versprochen hat, sichtbar zu machen. Da reichen einfache Vergleiche mit neuplatonischen Elementen nicht aus.

Daß der Verfasser den Inhalt der thomistischen Texte nicht erfaßt, sei an einem weiteren Beispiel nachgewiesen. Bezugnehmend auf I-II 56, 6 findet es Prof. Wittmann « auffallend, daß Thomas zuletzt, am Schluß der dem Träger der Tugend gewidmeten Erörterungen, noch die Frage aufwirft, ob auch der Wille Subjekt der Tugend sein kann ... nachdem zuvor festgestellt worden ist, daß gerade der Wille in erster Linie Träger der Tugend ist und andere Seelenkräfte nur in Abhängigkeit von ihm daran beteiligt sind » (S. 236). Prof. Wittmann verweist dabei auf Art. 3 derselben Quaestio. Für Thomas steht es bereits aus q. 50, 5 fest, daß im Willen irgendwelcher « Habitus » sein kann. In Art. 6 der Quaestio 56 weist Thomas nach, daß der Wille Träger wirklicher Tugendhabitus ist. Das intendierte aber der Art. 3 nicht. Dort betonte Thomas nur, daß als Subjekt einer Tugend im vollkommenen Sinn des Tugend-seins nur der Wille in Frage käme, oder eine Potenz, die von ihm abhängt und bewegt wird, weil nämlich allein der Wille das Gute als solches erstrebt. Die Voll-

kommenheit einer Tugend bemißt sich nach der Anteilnahme am Gutsein, das am vollendetsten in jener Tugend gegeben ist, die vom Willen abhängt. Nach dem genannten Art. 3 bleibt es noch offen, ob der Wille tatsächlich Träger eines Tugendhabitus ist, oder ob er ohne Tugendausrüstung die anderen Potenzen bewege. Die Möglichkeit ist doch denkbar, daß der Wille den habituellen Vervollkommnungen der untergeordneten Potenzen die Eigenheit des Tugend-seins gibt, ohne selbst mit irgendeinem Tugendhabitus begabt zu sein. In Art. 6 spricht Thomas dem Willen nicht deswegen einen Tugendhabitus (Gerechtigkeit, wenn wir einmal von den übernatürlichen Tugenden absehen) zu, weil der Wille selbst gerüstet sein müßte, um die niederen Potenzen in ihren habituellen Vervollkommnungen zu dirigieren.

Wer eine eingehende, wissenschaftlich genaue und sachliche Darstellung der thomistischen Ethik sucht, wird in Prof. Wittmanns Buch erfolglos blättern. Die geniale Systematik des Aquinaten wird überhaupt nicht sichtbar. Gedanke reiht sich an Gedanke, ohne den Knüpfungspunkt, der tatsächlich in der thomistischen Lehre vorhanden ist, aufzuzeigen. Es hat sich wiederum erwiesen, was Prof. M. Grabmann in feinsinniger Weise von der historischen Interpretationsmethode sagt: « Dieselbe muß, wenn sie fruchtbringend sein soll, auf der systematischen Methode aufbauen, muß die gründliche Vertrautheit mit Wortlaut, Methode und Gedankengang der thomistischen Werke voraussetzen » (Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin, Herder-Freiburg, 1928, S. 120).

Walberberg.

*F. Utz O. P.*

---