

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

EDITORIAL OFFICE: Gh.Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

ALEXANDER BAUMGARTEN, Argument	3
ANDREI BERESCHI, Două surse neoplatonice ale sensului lui <i>esse</i> din distanța medievală dintre <i>id quod est</i> și <i>esse</i>	5
ION TĂNĂSESCU, <i>Inesse und objective</i> . Einwände gegen die scholastische Interpretation der intentionalen Inexistenz bei Brentano	13
BOGDAN TĂTARU – CAZABAN, Homo interior. De la metafizică la mistică speculativă	29
ALEXANDER BAUMGARTEN, Constituirea teoriei științei în averroismul latin și problema dublului adevăr	51
MARIUS CONSTANTINESCU, Averroes și doctrina "dublului adevăr"	63
SIMONA VUCU, <i>Subjekt, Objekt und Ratio bei Wilhelm von Ockham</i>	75
FORRAI RÉKA, The Latin Tradition of Aristotle's <i>De anima</i> (1120-1270): the Relationship between Text and Commentary	87

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus

- Thomas de Aquino, *De ente et essentia – despre fiind și esență*, ediție bilingvă, traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, 179 p. (Alexander BAUMGARTEN)..... 117
- Sf. Aurelius Augustinus, *De musica (Despre muzică)*, traducere, cuvânt introductiv și note de Vasile Sav, editura Univers, București, 2000, 400 p. (Alexander BAUMGARTEN) 119
- Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ediție bilingvă, traducere în limba română de Horia Cojocariu, studiu introductiv și note de Alexander Baumgarten, cu o postfață de Călin Botez, ed. Charmides, Bistrița, 1999, 136 p. (Raluca DESPA) 121
- Studii Tomiste, anul I, 2001, lucrările primei întruniri a Secției române a Societății Internaționale Toma din Aquino, Sinaia, 18-20 aprilie 2001, editată de secția română a S.I.T.A., București, 2001, 176 p. (Ștefan MIHAIU)..... 122
- Albert cel Mare, *Despre destin*, ediție bilingvă, ed. Univers Enciclopedic, 2001, trad. de Cornel Todericiu, note și comentariu de A. Baumgarten, 126 p. (Andrei BERESCHI)..... 123
- Sf. Toma din Aquino, *Despre principiile naturii către fratele Silvestru*, ediție bilingvă, ed. Univers Enciclopedic, 2001, trad. Valentin Doru Căstăian, note și comentarii de A. Baumgarten, postfață de Alin Tat, 120 p. (Andrei BERESCHI) ... 125
- Alin Tat, *Etudes Thomistes*, ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2001, 210 p. (Andrei BERESCHI)..... 126

ARGUMENT

Inițierea unui număr dedicat studiilor medievale în cadrul seriei “*Philosophia*” a revistei *Studia* a Universității “Babeș-Bolyai” din Cluj reprezintă asumarea unui început în studiul sistematic și metodic al filosofiei medievale în cultura română. Condițiile unui asemenea început ar putea fi clarificate printr-o referință la cele mai importante antecedente în spațiul românesc, la disponibilitatea materialului de studiu și o referire la modul cel mai eficient al studiului performant al domeniului.

Fără a tinde spre o studiere efectivă a acestor aspecte, se poate afirma faptul că, în privința primului aspect, tradiția filosofică pe care o deținem acordă un loc secund gândirii scolastice latine. Chiar dacă un studiu competent al receptării filosofiei medievale în cultura română deocamdată ne lipsește, putem trimite cititorul la un studiu publicat recent pe tema receptării tomismului în tradiția românească, o încercare de analiză a etapelor prin care cultura română a trecut în achiziționarea, traducerea și comentarea *corpus*-ului tomist¹. Direcțiile principale de receptare ale culturii medievale latine au fost în general, puternic afectate în cultura română fie de iluminismul raționalist al Școlii Ardelene (orientat mai degrabă spre idelaurile culturale ale propriei epoci decât spre editarea și traducerea sistematică a textelor), fie de autohtonismul ortodox al unei anumite părți ale filosofiei interbelice, fie de restricțiile ideologice ale ultimelor decenii. Astfel, se poate spune că în spațiul românesc nu a existat o preocupare metodică pentru traducerea, comentarea și asumarea culturii și filosofiei latine medievale într-un alt mod decât ca o referință critică închisă în judecăți valorice *a priori*.

În privința celui de-al doilea aspect, disponibilitatea materialului de studiu este resimțită astăzi ca o lacună proverbială: seriile incomplete achiziționate de dominicanii și franciscanii ardeleni ai secolelor trecute sunt completate cu câte un volum răzleț din biblioteci de împrumut sau cu fotocopii care își mărturisesc prin propria natură precaritatea și ilegalitatea editorială. Acestea sunt aspecte care subliniază caracterul de început al preocupărilor profesionale în studiul scolasticii timpurii, clasice și târzii. Pe de altă parte, numărul restrâns de traduceri bilingve apărute după 1989 nu fac decât să descrie urme disperate într-un haos de texte care își așteaptă organizarea. Practic, câteva volume din opera Sfântului Toma, două tratate din Albert cel Mare, trei texte ale Sfântului Anselm, trei texte ale Sfântului Bonaventura, câteva fragmente din Averroes, Siger din Brabant și Boetius din Dacia, un text al lui Abaelard, și un *corpus* mai consistent de texte din Sfântul Augustin sunt volumele din care se poate studia gândirea latină occidentală a Evului Mediu. Ele mărturisesc un început care este promițător numai prin raportarea la

¹ Cf. Bogdan Tătaru-Cazaban, *Sfântul Toma și România*, în “*Studii Tomiste*”, 1/2001, pp. 31-57.

timpul scurt în care toate acestea au fost realizate (1990-2001). În privința celui de-al treilea aspect, cel al răspunsului la întrebarea *quid faciamus?*, ar putea fi adoptate mai multe atitudini: fie concentrarea eforturilor în realizarea unei opere de exegeză fondatoare, fie desfășurarea unor eforturi largi și sistematice în vederea realizării unei disponibilități generale a textelor. Avantajul ultimei soluții, cea a democratizării reale a surselor, ar putea înlătura pericolul analizelor care își ascund sau își malformează sursele: dimpotrivă, prezența textelor în limba română poate avea un efect benefic cel puțin asupra cadrelor de discuții academice având ca temă domeniul discutat.

Numărul de față dedicat studiilor medievale își propune o modestă contribuție în domeniu și o receptare critică a câtorva texte de filosofie medievală sau de exegeză apărute în România în ultimii ani. Numărul angajează, prin structura sa, clarificări ale unor concepte fundamentale ale gândirii medievale (Simona Vucu, Bogdan Tătăruș-Cazaban), rediscutarea unor surse ale polemicilor scolastice (Andrei Bereschi, Marius Constantinescu), refacerea traseului istoric al unor concepte scolastice în gândirea contemporană (Ion Tănăsescu), analiza unor tradiții de traducători în Evul Mediu (Forrai Reka). Oferind libertatea alegerii limbii de redactare, organizatorii acestui număr speră în angajarea unui dialog larg în spațiul studiilor de filosofie medievală.

Alexander Baumgarten

DOUĂ SURSE NEOPLATONICE ALE SENSULUI LUI *ESSE* DIN DISTINCȚIA MEDIEVALĂ DINTRE *ID QUOD EST* ȘI *ESSE*

“...substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute,
fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită.”
Spinoza, *Etica*

ANDREI BERESCHI

ABSTRACT. TWO NEOPLATONIC SOURCES FOR THE MEANING OF *ESSE* IN THE MEDIAEVAL DISTINCTION BETWEEN *ESSE* AND *ID QUOD EST*. A well-known fragment from *De Hebdomadibus* of A. M. S. T. Boethius is the place of the theoretic distinction between *being* and *that what it is*. Boethius was saying in that passage that *good* is an essential attribute for all that was created and he superimposed the difference Creator – creature over the now-so-called *ontological difference* between *esse* and *id quod est*. The aim of our study is to show how both the difference and the superimposition imply a couple of neoplatonic sources and how those hidden sources were decisive for the meaning of *being* in the mediaeval ontological debates over *esse* and *id quod est*.

§1

Într-un articol al său, Pierre Hadot se ocupă cu precizarea sensului în care Boethius a trasat această distincție și cu problema sursei acestei distincții¹. În *De Hebdomadibus*, făcând o paralelă între determinațiile lui *esse* și ale lui *id quod est*, Pierre Hadot găsește o ambiguitate în clarificarea sensului în care este înțeleasă Ființa ca fiind diferită de Ființare. În legătură cu *esse*, Boethius afirmă: *Esse – nondum est; nullo modo aliquo participat; nihil aliud praeter se habet admixtum*; iar în legătură cu *id quod est* se afirmă: *Id quod est – accepit formam essendi; suscipit esse; participat eo quod est esse; est atque consistit; participare aliquo potest; potest habere aliquid praeter quam quod ipsum est*.² *Id quod est* este l'etant-ființarea. Termenul reprezintă o compoziție între un subiect și formele ce le primește. Această entitate, care există ca entitate datorită compoziției și în calitate de compozit, este o substanță ce subzistă, *ființa* fiindu-i acordată sub o formă determinată: *forma essendi*.

În măsura în care ființare se spune prin expresia *este-ceva*, rezultă că ființarea participă la *ființă* și la *altceva decât ființa* în care ea *este-ceva*. “*L'etant est finalement sujet-qui-est-quelque-chose*.”³ Pe de altă parte, constată P. Hadot, *esse* desemnează ființa, însă Boethius insistă doar asupra atributului purității acesteia,

¹ Pierre Hadot, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boece*, în Misc. Mediaev., P. Wilpert, Band 2, 1963, p. 147 – 153

² *De Hebdomadibus*, ed. H. F. Stewart – E. K. Rand; 40, 1. 28 – 44; apud Hadot, op. cit.

³ P. Hadot, op. cit., p. 147

determinând-o în rest negativ: ea nu participă la altceva, nu admite amestec, nu este *un* predicat și nu este *un* subiect compus cu o formă. În opinia lui P. Hadot, există, de fapt, încă o distincție, de această dată intrinsecă lui *esse*, care deși nu este făcută de Boetius în referirea la binomul conceptual *id quod est – esse*, totuși ea este implicată în formularea: *Omne quod est participat eo quod est esse ut sit*. Este vorba despre înțelegerea distributivă a ființei, adică *esse* primitivă de ființare, și despre înțelegerea eminentă a ființei, în calitate de ființă primă: *esse omnium rerum* și *esse primum*, care este Binele prim și Dumnezeu⁴.

§2

Pe filiera acestei ultime distincții P. Hadot descoperă, mai întâi, că o primă sursă a distincției *esse – quod est* se găsește la Marius Victorinus în formularea sa: *Ante on et ante logon, vis et potentia existendi illa est que significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est to einai*.⁵ În calitate de neoplatonician, Marius Victorinus pune înaintea ființării inteligibile și a Logos-ului, Ființa neformală. Ființa transcende, în înțelegerea sa, orice formă, este identică cu Unul; datorită faptului că doar odată cu ipostaza Ființării inteligibile se pune distincția subiect-obiect, Ființa nu poate fi pusă în aceste limite și dedublări teoretice.

Marius Victorinus preia însă distincția dintr-un comentariu anonim la *Parmenide* a lui Platon, care, în opinia lui P. Hadot, poate fi atribuit lui Porfir⁶. Pasajul din Platon care se află în centrul chestiunii dezbate problema următoare: dacă Unu este, el participă la *ousia*.⁷ Formularea în care apare ipoteza, fiind ușor tautologică în înțelegerea comentatorului, a dat naștere unui comentariu, în care, pe de o parte, ființa era Unul primei ipoteze din *Parmenide* și, pe de altă parte, ființa era luată în sensul ființării inteligibile. Prima era, așadar, *principiul* ființei ființării, iar a doua era însăși ființa ființării, a genurilor, speciilor și a indivizilor – distincție regăsită și la Victorinus⁸. Astfel, plecând de la ființa ființării, *esse* se “declină” în funcție de diferențele generice, specifice și individuale, diseminându-se și multiplicându-se, devenind “*l’etre-quelque-chose*”⁹.

⁴ *ibid.*, p. 148

⁵ Marius Victorinus, *Adversus Arium*, IV 19, 4; apud P. Hadot

⁶ Pierre Hadot reia aici ipoteza sa asupra paternității porfiriene a acestui comentariu pe care îl situa la sfârșitul sec. III în articolul său *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parmenide*; în REG, 74, (1961), 410-438; comentariul a fost publicat de W. Kroll în *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Plaimpsest*, RhMus, 47, (1892), 599-627; se pare însă că paternitatea a fost în cele din urmă stabilită ca aparținându-i lui Porfir de către H.-D. Saffrey prin articolul *Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Theosophie de Tübingen*, în Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to L. G. Westerink, ed. J. Duffy and J. Peradotto; Buffalo, 1988, 1-20

⁷ Platon, *Parmenide*, 142b

⁸ *Adv. Ar.* IV 19, 6-9; apud Hadot

⁹ P. Hadot, *op. cit.*, p. 149

§3

În comentariul aflat în chestiune, ființa primă este determinată ca activitate pură infinitivă și nu ca stare participială sau substantivală, dar, pe de altă parte, ea este concepută și ca o idee, fiind Ideea Ființării, însă nu într-un sens obiectual, ci într-unul de forță productivă a formelor. Dincolo de ființa absolută se află forme de ființă determinată produse. Ființa ființării se prezintă, în schimb, și pentru Boetius, sub o formă determinată: “*Pentru a fi substanță, ființarea trebuie să existe, adică să primească ființă, apoi să primească forma care determină această ființă după modul propriu al subiectului; ființa ființării ar fi deci ființa unui om sau a unui animal sau a unei pietre.*”¹⁰

Pentru Boetius *id quod est* este ființarea, astfel încât opoziția inițială se explicitează în diferența dintre o ființă pură și liberă de orice determinație și o ființă derminată generic, specific și individual printr-o formă. Or, așa cum remarcă P. Hadot, dacă Boetius continuă să identifice ființa primă cu sensul ei neoplatonic, el nu mai identifică ființarea cu cea de-a doua ipostază, ci cu substanța sau cu lucrul însuși. Dacă pentru neoplatonicieni această distincție, *mutatis mutandis*, ar fi fost o problemă cu trei termeni (e.g. Ființa pură, Ființa ființării inteligibile și ființarea ca atare), pentru Boetius ea păstrează numai doi termeni: ființarea (*id quod est*) și Ființa pură (*esse*). Oricum, distincția dintre εἶναι și ὄν rămâne una neoplatoniciană, mai ales datorită modului în care ideea de *esse purum* este preluată în conceptul de Dumnezeu activ și creator, dar și datorită modalității în care se va distinge în cazul ființării create între subiect și existența sa sau între ființarea finită și existența sa.¹¹

§4

Primul care a comentat tratatul lui Boetius se pare că a fost, în opinia lui P. Hadot, Ioan Scotus Eurigena care consideră¹² că expresia *forma essendi* (care apare în *De Hebdomadibus*: 28-30 și care doar ea putea determina ființarea unei ființări) ar desemna “*ierarhia de genuri și specii care specializează și determină progresiv indeterminarea originară a lui esse*”¹³. În prima jumătate a secolului al XII-lea, Gilbertus Poretanus identifică *esse* cu substanța secundă aristotelică¹⁴ și *forma essendi* a ființării este forma lui *esse* primită de ființare. În secolul al XIII-lea, Toma d’Aquino respinge interpretarea lui Gilbertus afirmând concis: (*Comm. in De Hebdomadibus*, nr. 34) *nulla eorum, scilicet formarum, est ipsum esse, sed est habens esse*. Reacția lui Toma d’Aquino constituie un nod al diferitelor filiere care au acționat ca surse ale concepției asupra statului ființei și ea marchează o schimbare de perspectivă survenită în dezbaterea medievală, precum și inițierea

¹⁰ *ibid.*, p. 152

¹¹ *ibid.*, p. 153

¹² Pierre Hadot, *Forma essendi. Interpretation philologique et interpretation philosophique d'une formule de Boece*; în *Les études classiques*, XXXVIII, 1968, p. 143-156

¹³ *ibid.*, p. 144; nu este însă sigur; P. Hadot îl menționează și pe Remi d’Auxerre ce comentează în a doua jumătate a secolului IX

¹⁴ Aristotel, *Categorii*, 2 a 11

polemicii care a făcut atât de celebră distincția dintre “ființă și esență” (*ente et essentia*), în care, în ciuda traducerii consacrate (liberă de orice responsabilitate conceptuală), ființa este semnificată mai degrabă prin *essentia*, decât prin *ente*.

În *Glosarul de surse* întocmit de Alain de Libera și Cyrille Michon, autorii inventariază următoarele surse ale lui Thoma d’Aquino¹⁵: Aristotel (*Anal. Sec.*, II 89b-35), Boetius, *Liber de causis* (prop. 37 și 90), Avicenna. Întrucât subiectul nostru se referă la sursele neoplatonice, doctrinei lui Avicenna, de inspirație mai pregnant aristotelică¹⁶, îi vom rezerva doar un scurt rezumat, urmând să trecem apoi la analiza filonului neoplatonic central al problemei reprezentat de *Liber de causis* și *Plotiniana Arabica*.

§5

Nici la Boetius, nici în *Liber de causis*, nu este prezentă distincția dintre ființă și esență. Avicenna este primul la care o întâlnim în forma distincției dintre esență și ceea ce are esență și în forma distincției dintre diferitele stări ale esenței. Avicenna concepe doctrina accidentalității existenței, prin care susține că *esenței în sine* nu îi este proprie realizarea, distingând între esența în sine și *esența realizată*, iar la nivelul esenței realizate, o distinge pe aceasta de *existența prin care ea se realizează* datorită diferenței dintre caracterul compus al creaturii (ce deține doar *possibile esse*) și caracterul absolut simplu al Cauzei prime (*necesse esse*). Pentru Avicenna, ideile, existente în sine ca produse ale intelectului divin, realizează în lucrurile individuale o diferență reală între ființa lor și existența lor. Astfel, creația divină ajunge să însemne acordarea de forme unei materii marcate de cele trei dimensiuni (*materia signata*), iar creatorul este un *dator formarum*. În condițiile în care conexiunea dintre esență și existență la nivelul lucrurilor individuale este accidentală, creatorul nu poate cunoaște individualele, căci natura sa este cea a necesității¹⁷.

§6

Teoria lui Toma d’Aquino a avut ca sursă atât concepția lui Avicenna, cât și o filieră neoplatonică mai directă reprezentată, după cum vom vedea, de Proclus, Porfir și însuși Plotin. Într-un articol relativ recent, Richard C. Taylor examinează influența pe care *Liber de causis* și corpus-ul de texte cunoscut sub numele de *Plotiniana Arabica* au avut-o asupra teoriei ființei a lui Toma¹⁸. În *De ente et essentia*, Toma distinge între *esse tantum* prin care este caracterizat Dumnezeu și

¹⁵ Alain de Libera și Cyrille Michon, *Glossaire de sources: les origines du vocabulaire medieval de l'ontologie*; p. 15 – 36; în *L'Être et l'Essence*; Ed. du Seuil, Paris, 1996

¹⁶ Aceasta nu este o afirmație categorică; dimpotrivă, platonismul lui Avicenna reprezintă aici un element decisiv, dar această afirmație încearcă să-l delimiteze pe Avicenna de ideile cuprinse în celelalte surse, care sunt mult mai apropiate de subiectul nostru.

¹⁷ În cea mai mare parte rezumatul a fost inspirat de expunerea lui Alain de Libera și Cyrille Michon, din op. cit., p. 34-36

¹⁸ Richard C. Taylor, *Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality*; în *Journal of the History of Ideas*, April, 1998, vol., 59; n. 2; p. 217-239

*esse universale*¹⁹; el previne asupra faptului că *esse tantum* nu trebuie înțeleasă ca formată prin abstractizarea lui *ens commune*. Propoziția VIII și XVII din *Liber de causis* îl descriu pe Dumnezeu ca *esse tantum și ens primum*; în urma acestei apropieri între cele două texte autorul articolului descoperă o întreagă rețea de surse neoplatonice care stăteau ascunse în spatele misteriosului tratat, și încearcă să reconsidere relația doctrinară dintre Plotin și Toma, care era pusă, de exemplu, de către Etienne Gilson²⁰ sub semnul contrastului dintre o metafizică a Unului și a Unității și una în care principiul prim este *Esse* însăși. Citând un fragment din *questio 44, art. 1* din *Summa Theologica*, Taylor subliniază apropierea dintre Unul plotinian și Dumnezeul tomist descris ca *ipsum esse per se subsistens*, care reprezintă natura Ființei ca și cauză a ființei tuturor lucrurilor neparticipată și și eficientă. Se pare că participarea lucrurilor se face la *esse commune*, care reprezintă un fel de “dimensiune logică” a lui Dumnezeu și care, în opinia lui R. C. Taylor, este similară lumii *Nous*-ului din structura onto-cosmologică a lui Plotin. În ciuda similarităților, a faptului că atât pentru Toma d’Aquino, cât și pentru Plotin, *Primul* este separat de produsul său și este infinit, dincolo de orice limită, definiție și formă, totuși, pentru Toma, ființa este cea caracterizată astfel, în timp ce pentru Plotin ființa nu este decât al doilea principiu.

Ipoteza lui Richard C. Taylor este că undeva pe parcursul istoric al doctrinei lui Plotin, ea a suferit o substituție și aceasta este maniera în care și-a exercitat influența decisivă asupra lui Toma²¹. Căutând urmele presupusei substituții, autorul investighează originile procliene ale tratatului *Liber de causis* și corpus-ul de texte *Plotiniana Arabica*.

§7

Deși nu i-au fost accesibile lui Toma în vreo traducere, textele din *Plotiniana Arabica*, care conțin *Teologia lui Aristotel*, *Precepte ale înțelepciunii grecești* și *Tratatul despre cunoașterea divină*, fiind în majoritate selecții ale *Enneadelor* lui Plotin, l-au influențat indirect pe acesta. În aceste texte: “*First, the First Cause, the Creator and the First Agent is described as pure being; and second, this First Cause is the cause of being and form for other things*”. Prima cauză este chiar numită “*huwīyah faqa*”, adică “doar ființă”, expresie ce este echivalentul expresiei *esse tantum* din latină.²² Modalitatea în care această concepție i-a parvenit lui Toma d’Aquino s-a datorat 1) concepției lui Avicenna care își avea rădăcini în acest corpus, 2) ideilor porfiriene vehiculate și 3) influenței pe care traducerea *Cărții despre cauze*, realizată în a doua jumătate a secolului al XII-lea de Gerardus din Cremona, a avut-o asupra lui Toma.

¹⁹ Toma d’Aquino, *De ente et essentia*, ed. bilingvă; ed. Polirom, Iași, 1998, cap. V

²⁰ Etienne Gilson, *L’être et l’essence*, Paris, 1972, 44-48; 327-330;

²¹ Richard C. Taylor, op. cit., p. 222

²² *ibid.*, p. 224

După *Elementele de teologie* ale lui Proclus, sursa cea mai importantă a *Cărții despre cauze* este *Plotiniana Arabica* sau diferite materiale ce derivă din ea. Or, din acest punct de vedere, *Liber de causis* este un fel de gândire plotiniană modificată și, paradoxal, multe dintre modificările textului lui Proclus sunt făcute în conformitate cu aceasta.²³ Toma citează, în *De ente et essentia*, capitolul opt din *Liber de causis* susținând că ființa primă este “ființă în toată puritatea sa, și aceasta este prima cauză, Dumnezeu.”

În urma acestora, se pare că doctrina lui Toma d’Aquino aduce în prim plan, din punctul de vedere al surselor ei, o tradiție filosofică neoplatonică afectată de elemente arabe și modificată. În timp ce în cazul lui Boetius observăm că distincția sa reprezenta o reducere a nivelului noetic al structurii neoplatonice și că sensul lui *esse* era determinat de comentariul lui Porfir, în cazul lui Toma d’Aquino, sensul lui *esse* se datorează unui fel de “colaj doctrinar” realizat datorită tradiției arabe, prin care pe scheletul plotinian al doctrinei Unului se așează doctrina ființei divine creatoare.

Anexă

Anicius Manlius Severinus Torquatus Boetius, *De hebdomadibus*, P.L., vol. 64, coll. 1311 c-d, trad. de Al.Baumgarten:

Diversum est **esse** et **id quod est**: ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta **essendi forma**, est atque consistit. Quod est, participare aliquo potest; sed ipsum esse, nullo modo aliquo participat; fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est: illic enim accidens, hic substantia significatur.

Omne **quod est** participat eo quod est **esse** ut **sit**; alio vero participat, ut aliquid sit: ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet. Omne **simplex** esse suum et id quod est unum habet. Omni **composito** aliud est esse aliud ipsum est. Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est;

Există o deosebire între ființă și fiind, căci ființa nu este propriu zis, pe când fiindul, de îndată ce a primit forma de a fi, există și se constituie. Fiindul poate să participe la un altul, dar ființa însăși nu participă la un altul, pentru că participația se realizează dacă ceva deja este; fiindul însă este, pentru că el a asumat <deja> ființa. Dar fiindul poate să aibă ceva și în afara faptului că el este, pe când ființa nu are nimic în afară de sine care să fie amestecat cu ea.

Există <și> o deosebire între faptul de a fi numai ceva anume și faptul de a fi în lucrul care este: acesta este accidentalul, pe când <cel dintâi> semnifică substanța.

Tot ceea ce este, participă după cum este la ființă cu scopul de a fi. Din acest motiv, lucrul care este participă după cum este la ființă cu

²³ *ibid.*, p231

et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur, quale est illud hoc ipsum quod appetit.

scopul de a fi. El există cu adevărat, dacă participă la un altul într-o anume măsură. În orice realitate simplă, ființa și fiindul sunt unul și același lucru. În orice realitate compusă, ființa și fiindul se deosebesc. Orice diversitate trebuie respinsă, și orice asemănare trebuie dorită. Cel care își dorește pe un altul, acela se arată pe sine în mod natural ca pe o ființă, în măsura în care el este ceea dorește.

**INESSE UND OBJECTIVE.
EINWÄNDE GEGEN DIE SCHOLASTISCHE INTERPRETATION
DER INTENTIONALEN INEXISTENZ BEI BRENTANO***

ION TĂNĂSESCU

ABSTRACT. The study presents the most important historical perspectives on intentional inexistence at Brentano: Thomistic-Aristotelian perspective (H. Spiegelberg 1936, A. Marras 1976) and conceptualistic (K. Hedwig 1978). It analyses detailed the adverse arguments which can be brought them.

In der historischen Erforschung der *intentionalen Inexistenz* Brentanos wird heute fast allgemein angenommen, daß dieses Syntagma von einer scholastischen und besonders von einer konzeptualistischen Perspektive aus interpretiert werden soll. Die zahlreichen im Text Brentanos enthaltenen Hinweise auf scholastische Ausdrücke und Denker fördern die Bildung dieser interpretativen Richtung erheblich.

Der vorliegende Aufsatz versucht zu zeigen, daß die konzeptualistische Deutung des Intentionalitätspassus Brentanos nicht so unzweifelhaft ist, wie man heute glaubt. Meiner Meinung nach kann die Interpretation Spiegelbergs dieser Passage trotz der Einwände von Marras und trotz der konzeptualistischen Interpretation von Hedwig weiter verteidigt werden.

Der Versuch, diese Thesen zu erhärten, wird von der Behandlung der nächsten Probleme abgesteckt: a) Die Darlegung der von einem scholastischen Standpunkt aus durchgeführten Deutungen der intentionalen Inexistenz; b) Die Kritik der scholastischen Interpretation.

*

Brentano greift zur Bestimmung der intentionalen Inexistenz in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), um die Unterscheidung zwischen den psychischen und den physischen Phänomenen zu erklären. Der Doppeldeutigkeit seiner Ausdrücke sich bewußt charakterisiert der Denker das

¹ * Diese Abhandlung beruht auf einer umfangreicheren Untersuchung, die ich während eines Stipendiums durchgeführt habe, das mir von New Europe College aus Bukarest geboten wurde. Zum Schreiben des Aufsatzes bin ich Prof. Dr. Wilhelm Baumgartner besonders dankbar, ohne dessen wissenschaftliche und sprachliche Hilfe er nie in dieser Form erschienen wäre. Prof. Dr. Rudolf Haller, Prof. Dr. Reinhard Fabian, Dr. Lucian Turcescu, M.A. Alexander Kraus und M.A. Lavinia Stan verdanke ich wesentliche bibliographische Unterstützung. In derselben Hinsicht bin ich auch den Verlagen: Felix Meiner, Georg Olms und Suhrkamp zu Dank verpflichtet.

psychische Phänomen „durch das ... was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben“, und was er „die Beziehung auf ein Objekt“, „Die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt ... oder die immanente Gegenständlichkeit“ nennen würde.² Konklusiv für seine Stellung sagt er: „Diese intentionale Inexistenz ist den psychischen Phänomenen ausschließlich eigentümlich. Kein physisches Phänomen zeigt etwas Ähnliches. Und somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten“.³

In zwei Fußnoten zu diesem Passus bemerkt er noch, daß die Scholastiker statt der Redewendung: „die intentionalen Inexistenz“, die Ausdrücke „gegenständlich (objektive) in etwas sein“ und „immanent gegenständlich sein“ „zuweilen in ähnlichem Sinne“ verwandten⁴, und führt als Vorläufer der zur Diskussion stehenden „psychischen Einwohnung“ Aristoteles, Philon, Augustinus, Anselmus und Thomas von Aquin an.⁵

Das von Brentano über den Gegenstand des psychischen Phänomens Gesagte stellte den Ausgangspunkt der interpretativen Richtung vor, die in unserem Jahrhundert das Problem der intentionalen Inexistenz von einer scholastischen Perspektive aus interpretiert. Die Abhandlungen von Spiegelberg (1936), Marras (1976) und Hedwig (1978, 1992) sind wohl als die wichtigsten Bildungsmomente dieser Perspektive zu bezeichnen. Weil sie für das Verständnis des heutigen *status quaestionis* noch bedeutsam sind, werde ich sie ziemlich ausführlich darlegen.

Der Aufsatz „Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und Husserl“ von Herbert Spiegelberg wurde 1936 veröffentlicht⁶ und stellt noch für

² Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, Nachdruck Bd. 1, Hamburg 1973, 124 f. . *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt 1967 Der Ausdruck „Die Beziehung auf ein Objekt“ gehört dem Satz, der den Titel des Abschnittes gibt, in dem Brentano die Problematik des Intentionalen in die zeitgenössische Philosophie eingeführt hat. Die anderen Redewendungen werden innerhalb des Abschnittes selbst verwendet.

³ Ebd., 125. Neben diesem Merkmal zählt Brentano andere fünf auf, die das psychische vom physischen Phänomen unterscheidet: das psychische Phänomen ist Vorstellung oder hat eine Vorstellung zur Grundlage, ist ausdehnungslos, einheitlich, nur der inneren Wahrnehmung zugänglich und existiert nicht nur intentional, sondern auch wirklich. Hingegen ist das physische Phänomen ausgedehnt, einheitslos, nur der äußeren Wahrnehmung zugänglich und existiert nur intentional und phänomenal (112, 120 f., 128 f. und 135 ff.).

⁴ 124.

⁵ 124f.

⁶ Die Abhandlung erschien zum ersten Mal in der Zeitschrift *Philosophische Hefte* 5 (1936) und wurde unter dem Titel „<<Intention>> und <<Intentionalität>> in der Scholastik, bei Brentano und Husserl“ in *Studia Philosophica* 29 (1969) 189-216 wiederabgedruckt. (Für weitere bibliographische Hinweise vgl. Wilhelm Baumgartner / Franz-Peter Burkard „Franz-Brentano-Bibliographie“ in *International Bibliography of Austrian Philosophy, IBÖP* 1981-1983, Amsterdam-Atlanta 1990, 98.) Dem Verfasser gemäß bedeutet der neue Titel lediglich die Rückkehr zu seiner ursprünglichen Wahl. Weiter beziehe ich mich auf den Aufsatz, der in *Studia Philosophica* 29 (1969) veröffentlicht wurde.

die zeitgenössischen Interpretationen einen Brennpunkt dar. Spiegelbergs Deutung der Brentanoschen intentionalen Inexistenz stützt sich auf eine Gesamtsicht des Begriffs *intentio* in der Scholastik, nach der der in außerpraktischem, theoretischem Sinn verstandene Terminus *intentio* in der Hochscholastik in engster Verbindung mit der Erkenntnistheorie steht und stets nicht den Akt des Verstandes, sondern "etwas Aktgegenständliches", die "Erkenntnisgebilde" bezeichnet.⁷ Von hier ausgehend stellt der Verfasser fest: "Der Terminus <<intentional>> steht bei Brentano in engstem Zusammenhang mit einer Auffassung der Erlebnisstruktur, nach der alle Gegenstände, auf die sich ein Erlebnis bezieht, zugleich in ihm enthalten sind, innerhalb seiner existieren... So ist also das Wort intentional bei Brentano gleichbedeutend mit immanent und steht im Gegensatz zu transzendent, der intentionale Gegenstand gleichbedeutend mit dem immanenten Gegenstand."⁸ Spiegelberg gemäß soll diese Immanenz des Objekts im Bewußtsein nach dem Muster der Immanenz der Spezies in "der Thomistisch-Aristotelischen Erkenntnislehre" verstanden werden.⁹

Andererseits setze die von Brentano mittels des Ausdrucks "intentionale Inexistenz" betonte Gegenstandsimmunanz keinesfalls sein Verdienst herab, daß er "als erster auf die wesentliche Gegenstandsbezogenheit des Psychischen hingewiesen hat".¹⁰ Zweifelhaft sei nur seine Idee, daß das Objekt, auf das der Akt gerichtet ist, gleichzeitig in ihm enthalten sei, denn "Gegenstände, auf die ich mich richte, brauchen ja durchaus nicht immanent zu existieren".¹¹ Deshalb stellen Spiegelbergs Ansicht nach die von Brentano als Äquivalent der intentionalen Inexistenz betrachteten Ausdrücke: "die Richtung auf ein Objekt" und die "immanente Gegenständlichkeit" „sehr verschiedene Dinge“ dar.¹² Hier zeichne

⁷ Ebd., 192 ff. In der hier dargelegten einschlägigen Literatur wird der Terminus *intentio* als Synonym mit *species* und *forma* verstanden.

⁸ 206.

⁹ 208.

¹⁰ 207.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd. Obwohl hier zu früh ist, um das in Frage stehende Problem ausführlich anzuschneiden, bemerke ich noch schon jetzt, daß von den Ausdrücken: "die Beziehung auf einen Inhalt", "die Richtung auf ein Objekt" und "die immanente Gegenständlichkeit" strikt gesprochen nur der letzte der Redewendung "die intentionale Inexistenz" als äquivalent betrachtet werden kann. Meiner Meinung nach stellen alle vier Syntagmen verschiedene Beschreibungen desselben Sachverhalts vor: die ersten beschreiben den Komplex Akt-Objekt vom Standpunkt des Aktes aus, während die letzten vom Standpunkt des Objektes aus. Übrigens scheint Spiegelberg selbst in *The Phenomenological Movement* (1967) auf diese frühere Äquivalenz zu verzichten, weil die Ausdrücke "die intentionale Inexistenz" und "die Richtung auf ein Objekt" hier nicht als Äquivalent, sondern als verschiedene Charakterisierungen der psychischen Phänomene gehalten werden (vgl. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1967, 40f.). Dieser Veränderung entspricht die der Perspektive, unter der Spiegelberg den Intentionalitätspassus verwertet: 1967 ist er nicht mehr an der Bestimmung des Wesens der Intentionalität im Werk von 1874, sondern an einer Schätzung dieses Passus vom Standpunkt aus der Brentanos späten Auffassung über das Intentionale interessiert. Deshalb sagt er, von den Ausdrücken "die intentionale Inexistenz" und "die Richtung auf ein Objekt" ist die zweite "the more important and the only permanent one for Brentano;... what is more: as far as I can make out, this characterization is completely original with Brentano" (ebd., 40f.).

sich ein Unterschied ab, dessen sich Brentano nicht genügend bewußt war. Dank ihm stehe der Denker "auf der Scheide zwischen mittelalterlicher und moderner Auffassung. Stark scholastisch ist noch sein Wortgebrauch des Terminus <<intentional>>, modern dagegen der Begriff der psychischen Beziehung, die indessen noch nicht die Bezeichnung <<intentional>> erhält."¹³

In jedem Fall kann die nächste Formulierung für Spiegelberg als sicher gehalten werden: Das, was das Wesen der Intentionalität für Brentano 1874 ausmache, sei die mentale Inexistenz (d.h. die Immanenz des Objekts im Erkenntnisakt, die nach dem Beispiel der Thomistisch-Aristotelischen Einwohnung der Spezies zu verstehen sei) und nicht "die Beziehung als etwas als Objekt"¹⁴.

Wie gesagt, stützt die Deutung Spiegelbergs der Brentanoschen intentionalen Inexistenz auf eine Gesamtsicht über den Terminus *intentio* bei den Scholastikern. Der folgenden Grundidee dieser Aussicht kommt für die weitere Entwicklung der interpretativen Auseinandersetzung über die intentionale Inexistenz eine entscheidende Rolle zu: in der Scholastik wird "das Moment der Hinbezogenheit auf den Gegenstand ... selbst in der Auffassung der *intentio* als Akt gar nicht oder nicht als solches herausgearbeitet".¹⁵ Diese Voraussetzung wird in Ausonio Marras' "Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality" (1976) sehr stark kritisiert,¹⁶ und die Weise, in der dieser Interpret das Verhältnis zwischen der Gegenstandsbezogenheit und der intentionalen Inexistenz bei Thomas von Aquin bestimmt, führt ihn zu einer anderen Auffassung über das Wesen des Intentionalen bei Brentano.

Marras' Hauptbeitrag im erwähnten Aufsatz besteht in der Behauptung, daß die Beziehung auf einen Gegenstand in der Scholastik den Gedanken der intentionalen Inexistenz nicht ausschließt, sondern von diesem wesentlich vorausgesetzt wird.¹⁷ Um seine These zu beweisen, greift Marras zu Thomas von Aquin und zeigt, daß in seinem Werk die Intentionen nicht nur von ihrem *esse naturale* (ihrer Existenz in der Seele), sondern auch von ihrem wesentlich zugehörigen *esse repraesentativum* charakterisiert werden.¹⁸ Als Spiegelberg die Frage der Intentionen bei Thomas von Aquin anschnitt, betonte er nur den ersten

¹³ Spiegelberg, "<<Intention>> und <<Intentionalität>> in der Scholastik, bei Brentano und Husserl" in *Studia Philosophica*, 29 (1969) 208.

¹⁴ Ebd., 207.

¹⁵ 202.

¹⁶ Marras bezieht sich nicht auf die von mir in Betracht gezogene Abhandlung, sondern auf das Kapitel von *The Phenomenological Movement*. Dennoch referiere ich den 1936 veröffentlichten Aufsatz, weil Spiegelbergs Stellung hier ausführlicher vorgelegt wird und die Grundideen der beiden Schriften dieselben sind. Es muß auch hinzugefügt werden, daß Marras neben der schon erwähnten auch eine andere Voraussetzung Spiegelbergs in Betracht zieht, nämlich die Idee, daß "die außerpraktische Intention der Scholastik ... ein in sich abgeschlossenes, insofern selbstständiges Gebilde" sei (vgl. Spiegelberg, a.a.O., 201.) Weiter beschränke ich mich auf die erste Voraussetzung, weil sie für mein Thema besonders wichtig ist.

¹⁷ Ausonio Marras, "Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality" in *The Philosophy of Brentano*, hg. v. Linda L. McAlister, London 1976, 129.

¹⁸ Ebd., 133.

Aspekt und vernachlässigte völlig den zweiten. Aber nach Marras kennt die Seele bei Thomas von Aquin nicht dadurch, daß die Intentionen in ihr existieren, sondern durch ihre Bezogenheit auf einen Gegenstand.¹⁹

Die Hervorhebung dieser letzten Intentioneigentümlichkeit von Marras hat, was die Interpretation von Brentano betrifft, einige wichtige Konsequenzen. Die erste ist, daß die Definition des psychischen Phänomens mittels der Beziehung auf ein Objekt nicht eine originelle Idee Brentanos sei, weil sie schon von den Scholastikern entworfen werde.²⁰ Die zweite Konsequenz bestehe in der Betrachtung der in thomistischem Sinn verstandenen Beziehung auf einen dem Bewußtsein transzendenten Gegenstand als den Sinn des Ausdrucks "die Richtung auf ein Objekt".²¹ Die dritte, in der zweiten implizit enthaltene Konsequenz sei, daß das Beiwort "intentional" aus "intentionaler Inexistenz" in erster Linie die Hinbezogenheit der immanenten Gegenstände (Intentionen, Spezies und Formen in scholastischem Sinn) auf ein von ihnen verschiedenes Objekt und nicht die Einwohnung dieser Entitäten in der Seele meine.²² Deshalb neige ich dazu, zu sagen, daß Marras` Meinung nach nicht die immanente Existenz, sondern die Beziehung auf einen der Seele transzendenten Gegenstand das Wesen des Intentionalen bei Brentano ausmache.

Meiner Meinung nach schrieb seit Spiegelberg kein anderer Interpret so tiefgreifende Abhandlungen über die intentionale Inexistenz bei Brentano wie Klaus Hedwig. Um den scholastischen Kontext des Intentionalen zu bestimmen, geht Hedwig im Unterschied zu Spiegelberg und Marras vom Brentanos Hinweis aus, daß die Scholastiker statt "intentionaler Inexistenz" auch den Ausdruck "gegenständlich (objektive) in etwas sein" verwendeten, und versucht die Quellen zu entdecken, von denen Brentano diesen letzten Ausdruck hätte übernehmen können. Es handelt sich nach Hedwig hier in erster Linie um die neuscholastische Literatur der Zeit Brentanos, besonders um die Arbeiten von Hauréau, Stöckl, Ueberweg und Werner, in denen "erstmalig detailliert die historische Problemlage" aufgedeckt wird, welche für "die Verbindung der scholastischen Intention mit der Konzeption des *esse obiectivum* kennzeichnend ist".²³ Hedwig gemäß ist für diese Verbindung nicht Thomas von Aquin, sondern der Konzeptualismus verantwortlich, insbesondere Hervaeus Natalis, der nach Werner und Stöckl als erster "die Begriff *objective et subjective*...zur Kennzeichnung einer bestimmten Erkenntnisstruktur" gebrauchte.²⁴ Im Hervaeus` Traktatus *De intentionibus secundis* wird Hedwigs Ansicht nach eine "immanente, reflexive Sphäre des Denkens" thematisiert, "in der nicht mehr nach der (in *intentio prima* gefragten) Sachreferenz des Erkennens gefragt wird", und wo "die Begriffe als Objekte des Denkens ein "objektives" Sein –

¹⁹ 133f.

²⁰ 133ff.

²¹ 134.

²² 135f.

²³ Vgl. Klaus Hedwig, "Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano" in *Die Philosophie Franz Brentanos*. Beiträge zur Brentano-Konferenz Graz, 4-8 September 1977, Amsterdam 1978, 73.

²⁴ Ebd.

obiective in intellectu“ haben²⁵. Mittels dieses Ausdrucks, behauptet der Interpret drei Jahre später, kennzeichnet Brentano die “>>immaterielle<< Gegenwart des Erkannten im Erkennenden” und betont “die Immanenz des Erkenntnisprozesses”²⁶.

Es ist für Hedwig klar, “daß diese Konzeption nicht mehr auf die Linie des Aquinaten liegt”, weil bei Thomas den Formen und den Begriffen nicht ein „objektives‘ Sein“, einen Ausdruck, „den Thomas offenbar nicht kennt,“ sondern ein „relationales‘ ” Sein, ein „esse ad“ zukommen.²⁷ Hingegen liegt die grundsätzliche Vorentscheidung der konzeptualistischen Richtung, auf der der Terminus *obiective* beruht, “in der Rücknahme der sachlichen Referenz der Intention in die Immanenz des Psychischen...Damit wird das Thema der Intentionalität von der ontologischen *Immanenzproblematik* der erkannten Objekte überdeckt und teilweise auch verdeckt”²⁸.

Von hier aus ließen sich die Texte der Denker (Aristoteles, Philon, Augustinus...) erklären, die von Brentano in der Arbeit von 1874 als Vorläufer der Intentionalitätsfrage angesehen werden. Eigentlich geht es nicht in diesen Texten um die klassische Problematik der Intentionalität, so wie sie bei Denkern wie Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Duns Scotus dargelegt wird, sondern um die Immanenz des Erkannten im Erkennenden, was, wie Hedwig betont, nur “einen bestimmten, sehr eingeschränkten Aspekt der scholastischen Intentionalität” darstellt.²⁹

Die Schlußfolgerung der Abhandlung besteht in der Behauptung, “daß für den frühen Brentano nur der konzeptualistische Aspekt der mittelalterlichen Intentionalität leitend war, der nicht auf der Linie der thomistischen Konzeption liegt”³⁰.

Es ist beachtenswert, daß in allen Abhandlungen, die Hedwig demselben Thema später widmete, dieser Schluß bewahrt und unterstrichen wird. Unter diesen Schriften ist es der Mühe Wert, beim Aufsatz von 1992 zu verweilen, weil hier sowohl die früheren Thesen als auch der ihnen zugrundeliegende interpretative Vorgang am klarsten und ausführlichsten vorgelegt sind. Was diesen letzten Aspekt betrifft, geht es darum, daß, um die Abwesenheit jedes direkten und klaren Hinweises Brentanos auf jene „Aristoteliker des Mittelalters“, die den Ausdruck „objektiv“ verwendeten, auszugleichen, Hedwig die Handexemplare der

²⁵ 75f.

²⁶ Ders., “Vorwort” in Franz Brentano, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg 1980, XIII.

²⁷ Vgl. Ders., „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano“ in *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam 1978, 76f. Durch diese Behauptung bestätigt Hedwig Marras` These, daß bei Thomas die Intention wesentlich nicht nur von ihrer Existenz in der Seele, sondern auch von ihrer Hinbezogenheit auf Objekte charakterisiert wird. Andererseits wirft er Marras vor, daß er “die erstmals von Spiegelberg aufgeworfene Problematik” der Rezeption der Scholastik außer Acht ließ. Demgemäß war, was Brentano mittels des Ausdrucks “intentionale Inexistenz” unterstreichen wollte, die Immanenz der Gegenstände in den psychischen Akten und nicht die Hinbezogenheit der Akte auf die ihnen transzendenten Gegenstände (ebd., 67, 79 und Spiegelberg, a.a.O., 207).

²⁸ Vgl. Hedwig, a.a.O., 79.

²⁹ 79, 69.

³⁰ 80.

Bibliothek Brentanos studiert und Schritt für Schritt versucht, die Quellen der Terminologie Brentanos zu rekonstruieren. Man bekommt so ein fast vollständiges Bild der Scholastiker, die auf Brentano in diesem Problem Einfluß hätten ausüben können. Wie schon erwähnt, ist Thomas von Aquin nicht einer von ihnen. Weder die „epistemische“, noch „die voluntativ-finale“ thomistische Variante der Intentionalität sollen hier in Betracht kommen.³¹ Hedwigs Meinung nach ist von diesen zwei Registern, in denen der Terminus „*intentio*“ in der Scholastik angewendet wird, nur das erste, in dem „die erkenntnistheoretisch relevante, *kognitive* Charakteristik“ theoretisiert wird, von Bedeutung.³² Deshalb liegt für Brentano „in der Intention kein Abzielen und auch keine Tendenz, die von irgendeiner Finalität geleitet wäre. Das heißt, daß die Intentionalität, die ... am Beginn der neueren Rezeption steht, ohne Rekurs auf voluntative oder finale Komponenten zu interpretieren ist...Die *intentio*, die durch Brentano vermittelt wird, bezeichnet vielmehr das <<Objekt>> der kognitiven Akte, das für die Tradition <<passiv>> empfangen wird.“³³ Wie in früheren Arbeiten Hedwigs stellt der Konzeptualismus die spätmittelalterliche Richtung dar, unter derer Einfluß Brentano stehe. In dieser Richtung besitzen „die <<Konzepte>>, die aus den Dingen intuitiv oder abstraktiv gewonnen werden, ... im Denken selbst ein <<geringes>> Sein, das darin besteht, als <<Objekt>> des Denkens gedacht zu sein.“³⁴ Das Neue, das dieser Aufsatz den früheren gegenüber bringt, besteht in einer neuen Bestimmung der Denkerkonstellation, die auf Brentano Einfluß hätte ausüben können. Genauer gesprochen wird nicht mehr Hervaeus Natalis, sondern Ockhams frühe *fictum* Theorie ausführlich behandelt.³⁵ Nach dieser Theorie hat der Inhalt „als <<Objekt>> des Denkens ein eigenes <<objektives>> Sein, ein *esse obiectivum*“.³⁶ Mittels dieses Terminus bezeichnete Ockham „den epistemischen und ontologischen Status des Gedachten, das <<als Gedachtes>> im Denken existiert, also Begriffe, Urteile und Universalien.“³⁷ Die Tatsache, daß diese durch ihre immanente gedachte Existenz charakterisierten Gedankeninhalte auch für

³¹ Ders., „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano“ in *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990*, hg. v. J. Follon u. J. McEvoy, Paris 1992, 222.

³² Ebd.

³³ 222 f. Durch diese Idee bestätigt Hedwig die Behauptung Spiegelbergs, daß für die Auffassung Brentanos der Intentionalität nur den theoretischen, extrapraktischen Sinn des Terminus *intentio* in der Scholastik aufschlußreich ist. Andererseits unterscheiden sich die zwei Interpreten durch die Weise, in der sie die Richtung bestimmen, die in Brentanos Fall einflußreich war (vgl. Spiegelberg, a.a.O., 20).

³⁴ Vgl. Hedwig, a. a. O., 223. Nach Hedwig soll dieses „<<geringe >> Sein“ in Verbindung mit der Idee betrachtet werden, „daß das <<Wesen>> -in der Nachfolge Avicennas- einen bestimmten Seinsmodus besitzt, der es erlaubt, die *erkannten* Gegenstände auch *ontologisch* zu qualifizieren.“ (ebd.).

³⁵ 224f. Hervaeus Natalis wird auch hier neben Denker wie Petrus Aureoli, Durandus, Gabriel Biel und Peter d'Ailly als „einer der ersten Autoren“ erwähnt, der mit der Terminologie des *esse obiectivum* arbeitet .

³⁶ 225.

³⁷ Ebd.

Dinge supponieren, erschwert bei Ockham „die kognitive Vermittlung zwischen Begriff und Ding“.³⁸ Diese Schwierigkeit sei „bei Brentano noch dadurch verschärft, daß er – auch bereits früh - Lockes Unterschied zwischen den <<primären und sekundären Qualitäten>> übernimmt und in den strukturellen Ansatz der <<Phänomene>> integriert.“³⁹

Die Konklusion der Abhandlung bestätigt die der früheren Arbeiten: die Version der Intentionalität, „die ...hinter der bekannten Formulierung der <<intentionalen (wohl auch mentalen) Inexistenz>> in der *Psychologie* (1874) steht“ sei genau diese spätmittelalterliche (konzeptualistische) Version, die von Hedwig so aufschlußreich ermittelt wird.⁴⁰ Eine diese Konklusion nuancierende Bestimmung wird dennoch in einem Aufsatz von 1995 eingeführt, wo neben der spätmittelalterlichen Terminologie auch den „neuplatonischen und christlichen Einflüsse“ als Quellen des Begriffs „*objective*“ angeführt werden.⁴¹ Aber auch hier wird die Idee von 1978 wiederaufgenommen, nämlich daß der Konzeptualismus die Richtung sei, unter derer Einfluß den Intentionalitätspassus Brentanos stehe.⁴²

*

Wenn man die Einsprüche zur Seite legt, die sich von einer modernen Perspektiven aus erheben lassen,⁴³ dann können bestimmte Ergebnisse der scholastischen interpretativen Richtung in Zweifel gezogen werden. Im Weiteren versuche ich die Fragen darzulegen, deren Lösung meines Erachtens in dieser Perspektive Zweifel erregt. Ich beginne mit der Deutung, die von geschichtlichem Standpunkt aus die vollständigste und am besten gesicherte ist: die Interpretation von Hedwig. Eines der Ziele dieser Auseinandersetzung besteht in dem Versuch, zu beweisen, daß die Interpretation Spiegelbergs trotz der Einwände Hedwigs noch annehmbar ist.

Der Hauptthese von Hedwig, daß Brentano im berühmten Intentionalitätspassus unter konzeptualistischem Einfluß steht, können die folgenden Argumente entgegengesetzt werden:

Hedwigs konzeptualistische Interpretation wurde von der Kritik begünstigt, die Marras auf Spiegelberg ausübte. Laut dieser Kritik werden die Intentionen bei Thomas nicht nur von ihrem *esse intentionale*, sondern auch von ihrem *esse repraesentativum* charakterisiert.⁴⁴ Von dieser Idee ausgehend kann es versucht werden, die wichtigsten Schritte von Hedwigs Vorgang zu rekonstruieren. Einerseits bestätigt er Marras` Unterstreichung der Intensionsbezogenheit bei Thomas. Andererseits wirft er Marras vor, den scholastischen Kontext des

³⁸ 226.

³⁹ 227.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ders. *Sein ,objektives* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 9: Se-Sp, Basel / Stuttgart 1995, 252.

⁴² Ebd., 251 f.

⁴³ Vgl. darüber meinen Aufsatz: „Die intentionale Inexistenz. Ein kritischer Versuch zur scholastischen Interpretation des Intentionalen bei Brentano“ in *New Europe College Yearbook* 1997/1998 (Im Erscheinen).

⁴⁴ Vgl. Marras a.a.O., 133.

Intentionalen bei Brentano übersehen zu haben⁴⁵ : was Brentano in seiner Intentionalitätspassage betonen wollte, sei nicht die Hinbezogenheit, sondern die Immanenz der Objekte in den psychischen Akten. Aber genau wegen der Verbindung, in der die zwei Bestimmungen der Intentionen bei Thomas stehen, soll die Immanenz des Objekts bei Brentano nicht in Aristotelisch-Thomistischem Sinn (Spiegelberg) verstanden werden. Sowohl das relative Sein der Intentionen bei Thomas als auch die Tatsache, daß Thomas den Terminus *objective* nicht verwendet, beweisen, daß seine Auffassung nicht diejenige ist, auf Grund deren die Intentionalitätspassage sich angemessen interpretieren läßt.⁴⁶

Wie gesagt, sei der Konzeptualismus die Richtung, die diesem Zweck besser entspricht. Das setzt voraus, daß die von Hedwig betonten Ideen auch vom Text Brentanos aufschlußreich bezeugt werden. Für meinen Beweis sind die nächsten konzeptualistischen Thesen besonders von Bedeutung:

- (1) „Die Referenz der Intention“ liegt „in die Immanenz des Psychischen“⁴⁷;
- (2) Es gibt eine Differenz „zwischen Erkenntnis und Ding“ (bei Ockham z. B.), die fähig sei, dieselbe Differenz bei Brentano zu erklären,⁴⁸
- (3) Den Inhalten der psychischen Akte kommen ein „<<geringes>> Sein“, „eine gewisse ontologische Konsistenz“ zu;⁴⁹

Weiter versuche ich Punkt für Punkt zu zeigen, daß Brentanos Text auch auf andere Wege erklärt werden kann.

(1) Die immanente Referenz der psychischen Akte in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* läßt sich durch die Weise erklären, in der Brentano die Zwecke und die Methode seiner Psychologie bestimmt. Ein Grundgedanke dieser Schrift Brentanos besteht darin, daß es zwischen den psychischen und den physischen Phänomenen grundlegende Unterschiede gibt, die eine strenge Trennung der zwei Klassen der Phänomene möglich machen. Unter diesen Merkmalen ist die intentionale Inexistenz dasjenige „welches die psychischen Phänomene unter allen am meisten kennzeichnet“. „Kein physisches Phänomen“, sagt Brentano zweimal, „zeigt etwas Ähnliches.“⁵⁰ Es muß hier betont werden, daß alle von Brentano in die Diskussion gebrachten Eigentümlichkeiten deskriptive Merkmale darstellen, die der psychischen Phänomenen wesentlich sind, und die als solche ausnahmslos mittels der richtigen Methode des Psychologen: der inneren Wahrnehmung, untersucht werden können. Damit zeichnet sich eine wechselseitige Verbindung ab, die für den Aufbau der Brentanoschen empirischen Psychologie entscheidend ist, weil nach Brentano die Kompetenzgrenzen des Psychologen nur darauf beschränkt sind, was der inneren Wahrnehmung

⁴⁵ Vgl. Hedwig, „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano“ in *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam 1978, 67.

⁴⁶ Ebd., 76f.

⁴⁷ 79.

⁴⁸ Ders., „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano“ in *Finalité et intentionnalité*, hg. v. J. Folon u. J. McEvoy, Paris 1992, 226 f.

⁴⁹ Ebd., 223 und ders., *Sein, objektives* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 9, Se-Sp, Basel / Stuttgart 1995, 249.

⁵⁰ Vgl. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Hamburg 1973, 125, 137.

zugänglich und damit dem Bewußtsein immanent ist. Von diesem Standpunkt aus fallen auch die physischen Phänomene der Empfindung oder der Phantasie der psychologischen Betrachtung unter einer bestimmten Einschränkung anheim. Diese Einschränkung besteht darin, „daß sie nur als Inhalt psychischer Phänomene bei der Beschreibung der Eigentümlichkeit derselben in Betracht kommen.“⁵¹ Diese Behauptung beweist für mich, daß nicht nur ein konzeptualistischer Einfluß sich als verantwortlich für die „Rücknahme der sachlichen Referenz der Intention in die Immanenz des Psychischen“⁵² betrachten läßt, sondern auch die Tatsache, daß der Kompetenzkreis des Psychologen nach Brentano nur auf die immanenten Gegebenheiten des Bewußtseins eingeschränkt ist: in erster Linie auf die wirklichen psychischen Zustände, aber auch an zweiter Stelle auf die physischen Phänomene, insofern diese Inhalte der psychischen Vorgänge sind. Hingegen kommt das Studium der Sukzession der physischen Phänomene „normaler und reiner Sensationen“ in Verbindung mit ihren äußeren Ursachen der Physik⁵³ und die Erforschung des Verhältnisses der Stärke der Empfindung mit dem äußeren Reiz der Psychophysik zu.⁵⁴

(2) Hedwig erklärt die Differenz zwischen Erkenntnis und Ding in Brentanos *Psychologie* auf der Linie der frühen *factum* Theorie Ockhams und der Unterscheidung Lockes der primären und sekundären Qualitäten.⁵⁵ Was Ockham betrifft, bezieht sich Brentano in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* auf ihn nur ganz auf Rande.⁵⁶ Überdies beurteilt er in Vorlesungen über die mittelalterliche Philosophie seine Auffassung kritisch und nimmt wegen ihres skeptischen Charakters Abstand von ihr.⁵⁷ Dagegen wird Locke in der *Psychologie* (1874) genau in der Passage angeführt, wo der phänomenale Charakter der sensibelen Qualitäten besprochen wird, und es kann gesagt werden, daß Brentano in diesem Problem weiter als er geschritten ist, weil er an der Möglichkeit zweifelt, die primären Qualitäten (die Größe, die Gestalt) so zu erkennen, wie sie an und für sich sind. Es wurde schon gesagt, daß unsere Erkenntnis nicht über gewisse Analogien zwischen unseren Erscheinungen und ihren Ursachen hinauskommen kann.⁵⁸

(3) Hedwigs kräftigstes Argument zugunsten des konzeptualistischen Einflusses in Brentanos Text ist, daß bei Brentano ebenso wie in Konzeptualismus

⁵¹ Ebd., 140.

⁵² Vgl. Hedwig, „Der scholastische Kontext der Intentionalen bei Brentano“ in *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam 1978, 79.

⁵³ Brentano, a.a.O., 138f.

⁵⁴ In diesem Sinn sagt Brentano: „So wird es z.B. jedenfalls Sache des Psychologen sein, die ersten durch physischen Reiz hervorgerufenen psychischen Phänomene zu ermitteln, wenn er auch dabei eines Blickes auf physiologische Tatsachen nicht wird entbehren können... Dem Physiologen dagegen wird die Aufgabe zufallen, der letzten und unmittelbaren physischen Ursache der Empfindung nachzuforschen...“ (ebd., 11).

⁵⁵ Hedwig, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano“ in *Finalité et intentionnalité*, hg. v. J. Folon u. J. McEvoy, Paris 1992, 226 f.

⁵⁶ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1925, 76.

⁵⁷ Vgl. Brentano, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg 1980, 82 f.

⁵⁸ Vgl. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Hamburg 1973, 13 f.

(und im Unterschied zu Thomas) den immanenten Objekten eine bestimmte Seinsweise zukommt, die mit der Idee einer "gewissen ontologischen Konsistenz" oder eines „<<geringen>> Seins“ verbunden sei. In der Modistenliteratur wird diese Seinsweise als „esse *diminutum, debile, apparens, repraesentativum* oder *intentionale*“ beschrieben.⁵⁹ Seine These wird auf zwei unzweifelhafte Beweise gestützt: im Brentanos Text gibt es Ausdrücke: „immanente Gegenständlichkeit“ „gegenständig (objektive) in etwas sein“, „immanent gegenständig sein“, die im konzeptualistischen Sinn zweifellos interpretiert werden können⁶⁰; in der Dissertation Brentanos spielt das objektive Sein der Gedankengebilde eine äußerst wichtige Rolle, denn der der Dissertation zugrundeliegende Unterschied zwischen den eigentlichen und den uneigentlichen Bedeutungen des Seienden begründet den Unterschied zwischen realen und objektiven Begriffen.⁶¹ Die Kategorien und die ihnen untergeordneten Termini sind realen Begriffe, weil sie sich auf das "reelle Sein" beziehen.⁶² Dagegen existieren Begriffe wie Genus, Spezies, Differenz u.dgl. „bloß objectiv im Geiste“ und „haben keinerlei Bestand ... in den Dingen selbst“.⁶³ Brentano behauptet da nicht explizit, daß diese „objective“ Existenz ein „<<geringes>> Sein“ ist oder eine "gewisse ontologische Konsistenz" hat, aber in seinem Text gibt es Ausdrücke, die eine solche Interpretation ohne Zweifel rechtfertigt: im Bereich des *ón hōs alçthés*⁶⁴, wo „das 'Sein' der Copula nicht eine Energie des Seins, ein reales Attribut“ bezeichnet, ist kein Gedankending „von aller Realität entblößt“, insofern „das Sein der Copula ihm beigelegt werden kann.“⁶⁵

Auf diese Gründe gestützt, läßt sich sagen, daß der Text Brentanos eine konzeptualistische Interpretation zweifellos zuläßt. Dennoch schließt das meiner Meinung nach nicht die Möglichkeit einer Interpretation im Spiegelbergs Sinn aus. Im Folgenden versuche ich, einige Beweise dafür zu erbringen.

i. Mein Haupteinwand gegen Hedwigs These ist, daß er die Wichtigkeit des Begriffs „objektiv“ im Brentanos Text überschätzt. Das, was der Denker im Intentionalitätspassus betonen will, ist nicht die Seinsweise des Objektes, sondern seine Immanenz im psychischen Akt. Dieser letzte Aspekt stellt ein wesentliches deskriptives Merkmal des psychischen Phänomens dar, das mittels des Adjektivs „objektiv“ betont werden kann, und das dem Zweck des Kapitels: die strenge Trennung der zwei Phänomenklassen gut entspricht. In diesem Zusammenhang läßt sich sicher argumentieren, daß dem immanenten Gegenstand bei Brentano eine bestimmte Seinsweise zukommt, aber das ist ein nachträglicher und für die Zwecke der empirischen Psychologie Brentanos nicht ebenso wesentlicher Gedanke wie der der Immanenz. Nach mir macht diese letzte Idee eine entscheidende Dimension des Intentionalitätspassus aus, und eine geschichtliche

⁵⁹ Vgl. Hedwig, a.a.O., 223 f. und ders., *Sein, objektives* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 9, Se-Sp, Basel / Stuttgart 1995, 248.

⁶⁰ Vgl. Brentano, a.a.O., 124.

⁶¹ Vgl. ders., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862, Nachdruck Hildesheims 1984, 5, 82.

⁶² Ebd., 123.

⁶³ 39, 82, 123.

⁶⁴ Das ist der Bereich der nur im Geist existierenden Gedankendinge (a. a. O., 35-39).

⁶⁵ 36f.

Interpretation, die den Ausdruck *inesse* (Inexistenz)⁶⁶ und nicht *objective* als Leitfaden nimmt, den Vorteil hat, damit in Einklang besser zu stehen.

Von hier ausgehend läßt sich sagen, daß die Anmerkung, in der Brentano die Geschichte der intentionalen Inexistenz beschreibt, nicht das Ergebnis einer konzeptualistischen Lektüre der für den Terminus "objektiv" relevanten Passagen aus den Werken von Aristoteles und den anderen Denkern, sondern ein geschichtlicher Überblick über die Denker darstellt, in denen Schriften der Gedanke der Immanenz des Objektes in der Seele zur Sprache kommt. Laut des Intentionalitätspassus (und der Abhandlung Spiegelbergs) können Aristoteles und Thomas' Schriften diesem Zweck ganz gut dienen, obwohl Hedwig versucht zu beweisen, daß hier nicht um einen Thomistischen, sondern um einen konzeptualistischen Einfluß geht. Aber wenn wir die unterscheidenden Merkmale der beiden interpretativen Richtungen in Klammern setzen, und auf das Ziel der Anmerkung und des Textes Brentanos aufmerksam werden, dann erscheint die Idee der „immanenten Gegenständlichkeit“ als ein gemeinsames Merkmal, dessen Spuren sowohl bei Aristoteles, als auch bei Philon, Augustinus, Anselmus und Thomas, aber auch in Konzeptualismus verfolgt werden können, und das sich auch mittels die Redewendung „phänomenale und intentionale“ Existenz ausdrücken läßt. Auf diesem Weg verliert den Gegensatz Thomismus-Konzeptualismus seinen Grund: die Wichtigkeit der Seinsweise des Objektes zur Interpretation des besprochenen Textes, und läßt sich behaupten, daß der immanente Gegenstand bei Brentano ein Hybride ist, dessen Immanenz im Bewußtsein von verschiedenen (Aristotelisch, Thomistisch, konzeptualistisch und phänomenalistisch) gerichteten Perspektiven aus beschrieben werden kann, dessen Seinsweise im Bewußtsein sich auf Grund der Intentionalitätspassus in konzeptualistischem Sinn gedeutet werden kann, und dessen Referenz auf eine dem Bewußtsein transzendente Wirklichkeit nicht in traditionellem, sondern in einem modernen Sinn entworfen ist. Die Anwesenheit der so heterogenen Momente in der Schrift Brentanos macht die Interpretation seines Textes besonders verwickelt und stellt einen wichtigen Grund für die ständige Auseinandersetzung der Interpreten hinsichtlich der Intentionalitätspassage dar.

Die obenerwähnten Deutungsmöglichkeiten der intentionalen Inexistenz beweisen für mich, daß in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* die scholastischen Ausdrücke von ihren ursprünglich sich voneinander differenzierenden Bedeutungen abgelöst und nur in einem allgemeinen, ihnen gemeinsamen Sinn benutzt werden. Aus diesem Grund betrachtet Brentano die Ausdrücke „die intentionale Inexistenz“ und „gegenständlich (objektive) in etwas sein“ als Synonym, obwohl mit dem letzten von ihnen eine Idee - die des „<<geringes>> Seins“- verbunden ist, die im *inesse* bei Thomas nicht eingeschlossen ist. Aber

⁶⁶ Die Ursprünge dieses Ausdrucks liegen im Werk Aristoteles, und er ist auch von Thomas von Aquin verwendet. In dieser Hinsicht behauptet L. Oeing-Hanhoffs: "In der mittelalterlichen *Logik* bezeichnet <inesse> die Inhärenz eines Prädikates im Subjekt, dem es <<zukommt>> oder <<in>> welchem es <<ist>>. Dieser Sprachgebrauch ... wurde besonders dadurch üblich, daß Boethius *hyparchein* in der Bedeutung von <<zukommen>> mit <inesse> übersetzt." (L. Oeing-Hanhoff, *Insein in Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 4, I-K, Basel / Stuttgart 1976, 394; vgl. auch Th. Kobusch *Inhärenz*, a.a.O., 363).

eben weil hier nicht dieser Aspekt, sondern die Immanenz in Betracht kommt, kann Brentano diese Ausdrücke als Äquivalent verwenden und sie im Werk der Denker (Aristoteles und Thomas) veranschaulichen, die das „<<geringe>> Sein“ der Intentionen nicht theoretisiert haben.

Die Bedeutungen, die das Beiwort „intentional“ in der Arbeit von 1874 bekommt, können als ein weiterer Beleg für die obengenannten begrifflichen Verschiebungen der scholastischen Terminologie in Brentanos Hand angesehen werden. So, wenn das Beiwort „intentional“ auf Grund der Intentionalitätspassage darüber ausgesagt werden kann, was den Charakter einer im theoretischen Sinn verstandenen Intention hat, gibt es in dieser Schrift auch Zusammenhänge, in denen es genauso viel wie „phänomenal“ bedeutet: nach Brentano existieren die physischen Phänomene der Empfindung und der Phantasie „nur phänomenal und intentional“.⁶⁷ Die gemeinsame Bedeutung, die in diesen Verwendungen zur Sprache kommt, ist die der Existenz in einem psychischen Akt. Zu dieser gemeinsamen Eigenschaft können verschiedene Merkmale hinzukommen, die in Abhängigkeit des Kontextes den Sinn des Adjektivs präzisieren. So, wenn für das physische Phänomen der sensibelen sekundären Qualitäten die intentionale nur ihre mentale Existenz (d.h. die Existenz als vorgestelltes, als im Bewußtsein erscheinendes oder gegenwärtiges Phänomen) bedeutet, läßt sich schon für die physischen Phänomene der Gestalt oder der Größe sagen, daß ihre intentionale nicht nur eine bloß mentale Existenz ist, weil sie gewisse Analogien mit ihrer äußeren Ursache zeigen. Und wenn „intentional“ als Synonym mit „objectiv“ in der *Psychologie des Aristoteles* verstanden wird, dann bedeutet die intentionale eine mentale Existenz, die einer Wirklichkeit in „jeder Hinsicht“ entspricht.⁶⁸ Man bekommt so ein ziemlich buntes Bild der Bedeutungen des Beiworts „intentional“ bei Brentano, die sich aber um die Grundbedeutung: Existenz in dem psychischen Akt, ordnen lassen.

Zu diesem Argument kann es noch zwei andere hinzugefügt werden:

ii. In der *Psychologie des Aristoteles*, wo mittels des Begriffs „objectiv“ nicht das „<<geringe>> Sein“ der sensibelen Form, sondern ihre Immanenz hervorgehoben wird, sagt Brentano, er habe neben sachlichen auch Bequemlichkeitsgründen, diesen Terminus anzuwenden: „Wir gebrauchen es (das Wort „objectiv“, Hinzufügg.d.Verf.), weil dadurch größere Kürze des Ausdrucks möglich wird“⁶⁹.

iii. In der von Hedwig vermittelten konzeptualistischen Interpretation ist der Terminus „objektiv“ mit der Existenz der „Begriffe, Urteile und Universalien“ zu eng verbunden, während Brentano in der Arbeit von 1867 ihn sowohl auf den Bereich der sensibelen als auch der intelligibelen Erkenntnis und in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* auf Inhalte aller psychischen Akte anwendete.⁷⁰

⁶⁷ Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Hamburg 1973, 129, 140.

⁶⁸ Ebd., 13 f, 28, 138 ff. und ders., *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt 1967, 81, 187.

⁶⁹ Ebd., 80, 120.

⁷⁰ Vgl. Hedwig, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano“ in *Finalité et intentionalité*, hg. v. J. Folon u. J. McEvoy, Paris 1992, 225; ders., „Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano“ in *Die Philosophie Franz Brentanos*, Amsterdam 1978, 76 ff. und Brentano, a.a.O., 80, 86, 120 f. und ders. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Hamburg 1973, 124.

Aus allen diesen Gründen glaube ich, daß in Brentanos Text „objektiv“ dasselbe wie „Inexistenz“ bedeutet, obwohl es in seinem ursprünglichen scholastischen Gebrauch mit Bedeutungen gebunden wurde, die uns erlauben, zwischen den beiden streng zu unterscheiden. Deshalb neige ich dazu, die Bedeutung der Abhandlungen von Hedwig darin festzulegen, daß durch seine Untersuchungen klar geworden ist, welche die scholastische Bewegung ist, in welcher der Begriff „objektiv“ zum Kennzeichnen der Immanenz des erkannten Objekts verwendet wird. Mein Bedenken gegen seinen Ansatz entspringt daraus, daß keiner der von ihm erwähnten spätscholastischen Denker auf Seite 125 der *Psychologie* Brentanos angeführt wird. Aristoteles und Thomas` Nennung an dieser Stelle zeigt für mich, daß hier den Terminus „objektiv“ einen Sinn bekommen hat, der nicht nur dem Konzeptualismus eigen ist, und der die Anstrengung nicht aufhebt, die Intentionalitätspassage auf dem Leitfaden des Ausdrucks *in esse* zu deuten.

Zugunsten meiner These lassen sich noch die Folgenden anführen:

(4) Keiner von den Scholastikern, die er in seinen Abhandlungen als Denker anführt, die mit dem Terminus *objective* arbeiten, wird in Brentanos Schrift erwähnt. Weder Hervaeus Natalis, noch Petrus Aureoli, Durandus, Gabriel Biel, Peter d`Ailly und Ockham, sondern Aristoteles, Philon, Augustinus, Anselm und Thomas von Aquin sind von Brentano als Vorläufer der von ihm in die Diskussion gebrachten „psychischen Einwohnung“ angeführt.⁷¹ Wie man weiß, gehören die zwei in dieser Anmerkung erwähnten Skolastiker nicht der Spätscholastik, sondern höchstens der Hochscholastik (Thomas). Wenn die Sachen so stehen, dann erschließen sich hier zwei Interpretationsmöglichkeiten: man behauptet (wie Hedwig), daß Brentano im seinem Text mit einer (*objective*-) Terminologie arbeite, die er von den auf Hervaeus Natalis, Petrus Aureoli und die anderen Denker betreffenden Passagen der Arbeiten von Stöckl, Hauréau und Ueberweg übernehme, um sie als Lektüregriffe der Aristotelischen und Thomistischen Stellen zu verwenden, die sich auf die von ihm behandelte „immanente Gegenständlichkeit“ beziehen. Nach mir stehen dieser These wenigstens zwei Einwände gegenüber: a. die völlige Abwesenheit jedes Hinweises auf die spätmittelalterlichen Verfasser; b. nach Brentanos Text liegen die Ursprünge der „psychischen Einwohnung“, welche die Scholastiker mit dem Ausdruck „gegenständlich (objektive)“ bezeichneten, im Werk von Aristoteles.⁷² Aber dieses Werk läßt sich ebenso berechtigt wie Quelle einer anderen Terminologie: die Inseins-Terminologie, zur Interpretation seines Textes berücksichtigen. Diese Terminologie macht die andere Interpretationsmöglichkeit aus und steht nach mir auch mit Brentanos Text gut in Einklang.

(5) Mit Ausnahme von Ockham sind alle anderen von Hedwig genannten Denker in den Vorlesungen über die mittelalterliche Philosophie (1870) nur ganz

⁷¹ Vgl. Hedwig, „Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano“ in *Finalité et intentionalité*, hg. v. J. Folon u. J. McEvoy, Paris 1992, 224 f., und Brentano, a.a.O., 125.

⁷² Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, Hamburg 1973, 124f.

am Rande erwähnt. Was Ockham betrifft, ist Brentanos Stellung seinem Werk gegenüber zurückhaltend und kritisch.⁷³

(6) Hedwigs Aufzählung der spätscholastischen Denker beruht nicht auf Brentanos direkten Hinweisen, sondern auf Unterstreichungen und Bemerkungen, die Brentano zu denjenigen Passagen gemacht hat, die sich in seinen Handexemplaren der Arbeiten von Hauréau, Stöckl und Ueberweg auf die obengenannten Denker beziehen. Aber der interpretative Wert solcher Bemerkungen ist viel geringer als der Wert der unmittelbaren Fingerzeige. Es ist richtig, daß man in Abwesenheit der unmittelbaren Hinweise auf Grund solcher Unterstreichungen versuchen kann, den sachlich-historischen Horizont zu rekonstruieren, von dem Brentano den Terminus *obiective* hätte übernehmen können. Aber ein solcher Rekonstruktionsversuch ist nach mir immer mit einem starken hypothetischen Charakter belastet, weil die Tatsache, daß Brentano die auf Hervaeus und auf die anderen Verfasser sich beziehenden Passagen studiert hat, nicht unbedingt als Beweis eines Einflusses ausgelegt werden soll. Hätte er nicht andere als die in seiner Bibliothek bewahrten Bücher studieren können? Und soll er nur unter dem Einfluß der gelesenen Fachliteratur stehen? Hätten die Fachdiskussionen, die in seiner Studienzeit besuchten Vorlesungen keine Rolle spielen können?

Im folgenden möchte ich die zwei anderen Scholastik-Interpretationen (Marras und Spiegelberg) kurz behandeln.

Was Marras betrifft, glaube ich, daß sein Versuch, die Intentionalität bei Brentano als eine in Thomistischem Sinn verstandene Referenz der Intentionen auszulegen, an der Weise scheitert, in der dieses Problem in der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* aufgeworfen ist: der Inhalt der Empfindungen ist nicht eine Form in traditionellem Sinn, sondern ein Zeichen einer äußeren Ursache, die uns an und für sich unbekannt bleibt.

Hinsichtlich der von Spiegelberg vorgeschlagenen Interpretation bin ich der Meinung, daß seine These: „die mentale Inexistenz ... mach ihm (Brentano, Hinzufügg. d. Verf.) das Wesen der Intentionalität aus“⁷⁴ nach dem oben Gesagten mit guten Gründen erhärtet werden kann. Auch seine Idee, diese Inexistenz sei nach dem Muster der Immanenz der Spezies in „der Thomistisch-Aristotelischen Erkenntnislehre“ zu verstehen,⁷⁵ ist für mich unter dem Vorbehalt annehmbar, daß nur die Immanenz (und nicht die Referenz) der Spezies zum Verständnis des Brentanos Textes von Bedeutung ist. Was ich seiner These einwende, ist, daß sie die Rolle der „Beziehung auf ein Objekt“ für die Bestimmung der Eigenart des Intentionalen in der Arbeit von 1874 nicht genügend unterstreicht, obwohl er Brentano den Verdienst anerkennt, „als erster auf die wesentliche Gegenstandsbezogenheit des Psychischen“ hingewiesen zu haben. Obwohl die Idee dieser Beziehung noch in der Arbeit von 1867 vorgenommen ist, neige ich dazu, sie als ein Novum der Schrift von 1874 zu betrachten, dessen Rolle für die Bestimmung des „Wesens der Intentionalität“ in diesem Werk ebenso wichtig wie die Rolle der Immanenz des

⁷³ Vgl. Franz Brentano, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg 1980, 76f, 79ff, 85, 89.

⁷⁴ Spiegelberg, a.a.O., 207

⁷⁵ Ebd., 208.

Gegenstandes ist. Die Argumente, die ich zugunsten dieser Idee bringe, sind sachlicher Natur: die Richtung der Akte auf die Objekte ermöglicht die Trennung der Grundklassen der psychischen Phänomene: Vorstellungen, Urteile und Gemütsbewegungen, mittels eines Merkmales, das dem psychischen Akt und nicht seinem Inhalt eigen ist. Die verschiedenen Weisen der Inexistenz der Objekte im Bewußtsein stützen sich bei Brentano auf die verschiedene Weise der Beziehung auf die Inhalte.⁷⁶ In der Sprache der Dissertation ausgedrückt, wird das Fundament des Verhältnisses Akt-Objekt vom Akt und sein Terminus vom Objekt dargestellt.⁷⁷ Die Wichtigkeit, die der Weise der Beziehung bei der Klassifikation der psychischen Vorgänge zukommt, ist als ein möglicher Grund zu betrachten, wofür im Inhaltsverzeichnis dieser Schrift nicht die „intentionale Inexistenz“, sondern „die Beziehung auf ein Objekt“ überall steht. Deshalb bin ich der Meinung, daß die Eigenart der geschichtlichen Form der Intentionalität, die von Brentanos in der Arbeit von 1874 vermittelt wird, in der Beziehung des psychischen Aktes auf das ihm immanente Objekt und in der Immanenz des Objekts in dem auf es gerichteten Akt besteht.

⁷⁶ Vgl. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig 1925, 8 f., 32 et passim.

⁷⁷ Vgl. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim 1984, 28.

HOMO INTERIOR. DE LA METAFIZICĂ LA MISTICĂ SPECULATIVĂ

BOGDAN TĂTARU CAZABAN

RÉSUMÉ. *HOMO INTERIOR. DE LA METAPHYSIQUE A LA MYSTIQUE SPECULATIVE.* Cette étude se propose de retracer les grandes lignes de la métaphysique sur laquelle se fonde l'anthropologie chrétienne de l'*homo interior* développée au XI^e siècle par la mystique de Hugues et Richard de Saint-Victor, et de Guillaume de Saint-Thierry. Nous essayons de mettre en évidence le rôle qui revient aux éléments bibliques et philosophiques dans cette vision de l'intériorité. Après avoir saisi la contribution d'Origène à travers une herméneutique de l'altérité restaurée et celle de saint Augustin dans la compréhension de la bonté de la création et dans la description de la réalité dynamique du cœur, notre attention porte sur la vision hugonienne de l'*homo interior* comme se trouvant à la confluence de deux grâces: *gratia creatrix* et *gratia salvatrix*. Si la conception de Hugues se remarque par un équilibre entre une métaphysique de l'illumination et une mystique de la restauration intérieure par la charité, Guillaume et Richard, peut-être plus sensibles aux sources grecques, définissent les étapes du parcours spirituel avec plus de vigueur et de précision. Chez eux, au cœur du dynamisme intérieur qui met en lumière une anthropologie dont les données se transfigurent par l'intervention et la réception progressive de la grâce, se trouve la charité, point de départ, milieu et fin suprême de l'être humain. Dans cette perspective, la diversité des interprétations, qui témoigne de la richesse inépuisable de la Parole, se résout en prière.

1. *Vulnera interioris hominis*¹

"*Eram bolnav. Bernard suferea și el... Ne petreceam întreaga zi conversând despre fizica spirituală a sufletului și despre remediile pe care le oferă virtuțile împotriva viciului*" (Guilelmus din Saint-Thierry, *Vita sancti Bernardi*, I, 12, 59, PL 185, 259 a-b).

În *De quinque septenis* și *De septem donis Spiritus Sancti*, Hugo din Saint-Victor dezvoltă într-un ritm specific al corespondențelor subtile și al simetriilor, o fenomenologie a maladiei și a remediei în orizontul devenirii spirituale. Păcatul

¹ Fără a dispune de toate mărturiile pentru a reface traseele de transmitere ale acestei metafore, credem că nu greșim văzând în ea urma adâncă a platonismului pe corpul scrierilor creștine. Eshatologia dezvoltată de Platon în *Gorgias* (523 b - 524 e) conține imaginea sufletului "*vrăstat și plin de cicatricile produse de sperjururile și nedreptățile cu care fiecare faptă a sa l-a însemnat*" (525 a, cf. *Opere* I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, p. 390). La Plutarh, în *De sera numinis vindicta* (565 b), pasiunile își lasă amprenta asupra sufletului nu doar sub forma unor cicatrici, ci și ca culori (v. I. P. Culiuanu, *Experiențe ale extazului. Extaz, ascensiune și povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu*, trad. de

și salvarea, coruperea integrității naturii umane și restaurarea ei prin intervenția taumaturgică a Sfântului Duh, sunt văzute ca boală și vindecare a omului interior². Istoria lăuntrică este un simbol al destinului umanității. Suferințele pe care omul interior le îndură ca urmare a îndepărtării de sursa binelui și a centrării exclusive pe binele propriu, descriu chipul maltrat pe care omenirea și-l ascunde sau nici nu și-l mai cunoaște de-a lungul unui traseu care conduce la o totală exteriorizare. Drama părăsirii pecabile a proximității divine constă într-o convertire treptată a interiorității în exterioritate, convertire care devastează și ucide. Viciile, aceste forme ale îndepărtării, sunt emisarii violenței ai morții, al cărei preludiu îl constituie suferința omului interior.

Maladia înstrăinării se manifestă ca un parcurs viclean și chinuitor spre pierderea de sine. În primă instanță, omul își trăiește pierzania la un nivel de interioritate încă nepericlitată explicit. Gestul inaugural constă într-o reorientare a privirii, într-o alegere care distinge aparent între sursa binelui și bine. Opțiunea vizează binele desprins³ de propria lui origine și exprimă de fapt preferința pentru centrarea pe sine însuși. Gestul inițial al detașării, deturnarea privirii sau deruta voinței, își dezvăluie viclenia atunci când orgoliul, prima treaptă a exteriorizării, face să iasă la iveală

Dan Petrescu, Nemira, 1998, pp. 118-119). Procesele purgative din lumea de dincolo (ele se petrec în dicasteriul lui Dike, una dintre Erinii) au în vedere tocmai eliminarea acestor urme care nu de puțin ori rezistă și determină reîncarnări în forme inferioare de viață. Motivul este reluat de Tacitus, *Anale*, VI, 6. În orizontul primelor ample elaborări creștine, el reapare la Origen: "*Însuși cugetul omenesc, conștiința noastră, strânge prin putere dumnezeiască totul în memoria sa: când săvârșim păcate, imprimăm în noi înșine anumite semne și figuri și astfel, toate cele rele, urâte sau nelegiuite, le vedem în felul în care le-am săvârșit ca o înfățișare înaintea ochilor noștri, ca o istorie a fărădelegilor noastre*" (*De prin*. II, 10, IV, trad. rom. p. de Pr. Prof. Teodor Bodogae, în *Scrieri alese*, 3, PSB8, 1982, p. 173). Ideea că faptele lasă urme pe suflet și că ele vor fi vizibile pentru toți la judecata de apoi e reiterată de Origen în *Hom. in Jer. XVI, 9, Despre rugăciune XXVIII, 5* (*Scrieri alese*, vol. 7). Nu este exclus ca aceasta să fie sursa de inspirație pentru Hugo din Saint-Victor, știut fiind faptul că scrierile lui Origen (mai ales Omiliile) erau foarte apreciate în abația victorină (cf. J. Chatillon, „*La culture de l'école de Saint-Victor au 12-e siècle*”, în *Entretiens sur la Renaissance du 12-e siècle*, Paris, Haga, 1968, p. 153). Există, desigur, posibilitatea, care nu o exclude pe cealaltă, a unui transfer analogic al corporalului în planul sufletesc, susținut de ideea nou-testamentară a prezenței taumaturgice a lui Hristos, idee cu un destin mai fecund și mai îndreptățit în spiritualitatea creștină.

² Suferința lăuntrică apare la Origen ca efect al nestatorniciei și al dezordinii sufletului (*De prin*. II, 10, V). "*Înțelegem, deci, de aici că există chinuri care se produc înlăuntrul sufletelor din chiar simțămintele cele rele ale celor păcătoși*" (*De prin*. II, 10, IV, trad. rom. p. 174). Suferința ca pedeapsă preventivă sau catartică (*De prin*. II, 10, VI) este administrată de cel care este "*doctorul sufletelor noastre*" și care cunoaște în exclusivitate "*multe lucruri care ne sunt ascunse*". Relația dintre suflet ca pacient și Dumnezeu ca medic revine și la Augustin: "*Iată că nu-mi ascund rănille. Tu ești medicul, iar eu sunt cel bolnav. Tu ești milostiv, iar eu sunt demn de milă*" (*Conf. X, XXVIII, 39*, trad. rom. de Gh. I. Șerban, Humanitas, 1998, p. 365).

³ Imaginea desprinderii apare la Hugo în *De quinque septenis* II, în Hugues de Saint-Victor, *Six opusculus spirituels*, SC 155, 1969, ed. Roger Baron (ediție citată de aici SS). Traducerea în limba română a acestor texte este în curs de apariție la editura Univers Enciclopedic, sub titlul *Meditații spirituale* (trad. de Bogdan și Miruna Tătaru-Cazaban, Note și comentarii de B. Tătaru-Cazaban. Trimitem la secțiunea de note și comentarii a acestor cărți pentru aspecte insuficient abordate în acest studiu.

insuficiența. Omul își consumă rolul activ în acest scenariu prin capacitatea propriei libertăți de a vădi o deficiență⁴. El se vrea pe sine pentru sine, dar binele propriu nu îl satisface și atunci caută o altă sursă. Binele celuilalt este imediat dorit, lăsând orgoliul să genereze invidia. Însă calea concupiscentei astfel deschisă nu poate decât să facă din cel ce pășește pe ea victima propriei sale inșiabilități, determinând ca tensiunea dintre dorință și capacitatea de satisfacție să se exprime ca irascibilitate. Inima, identificată cu omul interior, se umple de mânie atunci când binele altuia nu poate fi dobândit, iar binele propriu provoacă dezgust. Într-un fel, la capătul acestui delir concupiscent, omul a pierdut în chip explicit totul. Prin orgoliu s-a depărtat de Dumnezeu, prin invidie de aproapele, iar prin mânie nici măcar pe sine însuși nu se mai are. Distanța originală s-a dovedit a fi cauza eficientă a îndepărtării de sine, a crizei interiorității, care constă în tristețea de a nu mai afla prilejul nici unei bucurii lăuntrice. Conștiința nefericită pe care o plasează Hugo în miezul suitei de consecințe ale centrării pe sine ca sursă a binelui, marchează eșecul inevitabil al autarhiei interioare. Omul este doar capacitate de a viza și de a recepta, posibilitate a umplerii acestei vizări, dar nu și sursă a satisfacerii ei⁵. Interioritatea se menține ca libertate și totodată ca posesiune a binelui într-o relație în care termenul vizat transcende capacitatea dorinței de a-l asimila⁶. Atâta timp cât este în acest raport, *homo interior* are bucuria și pacea. Dimpotrivă, dând curs unei alte plasări, faptul de a avea își pierde temeiul. Imanentizarea tipului de relație a cărei adevărată era dată doar de prezența transcendenței, consacră o indigență, îi conferă acesteia putere. Efectul ei nu poate fi decât contrariul bucuriei.

Astfel, viciile despuierii îi întind biciul tristeții. Din acest moment, exteriorizarea dobândește o evidență sporită. Traseul păcatului seamănă cu o expulzare, cu o izgonire spre o consolare prin bunuri exterioare. Avariția îl pregătește pe om să cedeze seducției lăcomiei și exceselor ei, care vor găsi inevitabil împlinirea în inflamațiile irezistibile ale desfrânării înrobitoare. Acest traseu este explicitarea încercărilor la care omul se supune din proprie voință, o dată cu îndepărtarea de Dumnezeu. Caracterul maladiv și violent al acestor forme ale înstrăinării poate fi abordat doar din perspectiva omului interior, a cărui suferință sugerează o sensibilitate, precum și o voință bună neputincioasă. Capacitatea de a suferi este și ceea ce face posibilă însănătoșirea, chemarea și primirea remediei. Traseul descris constă într-o pierdere treptată a puterii, o secătuire și o întunecare spirituală, o cădere din demnitate în rușinoasă captivitate.

Înceind astfel procesiunea⁷ viciilor, Hugo își centrează atenția asupra destinului libertății umane. Deși de-a lungul traseului narat, rolul activ era conferit

⁴ Introducem aici ideea și expresia augustiniană a voinței rele în sensul de cauză deficientă, cf. *De civitate Dei* XII, VII, sugerată și de Hugo în *De substantia dilectionis* II. (SS, pp. 86-87)

⁵ Cf. Hugo, *De meditatione* III, 8; *De substantia...* II, III, IV, 6; *Quid vere diligendum sit* I; de asemenea Augustin, *Conf.* X, XXVIII, 39.

⁶ "Dorință" în sensul de intenționalitate. Pentru relevarea sensului creștin folosim "cupiditate".

⁷ Ne referim la *epistrophé* neoplatonică așa cum apare, de exemplu, la Plotin (*Enn.* V, 5, 13; VI, 9, 1) și Proclus (*Elem. theol.*, prop. 8). Vezi P. Hadot, "*Epistrophé et metanoia dans l'histoire de la philosophie*", în *Actes du XI-e Congrès International de Philosophie*, t. 12, Bruxelles, 20-28 august, 1953, Amsterdam-Louvain, 1955, pp. 31-36.

viciilor, iar omul era redus la pasivitate, în final, atunci când invocă ajutorul, cel care părea complet supus redevine activ. Același tip de inițiativă apare atât la începutul suferinței, cât și la capătul ei: capacitatea de a opta este constanta naturii umane. Diferența se observă la nivelul faptului de a da curs acestei opțiuni. Interioritatea, redusă la această formă a libertății, zvâcnește zadarnic. Suferința ei ia chipul slăbiciunii conștientizate. Abia acum rănile dor. Eliberarea taumaturgică nu constă într-o desprindere de exterior, într-o investigație lăuntrică ce va descoperi singură locul salvării în integritatea lui⁸, ci într-o reconstrucție interioară, pentru care este invocat Sfântul Duh ca să-și iradieze iubirea și să ajute la nașterea virtuților, punți spre fericirile supreme. Eliberarea este rodul unei adeziuni, al unei reorientări în sensul adevărat și al unui răspuns care este un dar mai presus de orice merit.

Astfel, sănătatea omului interior - premisă a fericirii promise - este un efect al iubirii de care nu suntem demni. Duhul vindecă mai întâi, pregătindu-și casa, pentru a ilumina apoi, sălășluind-o. Însă vindecarea nu e nici instantanee, nici lipsită de dureri. Există o suferință expiatoare care constă în lupta dintre remediu și boală, boala fiind cea care rezistă cu îndârjire, chinuie. Acțiunea Duhului este o revenire la interioritate: el lucrează dinlăuntru, căci luminează pentru a vedea ceea ce era deja înăuntru, dar nu era observat⁹. Căderea a provocat rănile care se închid o dată ce sunt văzute, simțite și temute. Conștiința rănilor sperie în primă instanță, dar eliberează apoi. Această viziune teribilă a posibilelor riscuri ale maladiei generează o prudență prin care poate fi evitată o nouă cădere. Omul interior își petrece cu neglijență vinovată suferințele îndepărtării și cu oroare eliberatoare pe cele ale recuceririi proximității.

2. Trei contexte paulinice

συνέδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἄνθρωπον (*Rom. 7, 22*).

Sursa directă a oricărei metafizici sau mistici speculative a omului interior, în orizontul creștinismului, se află în trei epistole ale Sfântului Pavel: *Romani* (7, 22), *Efeseni* (3,16) și *a doua epistolă către Coloseni* (4,16).

Mai întâi, expresia κατὰ τὸν ἄνθρωπον apare într-un pasaj care relevă paradoxul ființei umane căzute. Existența acesteia este efectul unei tensiuni survenite în raportarea față de legea lui Dumnezeu. Omul interior și membrele semnifică două adeziuni ireconciliabile care fac din unitatea umană spațiul contradicției și al unei profunde indecizii. Conflictul descris are loc la nivelul relației dintre voință și acțiune: omul vrea binele, *id est* legea lui Dumnezeu, dar nu îl urmează; în același timp, comite răul pe care însă îl urăște. *Omul interior* reprezintă această voință care recunoaște ca fiind bună legea lui Dumnezeu, dar care nu are capacitatea de a-și exprima înțelegerea. El permite accesul la duh,

⁸ Cf. Hugo, *De septem donis Spiritus Sancti* III. (SS, pp. 126-127)

⁹ Cf. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, 1961, p. 151.

deschide comunicarea cu divinul, marchează o intenție căreia nu i se dă glas¹⁰. Autonomia de care beneficiază rămâne complet ineficientă în fața fecundității omului trupesc sau carnal, rod al seducției păcatului (*Rom. 7, 11*). *Carnea* sintetizează în limbajul paulinic aspectele pe care le îmbracă existența umană ca efect al faptului de a fi sălășluită de păcat și lipsită de bine (*Rom. 7, 17-18*). Ea nu este doar chipul vizibil al sclaviei omului, ci cuprinde și expresiile lăuntrice ale nesupunerii față de legea divină. Însă omul carnal, stăpân peste membrele corpului ca agenți ai vizibilului, nu și-a instaurat dominația asupra integralității umanului. Dimpotrivă, el poartă o luptă cu mintea sau intelectul (νοῦς), sediu al unei chemări care se manifestă doar ca recunoaștere pasivă a legii divine. Cunoscând legea, dar neavând privilegiul harului, omul interior nu poate decât să-și hrănească rezistența din așteptarea și invocarea intervenției divine. Conflictul la care participă nu are loc între două părți distincte ale unei singure ființe, ci între o înclinație dobândită (carnală), care nu își află sursa în corp, deși îl locuiește (*Rom. 6, 11*) și îi aduce moartea, și o vocație sufocată de nedreptatea primeia.

Este foarte probabil ca omul interior să-și revendice denumirea, dincolo de similitudinile cu gândirea elenistică, de la aceeași sursă cu "*omul ascuns al inimii*" (1 P. 3,3), de la privilegierea de extracție biblică a intimității care nu se continuă în gest, a tăcerii invizibilului care nu dă curs seducției exercitate de larma vizibilului. Omul interior ca om tainic al inimii este spațiul unei rezistențe de adâncime, incoruptibilă, și devine astfel copârtaș la înnoirea omului prin Duhul divin.

Acest proces începe cu o întărire a omului interior (*Efes. 3, 16*) în care se manifesta încă dinainte acordul cu legea lui Dumnezeu, și este efectul unui act donator care constă în locuirea lui Hristos, prin credință, în inimă, ceea ce va face cu putință cunoașterea iubirii lui Hristos¹¹, care depășește orice altă cunoaștere. Împlinirii acestei "*transformări spirituale a minții*" (*Efes. 4, 23; Rom. 12, 2*) prin care se face trecerea de la omul cel vechi la omul cel nou, "*creat după Dumnezeu în dreptatea și sfințenia care vin de la adevăr*" (*Efes. 4, 24*), îi corespunde primirea plenitudinii divine (*Efes. 3, 19*)¹². Două mișcări¹³ au ca loc de întâlnire omul interior: o mișcare descendentă a Tatălui ceresc prin dăruirea puterii și a credinței, care se convertește apoi în ascensiunea omului prin cunoașterea iubirii și a plenitudinii dumnezeiești. Prin acțiunea Duhului, în omul interior se naște și se parcurge traiectoria recuceririi proximității divine, al cărei moment crucial, în toate sensurile, este intercesiunea hristică (*Efes. 2, 13 și 18*). Contextul oferit de *Epistola către Efeseni* păstrează esențialul din semnificația omului interior întâlnită mai înainte: el este, de această dată în identitate explicită cu inima (*Efes. 3, 17*), locul înțelegerii spiritualului, al comuniunii cu Dumnezeu. Dar dacă în *Rom. 7, 22* plasarea agonală

¹⁰ Vezi comentariul Sfântului Augustin, *De Civitate Dei* XIV, I-II.

¹¹ Idee reluată de Guilelmus din Saint-Thierry atunci când descrie stadiul lui *homo spiritualis*, v. *infra*, cap. 5, "*De la umbră la lumină. Itinerariul misticii speculative la Guilelmus din Saint-Thierry și Richard din Saint-Victor*".

¹² Sensul medierii hristice apare în *Efes. 1, 23*.

¹³ Cf. Dictionnaire de spiritualité (DS) 7, art. "*Homme intérieur. 1. Saint Paul*", col. 652; cf. Ch. Masson, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1953, pp. 179-182.

îi pune în lumină doar capacitatea de rezistență ca urmă a unei reale apropieri de divinitate, aici omul interior apare cu toată claritatea ca spațiu al trecerii de la întuneric la lumină (*Efes. 5, 8*)¹⁴, ca pacient și participant activ totodată la procesul regenerativ, centrat pe iubirea lui Hristos. Acolo înfrunța sclavia păcatului, aici se bucură de splendoarea libertății.

Cel de-al treilea context (*2 Cor. 4, 16*) readuce în prim plan o relație opozitivă: διὸ οὐκ ἐκκακλοῦμεν, ἀλλ' εἰ ὁ ἐγὼ ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὃ ἔσομεν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. Omul exterior este supus degradării în urma tuturor agresiunilor mundane: în apariția lui mijește ruina. Dimpotrivă, omul interior se pregătește, parcurgând cotidian un traseu înnoitor, pentru o eternitate glorioasă. Relația dintre cei doi e una de locuire: omul exterior este un dat al locuirii terestre, corporale, în afara celei adevărate, departe de Dumnezeu (*2 Cor. 5, 6*), pe când omul interior conține promisiunea locuirii în proximitatea divinității (*2 Cor. 5, 2 și 5*). Nu este detectabilă aici nici o urmă de dualism, sensul autentic al existenței¹⁵ fiind clădit împreună cu omul exterior, care nu înseamnă doar corpul, acest *cort* fragil (*2 Cor. 5, 1*), ci umanitatea vizibilă, supusă timpului și oferită privirilor celorlalți. Specificitatea acestui context, deși la o primă lectură sau la un decupaj neglijent am fi tentați să credem altminteri, constă într-o elaborare nouă a relației dintre interior și exterior: omul interior nu este partea care se bucură de puritate și primește darul Duhului, și nici nu diferă de omul exterior printr-un grad sporit de interioritate, ci reprezintă, împreună cu acesta din urmă, două perspective asupra persoanei apostolului văzută „dinlăuntru și din afară, trăind în via regenerarea omului nou, a noii creații”¹⁶.

Din analiza acestor pasaje, putem extrage notele care ar sta la baza unei doctrine paulinice a omului interior:

- 1 Omul interior, identificat cu καρδιά și νοῦς, este locul întâlnirii cu Dumnezeu, spațiul sensibilității morale și al eshatologiei individuale.
- 2 Omul interior se opune omului trupesc (cărnii) nu ca o parte unei alte părți, ci ca o lege altei legi, ca un destin altui destin. El nu desemnează sufletul care se opune corpului. Dimpotrivă, corpul asumat ca dat al existenței terestre în cadrul omului exterior va urma destinul glorios al cărui germene se află în omul interior.
- 3 Interioritatea este înțeleasă ca proximitate a lui Dumnezeu sau doar ca posibilitate a ei, urmă a unei apropieri originare, sau ca adâncime inaccesibilă privirilor oamenilor și corupției păcatului, dar perfect transparentă pentru Dumnezeu.
- 4 Omul interior nu este pus explicit în relație cu omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

¹⁴ Vezi exhortația din *Efes. 4, 1-4, 17-20; 5, 8*.

¹⁵ Cf. *2 Cor. 5, 4; 1 Cor. 15, 53-54; 1 Tes. 4, 14-17*.

¹⁶ DS 7, col. 653, cf. E.-B. Allo, *Seconde épître aux Cor.*, Paris, 1937, p. 137.

3. Metafizica omului interior. Între Platon și Sfântul Pavel

Exegeții epistolelor paulinice înclină să facă din expresia *om interior* mărturia unei idei comune în lumea elenistică¹⁷, cultivată de la neoplatonici și stoici până la teologia rabinică și Filon. Platon însuși folosește ὁ ἐντὸς ἀνθρώπου¹⁸ într-un context agonal: această parte din om luptă ca o veritabilă conștiință morală împotriva instinctelor¹⁹. Plotin reia expresia în două pasaje din *Enneade*: I, 1, 10 și V, 1, 10. În spațiul creștin, "omul interior" apare abundant la Origen, în context mai mult moral la Athanasie din Alexandria, pregnant la Grigore de Nyssa, apoi prin Ioan Cassian trece în Occident, dobândind un rol important în viața ascetică monastică, și atinge în scrierile Sfântului Augustin expresia latină care îmbină metafizica cu deschiderile spre psihologie și morală, specifice spiritualității occidentale. Ne vom referi aici doar la doi autori creștini, Părinți ai Bisericii, mult admirați de victorini. La ei, cele două surse principale ale patristicii, platonismul și Scriptura, au o remarcabilă întâlnire.

3.1. Viziunea origeniană asupra mântuirii ar putea fi interpretată ca o hermeneutică a alterității și ca loc privilegiat al distanței dificil de stabilit între o viziune personală și una pe cale de a deveni canonică. Avem în vedere nu o hermeneutică în sensul unei "Kunstlehre", nu o doctrină a tehnicilor interpretării, ci o hermeneutică originară, care practică cu intenție soteriologică, constituie însăși existența individuală. Argumentul principal al acestei idei e furnizat de textele însele care, atunci când descriu parcursul salvator, întruchipează un cerc hermeneutic: este vorba de revenirea omului interior la starea lui originară printr-un ocol al alterității, de-a lungul căruia "privirea" - funcție hermeneutică a intelectului (νοῦς), pecete a interiorității originare, trebuie să vadă, *id est* să interpreteze reperele mântuirii.

Întreaga creație este un spectacol al alterității, al nașterii diferitului, al proximității, ca și al distanței, sciziunii și alienării. Există însă la Origen o dublă concepție asupra diferitului: cel al primei zile și cel al multiplicității căzute în timp. Creația primei zile este existența originară, ca vedere a lui Dumnezeu²⁰, a diferitului în Logos, apariția a ceva ce nu este Logosul în sânul Logosului, a ceva încă nedistanțat, egal și asemănător. Alteritatea atemporală este reflexul specular al bunătății care nu lasă să se petreacă injustiția diferențierii ca inegalitate. Privirea diferitului, consecință a unei deosebiri de natură, este aceeași cu privirea glorioasă a Logosului. Însă, prin liberul arbitru, principiu dinamic zidit de aceeași generozitate divină care nu admite "obligația privirii" de a se orienta în același fel ca Logosul, creația devine alteritate ierarhică și diversitate orizontală²¹. Își fac apariția distanța și sciziunea, precum și tensiunea dintre chemarea spre urcușul taumaturgic și înstrăinarea omului trupesc de tentativele Logosului de a-l restaura.

¹⁷ Cf. DS 7, col. 651.

¹⁸ *Rep IX*, 589 a.

¹⁹ Cf. Ed. des Places, *Lexique de Platon*, t. 1, 1964, pp. 183-184.

²⁰ Origen, *De prin.* II, 6, III, cf. V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia Oros, studiu introductiv de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1995, p. 48.

²¹ *De prin.* I, 3, VI; I, 6, III; I, 8, III; I, 9, VI.

Contribuția cea mai importantă a lui Origen la o teorie a omului interior comportă două aspecte: identificarea omului interior cu omul creat după chipul lui Dumnezeu (κατ' εἰκόνα)²² și elaborarea unei doctrine a simțurilor spirituale²³ pe baza unei exegeze alegorice a pasajelor biblice. „*Omul interior este sediul virtuților, al întregii înțelegeri și cunoașteri, în el se operează înnoirea chipului lui Dumnezeu*”²⁴ și beneficiază de o fiziologie subtilă, capabilă să configureze un traseu în care întâlnirea cu Dumnezeu este pregătită de vigilența intelectului, descrisă în termenii sensibilității. Cadrul acestei teorii a omului interior este antropologia trihotomică²⁵ schițată deja înainte de Origen. Cele trei elemente constitutive: πνεῦμα, ψυχή, σῶμα (duhul, sufletul și trupul) sunt esențialmente de origine biblică și descriu o realitate „*mai degrabă de ordin dinamic sau tendențial decât ontologic, deși are totuși o bază ontologică*”²⁶. Duhul reprezintă partea divină a constituției umane prin care se manifestă chemarea dumnezeiască, locuirea Duhului Sfânt și participarea la el. Prin păcat, duhul omului nu dispăre, ci devine ineficace, slăbește ca putere, amortește. Sufletul este locul capacității de a alege, care va orienta ansamblul: dacă va urma chemării duhului, el se va reduce la partea sa superioară, numită și intelect sau inimă, iar dacă va da curs atracției carnii, va lăsa să conducă elementul său inferior, adăugat după cădere, sediu al instinctelor și al pasiunilor carnale, dar și al funcțiilor naturale care ar putea fi spiritualizate dacă sufletul s-ar supune duhului. „*Intelectul este elevul prin excelență al pneumei, aceasta din urmă reprezintă aspectul activ al harului, este un dar divin, în timp ce intelectul este aspectul său pasiv sau receptiv, cel care acceptă sau refuză darul. El este organul vieții morale și virtuozității, al contemplației și al rugăciunii, totul sub conducerea duhului. El poartă „sensibilitatea divină” (...).*”²⁷

Omul interior, invizibil, incorporeal, incoruptibil și nemuritor, este purtătorul chipului, gravat pentru totdeauna de Cel care este însuși Chipul nevăzut al Dumnezeului nevăzut. „*Chipul rămâne în noi ca un izvor: poate fi pecetluit,*

²² Origen, *Hom. in Gen.*, 1, 13, SC 7bis, 1985; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1956, pp. 150, 156-157; A.-G. Hamman, *L'homme, image de Dieu*, Desclée, 1987, pp. 128-137.

²³ Cf. Origen, *Convorbiri cu Heraclide*, în *Scrieri alese*, 3, trad. rom. pr. prof. Teodor Bodogae, PSB 8, 1982, p. 335 sq.; despre doctrina origeniană a simțurilor spirituale: K. Rahner, „*Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*”, RAM, 1932, pp. 113-145.

²⁴ Origen, *Hom. in Numeros* 24, 2, GCS 7, pp. 227-229.

²⁵ Vezi H. Crouzel, „*L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*”, în RAM 31 (1955), p. 364-385.

²⁶ H. Crouzel, *Origen*, trad. de Cristian Pop, studii de Gilles Dorival și Cristian Bădiliță, prefață de diac Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999, p. 144.

²⁷ *Ibid.*, p. 145.

*nicidecum însă distrus*²⁸. Omul creat după chipul divin este o ființă spirituală, "mai presus de orice ipostază trupească"²⁹, dotată cu o demnitate ontologică pe care o va dezvolta pe traseul asemănării, "rezervată pentru sfârșitul lumii"³⁰. Distincția dintre chip și asemănare reflectă tensiunea dintre ontologia platoniciană și sensul istoricității iudeo-creștine.³¹ Omul interior reprezintă o demnitate pe care nu și-o pierde prin căderea în vizibil și corporal, dar și promisiunea unei demnități pe care o va dobândi în urma unui parcurs istoric și doar prin intercesiunea Logosului întrupat. Asemănarea este o revenire la unitate prin educarea capacității de a-l primi pe Dumnezeu³², drama omului fiind descrisă mai curând în termeni de îndepărtare și întoarcere, neasemănare și asemănare, decât ca păcat și iertare, convertirea fiind paideică și terapeutică³³.

Aflat în exil³⁴, sufletului îi trebuie pentru a se întoarce din această înstrăinare o bună orientare a voinței, care mijlocește între duh și trup³⁵, spre lucrarea Duhului³⁶, spre "umbra arzătoare a lui Dumnezeu", spre vederea lui Dumnezeu proprie sufletului Logosului întrupat³⁷. În acest loc se vădește necesitatea hermeneuticii ca atitudine față de distanța ontologică, provocată de voință sau de identificarea voinței cu *înțelepciunea trupească*³⁸, în vederea

²⁸ A.- G. Hamman, *op. cit.*, p. 131.

²⁹ *De prin.*, trad. rom., p. 336.

³⁰ *De prin.*, trad. rom., p. 252.

³¹ Vezi A.- G. Hamman, *op. cit.*, p.151.

³² *De prin.*, trad. rom., p. 261.

³³ *De prin.*, p. 201; cf. M. Harl, *Origène ou la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, Seuil, 1958, p. 109.

³⁴ Origen, *Hom. in Numeros* 27, cf. V. Lossky, *op. cit.*, p. 51.

³⁵ Trihotomia origeniană nu e placată pe trihotomia platonică. *Pneuma* e mai aproape de *ruah*-ul paulin și filonian, cf. Crouzel, *op. cit.*, p. 87, R.P. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophes*, I, pp. 190-193; de asemenea, lucrările de amploare ale lui J. Dupuis, "L'esprit de l'homme". *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Paris, 1967, și G. Sfameni Gasparro, *Origene. Studia di antropologia e di storia delle tradizioni*, Roma, 1984.

³⁶ Acțiunea divină comportă aspecte în funcție de fiecare persoană a Treimii: ἐνέργεια (Tatăl), διακονία (Fiul), χάρις (Sfântul Duh), cf. M. Harl, *op. cit.*, p. 107.

³⁷ "Le logos est à la fois pensée divine - l'ensemble des idées divines, le monde intelligible, κόσμος νοητός -, la raison divine et l'expression de la pensée divine, c'est-à-dire à la fois le contenu intelligible, la loi d'intelligibilité et l'expression de l'intelligible. Dieu a créé selon son logos et, par son logos, il est présent dans le monde. (...) Le logos est présent en l'homme, chez qui il est l'intelligence.(...) Il joue le rôle de la lumière pour la vision des objets : la lumière rend l'objet lumineux et elle permet à l'œil de voir, elle est lumière de l'objet et lumière du sujet, intermédiaire de la vision. De la même façon, le logos est l'intelligibilité de Dieu et agent d'intellection de l'homme, médiateur de la connaissance" (M. Harl, *op.cit.*, p. 94). "L'âme humaine du Christ est à la fois le lieu de la rencontre entre Dieu et l'homme, le moyen de cette rencontre et le modèle proposé à l'homme pour sa propre rencontre avec Dieu" (*ibid.*, p. 117).

³⁸ *De prin.*, III, 4, III.

restaurării chipului și a unificării omului.³⁹ Traseul acesta hermeneutic, este posibil doar ca urmare a modelului paideic al Logosului întrupat care participă atât la unitatea dumnezeiască, cât și la pluralitatea lumii: *“Mântuitorul a luat suflet de o fire asemănătoare cu a noastră, dar asemănătoare în același timp și Lui, Fiului, prin scop și putere, încât să poată împlini fără scădere toate hotărârile și toate planurile mântuitoare ale Cuvântului și ale înțelepciunii”*⁴⁰.

Cercul hermeneutic origenian are ca punct referențial permanent Logosul care își asumă funcția de salvare prin convertirea alterității schismatice în blândă și smerită diferență, în care a lucrat “nostalgia Unului” ca principiu hermeneutic: *“materia aceasta a corpului, care acum e trecătoare, se va îmbrăca în nemurire în clipa în care, o dată îmbunătățit și luminat de învățăturile nestrăcioase, sufletul va fi pus să se servească de ea în scopuri bune”*⁴¹. E un fel de întoarcere a privirii trupului, consecință a alienării, înspre sâmburele de puritate pe care omul interior îl mai păstrează. Scenariul creștin impune aici o bună folosire a trupului - o profilaxie corporală în vederea sănătății spirituale, care va da acestui trup *“un chip minunat”*⁴², îl va aduce *“într-o stare cu mult mai multă slavă”*⁴³. Închiderea cercului hermeneutic dă specificul viziunii creștine: nu o închidere narcisică, ci o îmbrățișare a alterității restaurate.

3.2. *“... inter magistros optimos”* (Papa Celestin I, *Epist. ad episcopos Galliarum*, 2)

Regăsim la Sfântul Augustin tensiunea dintre interior și exterior, ivită la confluența tradiției biblice cu cea neoplatonică. *Intus* și *foris* sunt termenii omniprezenți ai unei stilistici a interogației filosofice și religioase care pornește de la insatisfacția și inconfortul incertitudinii⁴⁴, face apoi ocolul mundan⁴⁵ care îi trezește conștiinței interogative sentimentul contrariant al îmbinării admirabilului cu vanitatea, pentru a plonja în ceea ce e mai adânc decât interioritatea conștientă⁴⁶. Traseul acesta, intelectual și spiritual, care cuprinde o “meditație asupra creației”, o cercetare a departelui, traseu care se întoarce la temeiul însuși al cercetării, mai intim decât interioritatea, pentru a înțelege interioritatea interogativă în exterioritatea ei față de propriul temei și sens, devine o metafizică a proximității recucerite. Cuplul *intus-foris* nu mai ilustrează o antagonie evidentă. Faptul de a fi în afară, faptul de a fi departe, de a constitui obiectul unei vizări interogative, nu mai echivalează cu ceea ce este altceva decât conștiința și are condiția

³⁹ H. Rahner, *“Homo imago Dei”*, în *Eranos Jahrbuch*, 15 (1947), p. 213, cf. A.- G. Hamman, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁰ *De prin.*, IV, 4, IV, cf. C. Bădiliță, *Hermeneutica hristologică la Origen*, în Origen, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, cartea I, col. Mythos et Religio 10, Institutul European, Iași, 1995, p. 111.

⁴¹ *De prin.*, II, 3, II.

⁴² Idem.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Augustin, *Conf.* I, IV; I, VI; IV, XIV.

⁴⁵ *Conf.* X, VI.

⁴⁶ Augustin, *Ennar. in Ps. XLIX*, 21; *Conf.* VII, IX; X, XXIV-XXV; *De Trin.* X, III, 5; v. R. O’Connell, *St. Augustine’s Confessiones. The Odyssey of Soul*, Cambridge, 1969.

comună a vizibilului. Faptul de a fi în afară corespunde chiar situației conștiinței care se află departe de temeiul și sensul propriei ființe.

Felul de a fi al conștiinței exprimă o intenționalitate care nu poate fi satisfăcută în relație cu vizibilul. Această sursă permanentă de insatisfacție rămâne proiectarea rătăcitoare, faptul de a tenta departele fără temeii. Sensul departelui, explicându-se astfel privilegierea lui *intus*, își face apariția în conștiință o dată ce ea își dobândește propriul sens⁴⁷ prin convertirea intenționalității spontane într-o privire lăuntrică îndreptată spre ceea ce e mai adânc decât sinele⁴⁸. Schimbarea orientării conștiinței constituie un gest recuperator, întâlnire fericită între har și atenția interioară care va iradia în simțurile spirituale. Dacă cea dintâi manifestare a conștiinței consta într-o proiectare în lume prin porțile trupului, constituind felul de a fi al omului exterior⁴⁹, intenționalitatea care vizează intimitatea temeiului beneficiază de simțurile spirituale care aruncă punțile spre ceea ce, de această dată, e mai aproape. "Și iată că Tu Te aflai înlăuntrul meu, iar eu afară, și eu acolo, în afară, Te căutam și dădeam năvală peste aceste lucruri frumoase pe care Tu le-ai făcut, eu, cel lipsit de frumusețe. Tu erai cu mine, dar eu nu eram cu Tine; mă țineau departe de Tine acele lucruri care, dacă n-ar fi fost întru Tine, nici n-ar fi existat. M-ai chemat și m-ai strigat și ai pus capăt surzeniei mele. Ai fulgerat și ai strălucit, și ai alungat orbirea mea; ai răspândit mireasmă și eu am inspirat, și acum Te urmez cu înfocare; am gustat din Tine și acum sunt înfometat și însetat după Tine; m-ai atins doar și m-am aprins de dor după vocea Ta"⁵⁰.

Descoperirea "sensibilă" a prezenței întemeietoare inaugurează conștiința exteriorității față de ea și totodată pe cea a posibilității apropierii. Actualizarea acestei posibilități constă într-o cucerire a interiorității, într-o explorare a unei lumi lăuntrice al cărei dinamism reflectă tocmai tensiunea dintre departe și aproape, absență și prezență. Omul interior este pacientul și actantul unei asemenea redobândiri a proximității întemeietoare. El are privilegiul unei comunicări potențiale cu ceea ce face posibilă propria existență și, în același timp, comportă, din pricina absenței și a îndepărtării, o existență rănită. Omul interior suferă de o carență care survine în clipa părăsirii proximității, a întoarcerii privirii spre exterior. Suferința lui vădește tocmai în vulnerabilitate locul rezistenței și posibilitatea vindecării. Omul interior nu își provoacă maladia, căci în măsura în care se numește "interior" el se revendică de la intimitatea întemeietoare, ci suportă doar blocarea manifestării asemănării cu cel care l-a creat.

Potrivit Sfântului Augustin, omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este tocmai omul interior a cărui excelență constă în caracterul rațional⁵¹.

⁴⁷ Conf. X, VI; X, XXVI

⁴⁸ Conf. X, XXXIV, 52.

⁴⁹ De Trin. XI, II, 6: "*Sed anima rationalis deformiter vivit, cum secundum trinitatem exterioris hominis vivit, id est, cum ad ea quae forinsecus sensus corporis formant, non laudabilem voluntatem qua haec ad utile aliquid referat, sed turpem cupiditatem qua his inhaerescat, accomodat*" ("*Dar spiritul rațional trăiește în chip nedemn atunci când trăiește potrivit treimii omului exterior, adică atunci când la lucrurile care formează din afară simțul corporal el adaptează nu voința laudabilă prin care să le raporteze la ceva util, ci o rușinoasă poftă prin care se agață de acestea*", trad. E. Munteanu, în *De Magistro / Despre Învățător*, Institutul European, Iași, 1995, n. 250, p. 235).

⁵⁰ Conf. X, XXVII.

⁵¹ Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*: "*Secundum hominem interiorem dici, in quo et ratio et intellectus*" (I, 27-28, PL 34, 186; cf. *De Genesi liber imperfectus* 16, 60, PL 34,

Căutarea lui Dumnezeu nu are alt spațiu decât cel al profunzimilor⁵² sufletului rațional. Relația acestuia cu omul exterior, în pofida unei tensiuni care se datorează unei orientări pecabile a privirii, necesită o elaborare creștină, care face obiectul celebrei *quaestio 51*⁵³. Sfântul Augustin, deși privilegiază indiscutabil interioritatea, nu refuză exteriorității asemănarea cu divinitatea. Bunătatea creatorului își lasă amprenta în fiecare lucru existent, care e cu atât mai asemănător divinității cu cât se află mai aproape de ea. Urma bunătății creației e mai pregnantă în corpul uman decât în alte lucruri materiale, pentru că el este supus duhului și are ființă și viață. În pofida instabilității, a caracterului "patic" care își află originea în ceea ce Sfântul Bernard de Clairvaux va numi *nihileitas*, natura sensibilă reprezentată de omul exterior, chiar și atunci când suferă, este mai bună decât piatra: tot astfel și natura rațională, deși nefericită, este deasupra celei pe care absența sentimentului și a rațiunii o fac incapabilă de nefericire⁵⁴, conștiința nefericită fiind tocmai acea interioritate care suferă ca urmare a proastei plasări față de temeiul existenței.

Natura în dubla ei aspectare, sensibilă și rațională, e bună⁵⁵ în sensul că existența ei este efectul voinței divine, dar e periclitată de nimicnicia originară. Bunătatea și excelența naturii nu au temeiul în ea însăși, ci într-un gest inaugural care a făcut să fie ceea ce nu își are propria ființă ca temei. Atât cât se raportează la ființa divină, natura creată este bună cu adevărat. Ea își revendică ființa ca proximitate pe care Creatorul nu o reziliază nicicând. Doar voința creaturii suspendă bogăția unei relații, opunându-se bunătății divine și revelând sărăcia unei naturi separate, distante, autocrate⁵⁶. De fapt, omul interior este zona de rezistență a naturii demne, întrucât a fost creată de Dumnezeu, față de consecințele unei distanțe voluntare. Nu corpul cu simțurile sale constituie sursa unei astfel de lipse⁵⁷, nu el este locul originar al răului, căci fiind natură, deși sensibilă, este cu neputință să se opună adevăratei ființe care este Dumnezeu⁵⁸.

Manifestare prin excelență a răului, rezistența față de bunătatea care emană în creație nu face decât să se servească de natură pentru a pune pe lume o lipsă. Această rezistență în-răutățește natura printr-o proastă folosință: iată viciul a cărui condiție este aceea de a dăuna, de a corupe. Viciul este epifenomenul unei deficiențe originare în voință⁵⁹; el afectează ontologic, în sensul unei tot mai eficiente deficiențe, atât omul exterior, cât și pe cel interior. În termeni biblici, omul (înțeles ca unitatea dintre suflet și trup, unitate care menține perfect distincte

243; *De Genesi ad litteram* III, 20, 30-32, 292-293). Vezi J.E. Sullivan, *The Image of God*, 1963.

⁵² *De Magistro* 1, 2, PL 32, 1195: "In ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur"; G. Dutoit, *Saint Augustin et le secret de l'âme*, REL, 32, 1954, pp. 62-64.

⁵³ PL 40, 32-34, se referă la 2 Cor. 4, 16 și Gen. 1, 26. Despre antropologia augustiniană, v. H.-I. Marrou, „Dogma învierii corpului și teologia valorilor umane în învățătura Sfântului Augustin”, în *Patristică și umanism*, trad. de Cristina și Costin Popescu, Meridiane, 1996, pp. 543-577.

⁵⁴ Augustin, *De Civitate Dei* XII, I.

⁵⁵ Ibid., XII, III.

⁵⁶ Ibid., XII, I.

⁵⁷ Ibid., XIV, II și III.

⁵⁸ Ibid., XII, II.

⁵⁹ Ibid., XII, VII.

elementele constitutive⁶⁰) afectat de viciu, aflat în condiția păcatului, este omul cărnii, ale cărui expresii sunt mai degrabă cele interioare⁶¹. Lui i se opune, de această dată cu o forță venind dinspre voința bună, omul spiritual care marchează reintrarea în relația cu ființa prin excelență, cu Dumnezeu - creatorul relației și înnoitorul ei. Dar această *convertire* nu este efectul bun al unei decizii prin care s-ar exprima un centru ontologic neutru cum ar fi voința, aceeași voință care a provocat inițial *aversio*. Această convertire face din timpul pe care îl naște unul al deciziei mereu actuale, nicicând monodice, și al consultării adevărului lăuntric⁶². În omul interior, identificat cu sufletul rațional, a cărui constituție trinitară cuprinde *memoria*, *intelligentia* și *voluntas*⁶³, precum și cu inima (*cor*)⁶⁴, sălășluiește adevărul și se edifică omul spiritual. Imaginarul spațial și temporal se aplică în egală măsură descrierii acestui traseu lăuntric care nu marchează doar o recuperare, nu corespunde doar unei nostalgii, ci constă într-un proces de restaurare a demnității chipului, în care natura și harul își celebrează logodna.

Omul interior nu se resoarbe, în urma desprinderii de trup, în zona ființei. El nu beneficiază de o interioritate deja salvată. Dimpotrivă, el constituie un câmp spiritual cu dinamică agonală: inima. Termen preluat din scrierile biblice, inima dobândește în textele augustiniene din perioada sacerdoțiului și a episcopatului⁶⁵ semnificația de spațiu al devenirii spirituale. În jurul ei se desfășoară o întreagă peisagistică simbolică ori o analiză a sensibilității lăuntrice care conturează o modalitate de comunicare "pathică" în raport cu divinitatea. Când "cort al lui Dumnezeu"⁶⁶, când "abis de nepătruns"⁶⁷, când incintă rezervată lui Dumnezeu, având drept gardieni caritatea și "teama castă"⁶⁸, când domeniu lăsat pradă demonului prin grija cupidității și a "fricii rele"⁶⁹, inima este un teritoriu al discernământului și al vigilenței. Ea descrie un câmp al grijii, căci oricând se poate transforma din tărâm bogat într-un deșert, așa cum poate deveni dintr-o mare agitată⁷⁰ un loc al liniștii și al contemplației. Inima este un deschis care se poate

⁶⁰ "Cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum..." (PL 33, 1042, Scrisoarea CCXXXVIII către Pascentius, c. II, n. 12). Despre nelocalizarea specială a sufletului în corp, în *De immortalitate animae*, c. XVI, n. 25, PL 32, 1034.

⁶¹ *De civ. Dei* XIV, III, 2; XIV, XIII, 1; v. Marrou, *op. cit.*, p. 552.

⁶² *De vera religione* XXXIX, 12, PL 34, 154; despre descoperirea adevărului lăuntric, E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1931, pp. 87-103.

⁶³ C. Couturier, „La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin”, în *Augustinus Magister*, Paris, 1954, pp. 543-550. Pentru diferența dintre *vestigium* și *imago* la nivelul creației, v. Gilson, *op. cit.*, pp. 276-278: "Pour atteindre des analogies plus profondes, il faut passer de l'homme extérieur à l'homme intérieur, et, par delà les vestiges, chercher en nous les images du Créateur". De asemenea, cap. "L'image de Dieu".

⁶⁴ *Conf. X*, VI-VIII; *In Ioannem* VIII, 9; *Sermo* XXVIII, 2; v. P. Blanchard, „L'espace intérieur chez Saint Augustin d'après le livre X des Confessions”, în *Augustinus Magister*.

⁶⁵ Cf. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, 1995², p. 121 sq. și E. de la Peza, *El significando de "cor" en san Augustin*, Paris, 1962, p. 52.

⁶⁶ "(...) magna tabernacula Dei, corda sanctorum" (*In Ps.* 44, n. 23).

⁶⁷ "Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est? Quid enim est profundius hac abyssus?" (*In Ps.* 134, n. 16; cf. *Conf. X*, II, 2).

⁶⁸ *In Ps.* 141.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *In Ps.* 106, n. 12; *In Ps.* 64, n. 11.

preface în sălaș al duhului, așa cum poate suferi voia tuturor intemperiiilor cărnii. Ea poate adăposti temeiul, poate aduce acasă omul, după cum îl poate expune tribulațiilor, păstrându-l într-o agravantă exterioritate față de temei. Inima își dezvăluie plasarea spirituală în funcție de acuitatea sau slăbiciunea simțurilor ei: vorbește, vede, aude, atinge, gustă, ori e oarbă, surdă, insensibilă și opacă⁷¹.

Augustin nu conferă inimii semnificații în registrul afectivității, nefăcând-o termenul unui binom lăuntric alături de inteligență. El îi păstrează bogăția semantică din contextele psalmice mai ales, îi recunoaște privilegiul în comunicarea cu divinitatea, așa cum apare în epistolele paulinice, identificând-o cu *mens*, și aduce în planul unei relații care în tradiția platoniciană se consuma ca *theoria*, tipul de comunicare al naturii sensibile. Desigur, Sfântul Augustin nu evită să precizeze condiția retorică⁷² a unui astfel de limbaj care, totuși, pare a spune mai mult decât a face accesibilă o regiune față de care rămâne într-o irecuperabilă inadecvare. Doctrina simțurilor spirituale, susținută ca și la Origen de o exegeză biblică alegorică, descrie un spațiu interior unitar în care bunătața naturii create își găsește expresia integrală. Omul interior, deși de natură spirituală, fără vreun amestec cu trupul, împreună cu care alcătuiește însă unitatea ontologică umană, nu se angajează în devenirea spirituală doar ca rațiune, voință sau memorie. El este toate acestea trei laolaltă întrucât poartă chipul divinității, unitate și treime. Dar dinamismul său este de expresie sensibilă, analog sensibilității trupești. Sinestezia acesteia din urmă putea fi interpretată ca simbol al unei deschideri cuprinzătoare și centrate totodată. Mesageri trimiși în lumea exterioară, simțurile ne sunt "interpreți", ele transpun, așadar, în spațiul propriu de înțelegere un limbaj care ne este străin: ele mediază, dându-ne aparența că lumea ne este transparentă. Același rol intercesor îl au și în plan spiritual, constituind traseele de acces la și de comunicare cu o realitate care ne transcende. Nu ar fi inadecvat să spunem că această interiorizare a sensibilității poate fi o revenire la ceea ce a făcut cu puțință sensibilitatea externă, Sfântul Augustin susținând chiar că sufletul are o înclinație naturală de a trăi în corp⁷³. Anterioară sau nu, această intercesiune lăuntrică cu aspect sensibil nu sugerează doar completa asumare, în relația cu divinitatea, a naturii create, ci, mai mult, conturează un spațiu al activității, al manifestării, al mișcării expiatoare. Inima deschide astfel în lumea omului interior posibilitatea misticii și asceticii.

4. Omul interior între *opera conditionis* și *opera restaurationis* la Hugo din Saint-Victor

"*Oculus tuus nihil bene videt, si seipsum non videat*" (*De arrha animae*, PL 176, 954c).

Hugo este *zunächst und zumeist* un augustinian strălucit. Chiar și atunci când dezvoltă o ontologie de inspirație dionisiană și eriugeniană⁷⁴, sensul este

⁷¹ Vezi n. 6 de la Note; *Conf.* IV, XI, 16; IX, X, 23; IX, XII, 29 și 31; *In Ps.* 137, n. 2; *In Ioh.*, tr. 18, n. 10; *In Ps.* 16, n. 2; *De vera religione* XIX, n. 37.

⁷² *De anima et ejus origine* IV, 6, n. 7; cf. *De doctrina christiana* III, 34, n. 48; *De Trinitate* X, 7, 9.

⁷³ *De Gen. ad litt.* 1, VII, c. XXVIII, n. 38, PL 34, 369.

⁷⁴ Vezi H. Weisweiler, "*Die Ps. Dionysius Kommentare "In coelestem Hierarchiam" des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor*", RTAM, 19, 1952, pp. 26-47 și Jean Chatillon, "*Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot*", în *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie. Colloques Internationaux du C.N.R.S. n° 561*, 1977, pp. 433-440. Roger Baron, *Science et sagesse chez*

acela al doctrinei iluminării, asumată de la Sfântul Augustin. În spațiul acestei fidelități creatoare, al cărei spirit a fost atât de convingător încât i-a făcut pe mulți să-i confunde expresia cu cea a maestrului însuși, Hugo plasează problematica destinului uman în centrul unui *fluxus entis*⁷⁵, care este efectul gestului donator inaugural, reverberația harului creator sau întemeietor. Omul ocupă locul medierii, al întâlnirii dintre cele două tipuri de realități (corporale și spirituale) care constituie ierarhia universală⁷⁶. Dinamismul ontologic fundamental îmbracă forma dublă a ascensiunii și a coborârii, simbolizată biblic de urcarea pe munte a lui Moise și de coborârea lui Dumnezeu, sau de scara lui Iacob care se sprijină pe pământ, iar cu vârful atinge cerul. În interpretarea lui Hugo, pământul reprezintă corpul, iar cerul divinitatea⁷⁷. Între acești doi poli nu există o unitate de natură, ci una de intercesiune, formă a harului care traversează întreaga creație, *opus conditionis*⁷⁸. "*Per creatricem gratiam facta sunt quae non erant (...). Gratia creatrix primum naturae conditae quaedam bona inseruit*"⁷⁹.

La nivelul ierarhiei ființelor, de la spirite pure la corpuri neînsuflețite, binomul har-natură nu face decât să marcheze diferența dintre actul donator (har) și efectul lui în plan ontologic (natură). Distincția dobândește o semnificație majoră atunci când eficacitatea harului intervine în traseul de restaurare a chipului și de atingere a asemănării, pe care îl parcurge natura umană ca agent și pacient al operei de salvare, *opus restorationis*⁸⁰. La nivelul creației trebuie remarcată și legătura dintre har și mediere. Dacă metabolismul acestui *fluxus entis* este întâlnirea care păstrează în bună tradiție augustiniană distincția părților, harul este garanția proximității binelui original și a unității creației. Omul se definește prin întâlnirea dintre substanța spirituală incoruptibilă a sufletului și corp. Această unire constă într-o ascensiune a corpului, prin simțuri, și o coborâre a duhului prin capacitatea sensibilă, *sensualitas*⁸¹. Hugo nu explicitează premisele unei astfel de uniri. Să fie ea oare, așa cum Sfântul Augustin lasă să se înțeleagă uneori, expresia unei înclinații a sufletului spiritual de a trăi în corp? Eterogenitatea celor două naturi nu revelează însă nici un dualism asumat.

Hugues de Saint-Victor, 1957, p. 172 sq: "*Saint Augustin continue d'inspirer Hugues même quand il explique Denys*"; de asemenea R. Baron, "*Rapports entre Saint Augustin et Hugues de Saint-Victor*", în *Revue des études augustiniennes*, t. 51, 1959, pp. 391-429.

⁷⁵ Vezi R. Baron, "*La situation de l'homme d'après Hugues de Saint-Victor*", p. 433, în *Actes du I-er Congrès international de philosophie médiévale*, Paris, Louvain, 1960, p. 431-436; V. Liccardo, *Studi sulla visione del mondo di Hugo din S. Vittore*, Trieste, 1969.

⁷⁶ "*Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas*" (Hugo, *In Hier.*, cf. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, I, 1967, p. 332); R. Roques, "*Connaissance de Dieu et théorie symbolique d'après l'In Hierarchiam*", în *Recherches philosophiques*, III-IV, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, pp. 107-266, reproduș în *Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint-Victor et analyses critiques*, Paris, 1962, pp. 294-364.

⁷⁷ Hugo, *De unione corporis et spiritus*, PL 177, 285 b-c.

⁷⁸ Cf. R. Javelet, *op. cit.*, p. 333.

⁷⁹ Hugo, cf. R. Javelet, *op. cit.*, p. 323, n. 185.

⁸⁰ "*Opus restorationis est qua factum est ut melius essent quae perierunt*", *De Sacr.* I, 6, 17, 273 c-d.

⁸¹ Hugo, *De unione corporis et spiritus*, PL 177, 286-289.

Deși Hugo accentuează spiritualitatea sufletului prin care omul poate avea acces, sub forma contemplației, la zonele din ce în ce mai pure ale spiritului, deși natura spirituală pare uneori să conțină întreaga umanitate⁸², uniunea dintre suflet și corp se prezintă totuși ca modalitatea de existență a omului pe scara ființelor⁸³, reflectând chiar dinamismul universal despre care am vorbit. Sufletul uman nu este spirit pur, ci *spiritus* ca principiu în sine și totodată *anima* ca principiu vital, raportat la corp⁸⁴. Unitatea se păstrează, căci spiritul asigură în om atât viața sensibilă, cât și pe cea inteligibilă⁸⁵. Există la nivelul antropologic o asumare ierarhică a formelor de existență inferioară, precum și o aspirație spre zonele superioare, care concentrează excelența specific umană. Cele trei grade ale vieții sunt recapitulate în om ca puteri ale sufletului⁸⁶: cea dintâi asigură viața corpului, a doua conține facultatea cunoașterii sensibile și facultatea înclinației (*sensualitas* sau *sensus carnis*), apetitul senzitiv, imaginația și memoria. La nivelul imaginației care interiorizează forma sensibilă, dar care la animal nu e decât "fantezie", apare specificitatea funcțională a naturii umane. În cazul ei, imaginația pregătește exercițiul rațiunii, invită la judecată (*discretio*)⁸⁷. Urcușul naturii sensibile în om corespunde unei interiorizări care produce la nivelul lui *ratio* știința⁸⁸ și care va continua ca privire lăuntrică aruncată *in se* și *super se*⁸⁹, ca *mens* și *intelligentia*, a căror orientare va întâlni darul iluminării. Acest traseu descrie o convertire, o parcurgere în sens invers a creației: creatura vizibilă se întoarce spre creatura rațională, iar creatura rațională spre spiritul creator, pentru că ceea ce există în exterior este imaginea a ceea ce există în mintea omului, iar ceea ce există aici este imaginea a ceea ce există în spiritul divin⁹⁰.

Aceeași specularitate mediană operează și în relația dintre cele două naturi unite în om, creatură rațională și corporală, în care partea rațională creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, fără intermediere, a mediat asemănarea părții corporale⁹¹. De la această *nulla interposita creatura*⁹² își revendică omul

⁸² *De Sacr.*, c. I, 6, 2, PL 176, 264 c-d.

⁸³ Cf. R. Baron, *Science et sagesse*, p. 57.

⁸⁴ "*Anima humana quia est in corpore esse habet et extra corpus, proprie et anima vocatur et spiritus. Sed anima dicitur in quantum est vita corporis; spiritus autem in quantum est ratione praedita substantia spiritualis*", Hugo, *In Cantic. B.M.V.*, PL 175, 420.

⁸⁵ "*Una eademque anima est quae in homine et corporis vitam praebet per sensum et in semetipsa vivit per intellectum*" (*In Cantic. B.M.V.*, PL 175, 419).

⁸⁶ Cf. *De unione*, 287-289.

⁸⁷ *Ibid.*, 287 c: "*eadem imaginatio ipsam animae rationalis substantiam contingit et excitat discretionem*". Pentru o comparație în privința rolului imaginației și al rațiunii la Richard de Saint-Victor, vezi Gervais Dumeige, „*Efforts métaphysiques chez Richard de Saint-Victor*”, în *Miscellanea Mediaevalia* 2, pp. 208-209.

⁸⁸ *Ibid.*, 288-289; cf. R. Baron, *op. cit.*, p. 191 sq.

⁸⁹ Despre funcția ochiului contemplației, în *De Sacr.* I, X, 2, PL 176, 329 c-d. Pentru identitatea dintre *oculus contemplationis* și *oculus cordis* sau *oculus mentis* care primește iluminarea, v. Hugo, *De vanitate mundi*.

⁹⁰ Cf. *De tribus rerum subsistentiis*, apendice la *Didascalicon*, ed. Butler, p. 134, cf. R. Baron, *op. cit.*, p. 70, n. 206.

⁹¹ *Idem.*

⁹² Augustin, *Quaestio* 51, 4, PL 40, 33-34; *Conf.* XIII, XXII, 32-XXIII, 33.

interior demnitatea. Lui i se adresează cele trei ascensiuni⁹³: viața activă, afectivă și intelectuală, care îl vindecă, îl împodobesc cu virtuți și, finalmente, îi acordă hrana contemplativă.

Astfel se conturează domeniile asceticii și misticii pe care Hugo nu le disociază⁹⁴, ci le cuprinde ca etape ale unui parcurs spiritual ghidat de o "știință perfectivă"⁹⁵ cu scopul de a atinge înțelepciunea contemplativă⁹⁶, formă supremă a harului care restaurează, *gratia similitudinis* sau *salvatrix*⁹⁷. Fiecare etapă a asemănării progresive comportă o acțiune a harului: "*purgatio ad puritatem, illuminatio ad veritatem, perfectio ad bonitatem*"⁹⁸.

Toate aceste intervenții care susțin un efort omenesc se aplică unei naturi create *ad imaginem et ad similitudinem*, în care harul creator a făcut cu puțință vocația divină, compromisă însă prin cădere. Omul interior se află la confluența acestor haruri, căci faptul de a fi este efectul unei donații nemeritate, iar faptul de a nu-și pierde ființa în urma distanței pecabile este consecința unui gest reparator, a cărui generozitate depășește orice merit. Între aceste două daruri stă suferința omului interior, maladia sa ca hiatus între faptul de a fi și faptul de a avea, între obnubilarea chipului și splendoarea asemănării. Ceea ce face cu puțință traseul care conduce de la ființa căzută (ca refuz al binelui) la redobândirea deplină a ființei (posesiunea binelui) este tocmai această formă a prezenței divine în natura umană. Ea nu este doar un vestigiu, un indiciu, ca în restul creației, ci este chip, *imago*, care conține o tendință. Deși estompată, căzută în uitare, ascunsă de păcatul care a închis ochiul contemplației și l-a îmbolnăvit pe cel al rațiunii, natura intențională a omului nu a dispărut. Aducerea ei la lumină este o acțiune terapeutică al cărei agent nu poate fi decât lumina însăși. În câmpul luminii care face din întreaga creație o expresie a intenției divine, rănilor omului interior pot fi văzute, iar grija de a le vindeca renaște din însăși această capacitate renovată de a vedea. Ascunderea chipului lăsa suferința lăuntrică mută. Dimpotrivă, harul salvator luminează suferința și o face elocventă⁹⁹. De aceea, drumul omului interior este o cunoaștere de sine care îl plasează prin revelarea intenționalității naturale

⁹³ Hugo, *De contemplatione*, 122 quarto.

⁹⁴ Hugo folosește termenul *spiritualis* ca sinonim pentru *tropologicus* și *anagogicus*, iar *mysticus* pentru *allegoricus* (*Didasc.* VI, 1) și *symbolicus* (*In Hier.* 15, PL 175, 1143 a). Despre asceza ca viață activă, luptă împotriva viciilor și practică a virtuților, v. R. Baron, art. "*Hugues de Saint-Victor*", în DS 7. Pentru semnificația misticii hugoniene, v. R. Baron, *Science et sagesse*, p. 192.

⁹⁵ "*Dividi omnem hierarchicam actionem in participationem sacram et traditionem purgationis purae et divini luminis et perfectivae scientiae*", cf. R. Javelet, *op. cit.*, p. 332.

⁹⁶ Vezi J. Pedersen, „*La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint-Victor*”, în *Classica et mediaevalia*, t. 16, 1955, pp. 91-133.

⁹⁷ "... *per gratiam salvatricem reparantur quae perierant (...); gratia salvatrix et bona quae natura primum corrupta perdidit restaurat, et quae imperfecta nondum accepit, aspirat*". "*Prima dona gratia sunt; secunda dona gratia pro gratia*", *De Sacr.* I, 6, 17, 273 c-d. Sfântul Bernard din Clairvaux vede relația dintre cele două haruri centrată pe voință: prin harul creator voința există în noi, dar progresul ei se datorează harul salvator, cf. R. Javelet, *op. cit.*, n. 234, p. 335.

⁹⁸ Cf. R. Javelet, *op. cit.*, p. 332.

⁹⁹ Vezi *De septem donis Spiritus Sancti* și *De quinque septenis*.

Într-o ordine dreaptă. Omul interior devine un pelerin al asemănării¹⁰⁰ a cărei țintă este actualizarea adevărului pe care îl poartă chipul. Punerea în lumină a chipului prin asemănare nu parcurge altă cale decât caritatea¹⁰¹. Expresia mistică a traseului aflat la întâlnirea dintre haruri este iubirea care pornește de la Dumnezeu și se îndreaptă spre Dumnezeu. Darul iluminării nu face posibilă doar cunoașterea intelectuală, ci se prelungește și se împlinește într-o iubire care convertește *eros-ul* în *agape*¹⁰². Omul lăuntric descoperă în sine capacitatea unei iubiri care se reflectă atât asupra lui însuși, întrucât este după chipul divin, cât și asupra aproapelui în care Dumnezeu iubește același chip, dar izvorul ei e mai adânc decât sinele însuși și îl transcende. În această iubire sufletul se pierde ca centru și se regăsește totodată ca expresie a ei. "*Ubi caritas, ibi claritas*"¹⁰³.

5. De la umbră la lumină. Itinerariul misticii speculative la Guilelmus din Saint-Thierry și Richard din Saint-Victor

"*Convertera de umbra ad claritatem luminis, ut non solum verba audias, sed etiam faciem videas veritatis*" (Hugo din Saint-Victor, *In Ecclesiasten VIII*, PL 175, 172 b).

În hermeneutica funcțiilor senzoriale, care întemeiază opțiunea pentru văz ca *analogon* al sensibilității spirituale¹⁰⁴, Guilelmus din Saint-Thierry operează cu binomul *intus-foris*. Vorbind, de pildă, despre auz, el îi neagă eficacitatea lăuntrică și îl descrie ca simț al exteriorității prin excelență: urechea face sufletul să iasă și să asculte¹⁰⁵. Simțurile corpului mențin sufletul într-o relație de exterioritate, în umbra ființei, și nu în comuniune cu ființa. Ele sunt punțile sufletului ancorate în corp și în vizibil. La Guilelmus, ca de altfel și la Sfântul Bernard din Clairvaux, natura corporală circumscrie o vizibilitate a umbrei¹⁰⁶, singura accesibilă ochilor pământești. Ceea ce se vede (denumind astfel generic orice suport senzorial) este o ascundere a luminii care nu poate fi întâlnită decât printr-o sensibilitate spirituală. Sfântul Bernard numește chiar întruparea lui Isus *obscura aurora*¹⁰⁷ și vorbește despre umbra credinței, umbra cărnii, umbra lui Hristos care acoperă Cuvântul¹⁰⁸. Ținutul umbrei este câmpul de sensibilitate al omului trupesc, iar ancorarea omului

¹⁰⁰ *In Hier.* I, PL 175, 926 a și VII, 1055 c, 1056 a.

¹⁰¹ *Ibid.*, 1052 b.

¹⁰² Vezi P. Rousselot, *Le problème de l'amour...*, cap. III, 1, p. 46; discutarea acestei teme la R. Baron, *op. cit.*, p. 191 sq.

¹⁰³ *De Sacr.* II, 13, 11, PL 176, 539 d.

¹⁰⁴ Guilelmus din Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* 390 c, cf. M.-M. Davy, "L'essence intérieure de l'âme", în *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, 1954, p. 187.

¹⁰⁵ *Nat. dign. am.* c. 391 d-392 a.

¹⁰⁶ Vezi M.-M. Davy, „Le thème de l'âme-épouse selon Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry”, pp. 251-252, în *Entretiens sur la Renaissance du XII-e siècle*, pp. 247-261.

¹⁰⁷ Bernard din Clairvaux, *Sermo in Canticum LXXV*, 2, PL 183, 953.

¹⁰⁸ M.-M. Davy, "Le thème...", n. 18, p. 251.

interior în acest port nu îi permite sesizarea autentică a luminii, vederea pe care ca spirit viu o va dobândi în urma ascensiunii lăuntrice.

Omul trupesc (*homo carnalis*)¹⁰⁹ nu este totuși omul exterior (*homo exterior*)¹¹⁰. Pentru Guilelmus, în timp ce exterioritatea este condiția interiorului care animă datul corporal, este sufletul ca *anima* împreună cu tot ceea ce implică o existență în trup, forma provizorie de locuire departe de "adevărata patrie", omul trupesc sau animal exprimă tocmai inversarea relației adecvate dintre exterior și interior. *Homo animal* este omul lăuntric bolnav, orb, neputincios, pentru că s-a livrat complet sensibilității corporale.

În bună tradiție augustiniană, Guilelmus vede cauza avariei interioare într-o proastă instrumentalizare a datului condiției terestre. În fapt, are loc o deturnare funcțională care poate fi privită ca o culpă ontologică sau ca o maladie spirituală. "*Corpul nu este scopul vieții, dar îi este condiția necesară. Nu e de dorit să rupem după voia noastră alianța cu el. Trebuie să așteptăm cu răbdare rezilierea ei legitimă și să respectăm între timp clauzele contractului legal*"¹¹¹. Iată de ce, în spiritul acestui discurs juridic despre legătura dintre *homo interior* și *homo exterior*, am putea spune despre *homo animal* sau *carnalis* că reflectă o stare de profundă ilegitimitate care reclamă o remediere.

Traseul reparator este în fapt o repunere în drepturi a omului interior, un act de dreptate și totodată o intervenție terapeutică. Acest itinerariu își află sensul în chiar natura lui *homo interior* care constă într-o "*afinitate cu realitățile invizibile*"¹¹², în faptul de a fi loc al "*restaurării progresive*"¹¹³ a chipului: "*In interiore ergo homine, similitudo ista est qua renovatur homo de die in diem in agnitione Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum*"¹¹⁴. Afinității cu divinitatea și eternitatea îi corespunde un apetit pentru lucrurile invizibile¹¹⁵, care conține o intenționalitate spirituală și reflectă inerența capacității de cunoaștere supremă și de beatitudine la nivelul lui *homo animal*. Astfel, începutul pelerinajului spre patria celestă, călătorie restauratoare și perfectivă, începe cu *homo animal*, căruia îi sunt rezervate practicile ascetice și educarea unei relații adecvate cu exteriorul: în locul unei risipiri prin simțuri - crainici ai cupidității - *homo animal* primește *harul ospitalității*¹¹⁶ prin care lasă să intre în inimă adevărul venit din afară. El rămâne la manifestarea acestei ascultări care, în viziunea lui Guilelmus, reprezintă un tribut plătit exteriorității, și nu ajunge la înțelegerea lăuntrică a adevărului, proprie omului rațional.

În *homo rationalis* adevărurile dobândite prin revelație nu sunt numai ascultate, ci primesc și lumina experienței care nu este doar intelectuală. Drumul

¹⁰⁹ Guilelmus, *Aenigma fidei*, PL 180, 402 d.

¹¹⁰ Vezi DS 7, art. "*Homme intérieur. Le 12 siècle*", col. 658.

¹¹¹ Guilelmus, *Lettre aux frères du Mont-Dieu, Ep. ad fratres de Monte Dei*, 73, SC 223, 1985, ed. J.-M. Déchanet, 1956, p. 63.

¹¹² DS 7, art. "*Homme intérieur. Le 12 siècle*", col. 658. Despre dorința naturală a omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu (cf. *Aenigma fidei*, c. 417 d), vezi M.-M. Davy, „*La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*”, în *Recherches de science religieuse* 28, 4 (1938), pp. 430-456.

¹¹³ DS 7, loc. cit.

¹¹⁴ Guilelmus, *Aenigma fidei* 6, PL 180, 399, cf. Ep. ad fratres 213, p. 126.

¹¹⁵ *Aenigma fidei*, PL 180, 386 b.

¹¹⁶ *Aenigma fidei* 6, 387 a-b.

parcurs până aici aduce cu sine transfigurarea, căci cunoașterea se împlinește pe temeiul asemănării și sporește o dată cu ea¹¹⁷. Pentru a deveni spiritual, pentru a atinge desăvârșirea similitudinii, omul rațional trece proba laborioasă a perseverenței, a capacității voinței de a se conforma apetitului ontologic. Omul interior transcende nivelul lui *ratio* spre acel “*major et dignior sensus intellectus*”¹¹⁸, transformându-și voința bună în suflet bun, aspirația în dobândire a vederii, știința în înțelepciune prin survenirea harului care îi conferă o “*siluetă unică de căutător al lui Dumnezeu*”¹¹⁹. Spiritualitatea lui *homo interior* este efectul prezenței permanente a duhului divin în *intellectus* sau *cor*, sub forma unei iubiri care conferă, în măsura posibilului, experiența iubirii supreme a lui Isus¹²⁰.

La capătul peregrinării ascensionale, asemănarea constă tocmai în dobândirea acestui simț intern, “*mai nobil și mai puternic*”, care este iubirea pură, cea care, ca un intelect¹²¹, permite creaturii cunoașterea supra-rațională a lui Dumnezeu și comuniunea cu el. Proximitatea cu ființa autentică e accesibilă doar ca vedere iubitoare. “*Caritatea este ochiul prin care Dumnezeu este văzut*”¹²², *sensus mentis*¹²³ prin care omului îi este posibilă înnoirea. Comentând același pasaj paulinic, Richard din Saint-Victor distinge pe *homo exterior* ca ceea ce avem în comun cu natura animală, de *homo interior* prin care participăm la starea angelică¹²⁴, relevând intercesiunea ontologică pe care o împlinește natura umană în deplinătatea ei. De omul vechi al teologiei paulinice, al cărui instrument este, potrivit lui Guilelmus, *sensus carnalis*, nu răspunde doar *homo exterior*, ci și *homo interior* care își consumă culpa. Privilegiul interiorității trebuie renovat prin restituirea apetitului natural. De aceea, testul orientării este prima etapă a traseului înnoitor. Gura omului interior ne vorbește despre binele pe care acesta îl vizează: carnal și temporal, sau spiritual și celest¹²⁵. Aici apare maladia rațiunii, a cărei operație principală este discernământul: decizia și-a pierdut criteriul. Revine la Richard imaginea interiorității ca spațiu al vigilenței: “*Duo sunt interioris hominis oculi... Unus est oculus discretionis, alter oculus circumspeditionis*”¹²⁶. Afețiunea lăuntrică se manifestă, ca și la Hugo, prin subminarea sau chiar suspendarea funcției văzului ca simț spiritual prin excelență. Omul cel vechi, omul supus culpei, și-a pierdut organul lăuntric al orientării și practică în devierea lui o nedreptate ontologică. Rectitudinea opțiunii și a realizării ei nu îi putea veni decât din exercitarea rațiunii care reflectă adevărul chipului divin¹²⁷.

¹¹⁷ Cf. M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, p. 189 sq.

¹¹⁸ *Speculum fidei*, PL 180, 390 d.

¹¹⁹ Vezi DS 6, art. “*Guillaume de Saint-Thierry*” (J. M. Déchanet)

¹²⁰ *Speculum fidei*, PL 180, 386 c-d, 389 d-390 a.

¹²¹ *Ibid.*, 9, 390 d, p. 154, 155. J.-M. Déchanet, “*Amor ipse intellectus est. La doctrine de l’amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*”, *RMAL* 1 (1945): 349-374.

¹²² Cf. M.-M. Davy, *Théologie...*, p. 187.

¹²³ *Ibid.*, 390 c; se referă la *Rom.* 12, 2.

¹²⁴ Richard din Saint-Victor, *Quaestiones in ep. ad Romanos* 158, PL 195, 471.

¹²⁵ Richard, *Adnotatio in psalmum 80*, PL 196, 327 a-b.

¹²⁶ *Adnotatio in psalmum 118*, PL 196, 359 a-b.

¹²⁷ Cf. R. Javelet, *op. cit.*, p. 172.

În cadrul distincției dintre *imago* și *similitudo*¹²⁸, Richard așază rațiunea de partea asemănării și interpretează crearea omului după chipul divin ca donație și receptare a libertății. Această distribuire a echivalențelor reflectă atât o idee comună autorilor prescolastici, și anume înțelegerea rațiunii mai degrabă ca o capacitate de ordonare în raport cu adevărul divin decât ca o funcție cognitivă a sufletului, dar mai ales o influență a gândirii cisterciene care leagă *ratio* de voință și libertate. Sfântul Bernard conferă și el asemănării semnificația de rectitudine, de libertate eliberată în care se exprimă alegerea carității ca acces la unirea cu Dumnezeu. Chipul este însă imaginea rațiunii eterne, strâns legată de libertatea originară situată în *mens*. Richard consideră într-o ierarhie lăuntrică tocmai mintea (*mens*) ca fiind "*principale hominis interioris*"¹²⁹, iar Guilelmus identifică *mens* cu *homo interior* ca loc al asemănării, al conformității cu chipul lui Dumnezeu¹³⁰.

Poziția lui Guilelmus se reclamă de la epistolele paulinice, pe când înțelegerea lui *mens* ca aspect eminent al sufletului orientat spre contemplație, așa cum o întâlnim la Richard, corespunde unei viziuni ascensionale a traseului asemănării care parcurge ierarhia lăuntrică¹³¹. În fapt, această etajare a omului interior reflectă o exigență a domeniilor de existență care comportă fiecare un tip particular de acces. De la nivelul fizic la cel inteligibil și apoi la cel intelectual, *homo interior* trebuie să-și actualizeze posibilități adecvate. Nu s-ar putea spune că își alternează funcțiile, căci traseul pe care urmează să îl parcurgă nu îl conține ca pe un călător; *homo interior* nu își vizitează doar niște regiuni necunoscute, ci devine el însuși acele regiuni. El este mai degrabă o realitate dinamică decât ceva gata constituit, datele acestui dinamism constând în capacități rămase intacte, dar cărora le lipsește agentul actualizării. În fapt, nu este vorba de o absență, ci de o atrofiere dublată de o excrescență de semn contrar. Este și motivul pentru care, în pofida variațiilor peisagistice, atmosfera e aceeași.

Unitatea traseului constă în opțiunea pentru caritatea care operează în sens augustinian atât la Guilelmus, cât și la Richard, ca o "*forță naturală care atrage sufletul spre locul său de naștere și spre țelul care îi este propriu*"¹³². Iubirea ca "*voința care tinde intens spre bine*"¹³³ este văzută și de Richard drept singura cale a asemănării cu divinitatea și a restaurării ființei. Dumnezeu își iubește asemănarea, însă pentru a primi darul iubirii divine trebuie refăcut chipul său în omul lăuntric. Chipul aduce posibilitatea asemănării, dar la restituirea lui lucrează

¹²⁸ Ibid., p. 175.

¹²⁹ Richard, *De eruditione hominis interioris*, I, 19, PL 196, 1261 b; cf. *Adnotatio in psalmum 80*, 327 b.

¹³⁰ Cf. R. Javelet, *op. cit.*, p. 175.

¹³¹ Vezi G. Dumeige, *art. cit.*, pp. 208-209.

¹³² Guilelmus reia expresia lui Augustin, v. R. Javelet, p. 409, n. 1.

¹³³ Cf. R. Javelet, *op. cit.*, n. 15, p. 411. F. Guimet, „Caritas ordinata et Amor discretus dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor”, *RMAL* 4 (1948), 225-236. Un studiu aprofundat despre iubire, cu toate nuanțele sale: *caritas, dilectio, amor*, la Richard, este capitolul III al cărții lui P. Cacciapuoti, „*Deus existentia amoris*”. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*, Turnhout, Brepols (col. "Bibliotheca victorina", 9), 1998.

deja voința de asemănare ca opțiune pentru Dumnezeu. Astfel este revelat caracterul particular al iubirii divine care precede însăși alegerea¹³⁴. Anterioritatea iubirii nu face deloc inutil efortul ulterior al omului interior. Ea semnifică urma proximității inițiale înscrisă în natura omului și promisiunea deplinătății ei.

În felul acesta, discursul despre *homo interior* dobândește prin mistica speculativă din veacul al XII-lea o elaborare de prim rang. Dacă Hugo din Saint-Victor se remarcă printr-o poziție de echilibru între metafizica iluminării și mistica iubirii, dublând viziunea universului ca ierarhie a luminii cu descrierea restaurării lăuntrice prin caritate, Guilelmus din Saint-Thierry și discipolul lui Hugo, Richard, aprofundează și explicitează traseul devenirii spirituale. La ei, filonul mistic augustinian, trecut prin experiența bernardiană și hugoniană, dobândește expresia în care îndrăzneala creativității se însoțește cu elocvența autenticității.

¹³⁴ Despre *Caritas ordinata* la autorii din secolul al XII-lea, v. R. Javelet, *op. cit.*, pp. 407-435.

CONSTITUIREA TEORIEI ȘTIINȚEI ÎN AVERROISMUL LATIN ȘI PROBLEMA DUBLULUI ADEVĂR

*"... personne avant Thomas, qui l'invente, Tempier, qui l'institutionnalise,
et Raymond Lulle qui la popularise, n'a soutenu
l'absurde doctrine de la double verité ..."*
Alain de Libera

ALEXANDER BAUMGARTEN

ABSTRACT. THE LIMITS OF KNOWLEDGE THEORY IN THE LATIN AVERROISM AND THE DOUBLE TRUTH PROBLEM. The 13th century was one of the important furnaces of ideas for European thinking, grown out of the university debates taking place in the years 1270-1277. To meditate on the nature of the predicable in a context in which the great themes of thinking concerned the relations between Creator and creature meant a rigorous delimiting of the space of knowledge. In addition, it can be maintained that this delimiting was analogous to a hierarchical vision of the world, in which the spaces reserved to discoursing on the universal concept corresponded at most, in the realist version, to the existence of universals, whereas human discourse stood no chance of legitimisation when referred to realities superior to universals. This analogy justifies why Greek and Arab neo-Platonism, infiltrated into the Latin philosophic milieus of the century, gave rise to an important disputation concerning the nature of rational discourse and the legitimacy of theology as a rigorous science.

1. Enunțul și istoria disputei

Raimundus Lullus¹ a compus la începutul secolului al XIV-lea mai multe comentarii voluminoase ale celor 219 teze cenzurate de episcopul Tempier al Parisului la 1 martie 1277². În textul său, Raymundus îi acuză pe doi gânditori parizieni, Siger din Brabant și Boetus din Dacia, de faptul că ei ar fi profesat o doctrină a "dublului adevăr", conform căreia unele propoziții ale științei ar putea susține un adevăr opus adevărului propozițiilor credinței, fără ca aceste două sisteme coerente de propoziții să cunoască vreun conflict reciproc. Istoria acestei acuzații poate avea două planuri.

¹ Lullus, Raimundus, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, în *Opera latina*, ed. Keicher, Paris, 1978, sau *Liber de naturali modo intelligendi*, în *Opera latina*, ed. Keicher, Paris, 1978, sau *Declaratio Raimundi super modum dialogi edita*, în *Opera latina*, ed. Keicher, Paris, 1989.

² Pentru textul propozițiilor cenzurate, cf. H. Denifle, E. Chatelain, *Cartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1897, vol. I, pp. 543-555.

Unul dintre ele se referă la faptul că, în mod constant în istoria filosofiei medievale, începând cu secolul al XI-lea, conflictul dintre rațiune și credință era anunțat de pildă, de sintagma lui Petrus Damianus în care filosofia era o "*ancilla theologiae*"³ (fără ca expresia să aibă vreo valoare filosofică, deoarece nici filosofia nici teologia nu aveau în ochii călugărului Petrus o semnificație clară a unor științe distincte) sau de Sfântul Anselm, care încerca reconcilierea celor doi termeni în celebra sa sintagmă "*fides quaerens intellectum*"⁴. Acest plan larg al disputei a asimilat în primele istoriografii ale filosofiei medievale tema dublului adevăr disputat în secolul al XIII-lea⁵ cu raportul generic dintre credință și rațiune.

Ori, în opinia noastră, această suprapunere are un caracter abuziv, deoarece ea nu reține faptul că disputa "dublului adevăr" generează un al doilea plan, mult mai particular, al raportului dintre credință și rațiune. Disputa în cauză a fost legată de planul particular al conflictului teologiei (care s-a afirmat ca o știință autonomă abia la începutul secolului al XIII-lea⁶) cu paradigma de gândire greco-arabă, care era o noutate neașteptată în cadrul scolasticii latine și care adusesese cu sine o foarte riguroasă concepere a ierarhiei lumii și a obiectelor cunoașterii. Raportând problema "dublului adevăr" la acest aspect particular al disputelor, sperăm să oferim o istorie și o interpretare a lui mult mai detaliată decât ar putea oferi analiza lui pur generică.

2. Formulele de acuzare ale "dublului adevăr"

Istoria documentelor anilor 1270-1277 înregistrează două texte cu caracter oficial care anunță conflictul rațiunii cu credința în ocurența ei particulară a disputei între teologi și "artiști" (adică magiștri și studenți ai Facultății de Arte). Cel dintâi este un document pronunțat la 1 aprilie 1272 în Biserica de la Saint Geneviève din Paris, care interzice susținerea unor teze potrivnice credinței în mediile universitare pariziene:

... convocatis propter hoc magistris omnibus et singulis in ecclesia sancte Genovefe Parisiensis, statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachelarius nostrae Facultatis aliquam quaestionem pure theologicam, utpote de trinitate et incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare praesumat, tanquam

Fiind din acest motiv convocați toți magiștri și fiecare în parte în biserica Sainte Geneviève din Paris, hotărâm și poruncim ca nici un magistru sau bacalaureat al Facultății noastre să nu își asume determinarea sau chiar disputarea unei probleme pur teologice, ca de pildă despre întrupare sau despre treime și la fel despre toate celelalte, ca

³ Cf. Petrus Damianus, *De divina omnipotentia*, în PL, vol. 145, coll. 603.

⁴ Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, cap. I, în PL, vol. 159, coll. 227.

⁵ Dovada acestui eveniment este șirul primelor istorii ale filosofiei medievale, în care M. de Wulf, B. Haureau sau V. Cousin afirmau faptul că raportul dintre știință și credință reprezintă una dintre constantele nediferențiate ale gândirii medievale.

⁶ Cf., pentru dovedirea acestei afirmații, Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, ed. Humanitas, 1996, p. 11, și mai ales M.D.Chenu, *La theologie comme science au XIIIe siecle*, ed. J.Vrin, Paris, 1969, p. 9.

sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit Philosophus, non geometram cum geometra sit penitus inconueniens disputare ... statuimus insuper et ordinamus quod si quaestionem aliquam quae fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam haereticus perpetuo sit privatus ...

și cum și-ar depăși propriile limite statornicite; așa cum spune Filosoful, este cu totul nepotrivit ca un negeometru să dispute cu un geometru ... mai hotărâm pe deasupra ca, dacă cineva va disputa pe undeva la Paris vreo problemă care pare să atingă simultan credința și filosofia, și dacă el o determină împotriva credinței, atunci el să fie înlăturat din comunitatea noastră pentru totdeauna, asemenea unui eretic⁷.

Valoarea acestui text este remarcabilă deoarece el extrage un principiu al autonomiei cunoașterii de la Aristotel, dar îndreaptă acest principiu contra aristotelicienilor înșiși. Prima parte a interdicției este limpede: ea dorește o autonomie a teologiei în raport cu filosofia, sugerând separația lor de principiu. În schimb, cea de-a doua parte a ei contrazice principiul autonomiei abia elaborat, sugerând faptul că ar fi posibil ca unele probleme (comune!) să fie rezolvate fie în favoarea credinței, fie în favoarea științei. Rezultatul istoric (cunoscător și cu o consecvență academică admirabilă) a fost separarea Facultății de Arte de Universitate, astfel încât timp de trei ani (adică până în 1275, când Pierre din Auvergne reunifică Universitatea) au existat doi rectori la Paris, iar un document pare să ne sugereze că rectorul "artiștilor" ar fi fost însuși Siger din Brabant⁸. Însă textul de la 1272 ne sugerează deocamdată numai faptul că există unele probleme care ar putea fi rezolvate fie în favoarea credinței, fie în favoarea rațiunii. În schimb, mult mai radicală este formularea documentului de la 1277, care numește, el singur, o teorie a dublului adevăr pe care o condamnă:

Ne autem, quod sic inuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt Caribdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, **quasi sint duae contrariae veritates** ...

Pentru a nu părea că ei susțin ceea ce indică astfel, răspunsurile lor sunt atât de temătoare încât se izbesc de Caribda atunci când doresc evita Scila. Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei, dar nu și potrivit credinței catolice, ca și cum ar exista două adevăruri contrarii ...

Formularea celor două adevăruri, precum am spus, a făcut carieră în receptarea averroismului lui Siger și al lui Boetius, catalogând drept sofistică filosofia celor doi "artistaе". Dar documentul însuși ne avertizează asupra faptului că textele averroiste nu sunt atât de clare pe cât par în privința valorii de adevăr a teoriilor susținute de ele. Caracterul mascat, plin de subînțeles al textelor lui Siger

⁷ Cf. Chartularium ... 499-500, doc. nr. 441.

⁸ Cf. Chartularium ..., p. 523, doc. Nr. 460, care conține expresia "Procurator vero partis adversae, quae pars Sigerii communiter nominatur ...".

despre teoria existenței în sine a universalului a fost deja remarcată. Ideea unui discurs pregătit pentru cenzură nu pare să fi fost o idee absolut nouă, de vreme ce Roger Bacon, cu câteva decenii înaintea evenimentelor de la 1277, remarcă la adresa artiștilor faptul că discursurile lor nu au întotdeauna scopul de a se exprima propriu pentru o ușurință a înțelegerii, ci mai degrabă încearcă să introducă teze averroiste sub forme greu de recunoscut⁹:

Palliant ergo errorem suum quando arctantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud sed per solam fidem. Sed mentiuntur tanquam vilissimi haeretici.

Ei pălesc atunci aduc în dispută eroarea lui <Averroes>, spunând că prin filosofie nu se poate spune altminteri și nici prin rațiune nu se poate obține altceva, ci numai ceea ce rezultă doar prin credință. Dar ei mint asemeni celor mai ordinarieretici.

Acuzația de nesinceritate, formulată de Roger Bacon, ar putea avea o anumită semnificație. Despre Siger din Brabant este cunoscut faptul că adesea el își disimulează adevărata situație teoretică. De exemplu, în ceea ce privește teoria unității intelectului, în *Comentariul la Liber de Causis*, Siger face reverențe politicoase credinței creștine fără să renunțe la premisele care îl conduceau spre teza intelectului unic¹⁰. În schimb, așa cum vom vedea, acuzația nu poate fi extrapolată și asupra textului lui Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, în care regăsim bazele formulei averroiste a adevărului¹¹.

Să remarcăm însă faptul că nu numai în 1272 și în 1277 se făcuse simțită acuzația dublului adevăr, ci ea era prezentă deja în anul 1270, în finalul tratatului *Despre unitatea intelectului* al Sfântului Toma din Aquino și era adresată lui Siger din Brabant¹²:

[123.] Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: "*per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem*". Ergo sentit quod fides sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cuius oppositum est

[123.] Este și mai grav ceea ce spune pe urmă: "*conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără șovăială însă susțin prin credință opusul*". Prin urmare el este de părere că credința privește niște fapte asupra cărora se poate concludere contradictoriu din perspectiva necesității. Dar pentru că din necesitate nu se poate

⁹ Cf. Roger Bacon, *Communis naturalium*, I, 1, ed. R. Steele, p. 286 *apud* R. Macken, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1971, p. 217.

¹⁰ Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain-Paris, 1972, cap. 27.

¹¹ Cf. Boetius din Dacia, *Tractatus de aeternitate mundi, editio altera auctoritate codicum manu revisa et emendata*, edidit Sajó Géza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964.

¹² Cf. Sancti Thomae Aquinatis *tractatus De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, <curavit> L. W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936, §. 123.

falsum impossibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatu ab igne inferni, et dicere sententias doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione posset disputare de trinitate, de incarnatione, et de aliis huiusmodi, de quibus non nisi caecutiens loqueretur.

conclude decât asupra celor cu adevărat necesare, al căror opus este imposibilul fals, rezultă conform spusei lui că credința ar privi imposibilul fals, ceea ce Dumnezeu nu poate face: urechile credincioșilor însă nu pot îndura aceasta. El nu îndrăgește, printr-un mare curaj, cele care nu aparțin filosofiei, ci credinței pure, îndrăznind să le discute, de pildă dacă sufletul pătimește focul infernului, și <îndrăznește> să spună că păreriile doctorilor cu privire la acestea se cuvin respinse. Cu un argument similar ar putea disputa cu privire la trinitate, la întrupare și despre altele de același fel, despre care nu ar putea vorbi decât cu o privire tulbure.

După cum o spune Bruno Nardi¹³, cum o mărturisește și Borbély Gábor în ediția maghiară a tratatului Sfântului Toma¹⁴, un asemenea citat nu se găsește în tratatele păstrate de la Siger. Faptul este foarte important: el ar putea însemna faptul că Sf. Toma, într-un sens, își inventează adversarul pentru a-l putea respinge, exagerându-i poziția. Nu știm dacă Siger din Brabant a fost inițial de părere că există două adevăruri, însă textele care au rămas de la el, așa cum vom vedea, sunt mai ambigue decât dorește Sfântul Toma să le prezinte. Toate aceste patru pasaje examinate (din câte știm, singurele care formulează acuzația "dublului adevăr" din acea perioadă, motiv pentru care am și preferat citarea lor exhaustivă) ridică un număr de întrebări: cine a inventat teoria dublului adevăr: Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Sf. Toma din Aquino sau Etienne Tempier? Apoi, care era în sine poziția averroismului față de teoria adevărului?

3. Receptarea disputei dublului adevăr în istoriografia filosofiei medievale

Preluând clișeu lansat de Raimundus Lullus, Sajó Géza, editorul tratatului lui Boetius din Dacia *Despre eternitatea lumii*¹⁵, afirmă faptul că descoperirea tratatului lui Boetius confirmă, pentru istoriografia filosofiei medievale, prezența în curentul averroist latin a doctrinei dublului adevăr¹⁶. Într-un volum celebru, uzând

¹³ Cf. *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958.

¹⁴ Aquinói Szent Tamas, *Az értelem egysége*, fordította Borbély Gábor, Ikon Kiadó, Budapest, 1994, p. 97.

¹⁵ Textul a fost descoperit de cercetătorul maghiar într-o colecție particulară de anonime de la Budapesta și identificat ulterior cu opusculul presupus pierdut al lui Boetius. Cf. *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi eternitate, texte inédit avec une introduction critique* par Sajó Géza, avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant *Super VI Metaphysicae*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1954, și retipărit la Berlin în 1964 (pentru a doua ediție, cf. supra).

¹⁶ Cf. ediția din 1953 a tratatului, p. 37.

de o formulare curioasă (fără nici o referință) a dublului adevăr, Jacques le Goff afirmase același fapt, anume că averroïștii "*inventează doctrina dublului adevăr*"¹⁷. Mitul acestei teorii a străbătut în istoriografia filosofiei medievale începând cu Victor Cousin și P. Mandonnet, până, mai recent, la M. de Joos¹⁸.

Dimpotrivă, de o opinie contrară celei afirmate de acești autori au fost Etienne Gilson, F. van Steenberghen și Alain de Libera. Într-o intervenție din 1955, Etienne Gilson¹⁹ susține faptul că în nici unul dintre textele averroïste cunoscute nu există afirmarea dublului adevăr, că el reprezintă un mit ulterior și reprobabil și că, dimpotrivă, tratatul lui Boetius din Dacia nu dorește decât să afirme autonomia științelor în raport cu credința. Gilson remarcă un fapt, extrem de important pentru noi, în ceea ce îl privește pe magistrul Boetius: în *Despre eternitatea lumii* opoziția nu este niciodată între *philosophia* și *theologia*, ci întotdeauna între *philosophia* și *fides*. Aceasta înseamnă că adevărurile celor două domenii nu au nici un punct de contradicție, deoarece unul dintre ele se referă la un adevăr în sine (*simpliciter*) pe când celălalt are un sens relativ (*secundum quid*) și identifică un pasaj din tratatul lui Boetius care subliniază, într-adevăr, această dualitate și asupra căruia vom reveni și noi în paragraful următor. În aceeași măsură, F. van Steenberghen remarcă inoportunitatea catalogării aristotelismului heterodox (cum numește el averroismul latin) drept o doctrină a "dublului adevăr"²⁰, fapt care ar fi infirmat de tratatele lui Siger.

Alain de Libera a dezvoltat două poziții distincte în ceea ce privește originea acestui mit. Această situație ne deconcertează, deoarece în 1991, în celebra sa lucrare "*Penser au Moyen Age*"²¹ reputatul medievist sugerează faptul că tratatul care i-a inspirat lui Tempier formularea din textul introductiv al cenzurii este într-adevăr cel al lui Boetius din Dacia, în măsura în care Tempier a refuzat ideea coexistenței pașnice a credinței cu filosofia, așa cum o propusese Boetius²². Acest fapt ar însemna că Tempier a inventat doctrina, fără ca Alain de Libera să mai precizeze, de această dată, care a fost mobilul pentru care Tempier a respins doctrina, de vreme ce ea nu anunța nici o contradicție cu credința. Pe de altă parte, în 1994, în prefața la traducerea franceză a tratatului Sfântului Toma *Despre unitatea intelectului*, Alain de Libera ia în considerare § 123 din textul tomist pe care l-am citat mai sus și comentează dublul adevăr drept o "*piège logique*" pe care Sf. Toma i-ar întinde-o lui Siger din Brabant²³. Acest lucru ar însemna că

¹⁷ Cf. J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, București, 1994, p. 126.

¹⁸ Cf. M. de Joos, *L'actualité de Boece de Dacie*, în *Dialogue*, 1967-1968, pp. 527-538.

¹⁹ Cf. E. Gilson, *Boece de Dacie et la double vérité*, ADHLM, XXX, 1955, Paris, pp. 81-99.

²⁰ Cf. F. van Steenberghen, (1966), p. 389: "*Să notăm mai întâi faptul că nu există nici o urmă în scrierile lui Siger din faimoasa teorie a dublului adevăr care i-a fost adesea atribuită în urma lui P. Mandonnet*".

²¹ Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991.

²² Cf. Alain de Libera (1991), pp. 123: "Ori, acest lucru îl refuză Tempier: posibilitatea coexistenței pașnice a filosofului și a credinciosului. Din acest motiv el inventează dublul adevăr".

²³ Cf. Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, trad. d'Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994, pp. 51-58.

formularea lui Tempier ar fi, de fapt, reluarea unei idei tomiste sau, ceea ce este extrem de plauzibil, a unui climat intelectual al facultății de arte în care ar fi fost, eventual, prezentă toleranța față de o formă sau alta a dublului adevăr.

Oricum ar fi stat lucrurile, chiar dacă este relativ imposibil să reconstruim disputa istorică exactă datorită neputinței de a cunoaște totalitatea textelor care au circulat în acel moment, este limpede faptul că nu putem tranșa nici în privința falsității nici în privința corectei atribuirii a doctrinei dublului adevăr. Motivul este acela că întrebarea pe care am formulat-o implicit mai sus (cine a lansat tema "dublului adevăr"?) este o întrebare cu un orizont istoric și filologic; dimpotrivă, ne-am putea întreba "care este sensul propriu zis al doctrinei, indiferent cine a formulat-o mai întâi?". Enunțând în acest fel întrebarea, putem face un pas, mărunț dar nou, în cercetarea chestiunii, astfel încât este limpede pentru noi în acest moment că sensul filosofic al temei trebuie separat în funcție de disputa dintre Siger și Sf.Toma și, pe de altă parte, în funcție de disputa dintre Boetius și comisia de cenșori ai lui Tempier.

4. Primul plan al disputei: Siger din Brabant

În analiza sa, Alain de Libera arată faptul că Siger din Brabant fusese de părere, în *Quaestiones in tertium de anima*, IX, și apoi în *De anima intellectiva*, VII că Dumnezeu nu poate realiza contrariile simultan, iar a face intelecte multiple este o realizare contradictorie, deoarece numai materia multiplică, pe când intelectul este imaterial. De vreme ce Siger nu se pronunță limpede asupra propriilor convingeri, Sf.Toma i-ar întinde, spune Alain de Libera, o cursă logică prin care omnipotența divină ar trebui crezută prin credință, în vreme ce teoria intelectului unic ar rezulta numai din principiile filosofice asumate (materia care individuează specia). Aceasta înseamnă, pentru A. de Libera, că Siger a căzut în cursa Sfântului Toma, afirmând în *De anima intellectiva*, VII că în situațiile nelămurite sau eretice ale filosofiei trebuie urmată credința care întrece orice rațiune umană²⁴. Cu aceasta, totuși, nu înseamnă că Siger a urmat doctrina adevărului dublu. Dimpotrivă, el invocă în același tratat un precept relativ la o autonomie a științelor²⁵ în raport cu miracolul divin:

Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus.	Nimic în ceea ce ne privește, însă, relativ la miracolele lui Dumnezeu, cât timp dizertăm în mod natural despre cele naturale.
--	--

Principiul este de două ori important: el este luat chiar din opera Sfântului Toma, care îl moștenește de la Albert cel Mare²⁶, și el ajunge să îl influențeze pe Boetius din Dacia, creatorul unui sistem al autonomiei științelor în strictă legătură cu ideea că începutul creației este indemonstrabil. Aceasta înseamnă că analizei

²⁴ Cf. ed. Bazan, p. 108, r. 83-87.

²⁵ Cf. ed. Bazan, p. 84, r. 47-48.

²⁶ Cf. Albert cel Mare, *De generatione et corruptione*, în *Opera*, vol. IV, p. 363 și Sf.Toma din Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 76, a.5, ad 2m.

lui A. de Libera i se poate alătura o observație: indiferent dacă Sf.Toma sau Siger au conceput doctrina dublului adevăr, *și unul și celălalt* erau în pragul unei discuții despre valoarea adevărului pe care nici unul nu o lămuriseră pe deplin. Sf. Toma se pronunțase, de pildă asupra faptului că eternitatea lumii este o teză coerentă, deși credința o infirmă, iar Siger susține unitatea intelectului, deși spune că imperativul credinței sale îl silește să urmeze contrariul acestei idei. Toate acestea înseamnă că miza filosofică a temei dublului adevăr încă nu a fost elucidată de conflictul dintre Siger și Sfântul Toma.

5. Al doilea plan al disputei: Boetius din Dacia și problema teologiei ca știință

Magistrul Boetius anunță în tratatul său faptul că nu există nici o contradicție între filosofie și credință. Am citat mai sus deja faptul că Etienne Gilson a remarcat absența termenului *theologia* din acest text, fără ca reputatul medievist să comenteze acest eveniment în ceea ce privește statutul posibil al teologiei, în opinia lui Boetius. Textul lui Boetius aduce cu sine o precizare în ceea ce privește credința și filosofia: "*Și apoi, nu este nici o contradicție între credință și filosof. (...) De aceea creștinul, dacă pricepe cu subtilitate, nu este constrâns ca din legea lui să distrugă principiile filosofiei, ci salvează atât credința cât și filosofia*"²⁷.

Motivul pentru care acest lucru se realizează este posibil numai și numai în cazul în care există o ierarhie a lumii în care lumea sublunară are drept etaj superior cerul și apoi pe Dumnezeu și, în mod simetric, câte un "specialist" pentru fiecare gen de realitate, adică un naturalist, un matematician și un metafizician. Ori, chiar acesta era mesajul textului lui Boetius: eternitatea lumii trebuie să fie o presuposiție de lucru pentru naturalist și matematician (deoarece amândoi studiază mișcarea, cea reală și cea ideală) dar și pentru metafizician, deoarece acesta din urmă studiază cauza primă în calitate de *cauză suficientă* și nu în calitate de *cauză voluntară* (deoarece aceasta din urmă nu poate fi cunoscută)²⁸. Din această schemă rezultă că știința cuprinde întregul real. Observația cea mai importantă este aceea că aici credinței i-ar putea corespunde cel mult cauza primă în sens de *cauză voluntară*, dar teologiei nu îi poate corespunde nimic, deoarece ea concurează, în schema dată, metafizica.

Din acest motiv, teza pe care am încerca să o argumentăm, prelungind observația lui Gilson asupra absenței considerațiilor lui Boethius despre teologie, se rezumă la faptul că tocmai *absența* din text a termenului în discuție ne confirmă faptul că intenția lui Boetius era polemică, deoarece el nu putea, în cazul admiterii eternității lumii ca ipoteză de lucru pentru orice știință în genere, să admită faptul că teologia este o știință, deoarece ea nu are un obiect discursiv. Acest lucru converge cu ceea ce spusese Boetius în tratatul său despre misiunea filosofului, întrucât: "*nu poate exista nici o problemă care să poată fi disputată prin argumente și pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine, cum anume se găsește în ea adevărul ...*"²⁹. Prin urmare disocierea conceptului de Dumnezeu în

²⁷ Cf. Boetius din Dacia, *op.cit.*, §. 12.

²⁸ Cf. Boetius din Dacia, *op.cit.*, §. 9.

²⁹ Cf. Boetius din Dacia, *op.cit.*, §. 7.

cauză suficientă și în *cauză voluntară* (adică un Dumnezeu al "filosofilor" și un Dumnezeu viu) rupe unitatea teologiei, deoarece ea fie afirmă adevărul, și atunci nu este disputabilă, fie este disputabilă, dar atunci nu afirmă adevărul. Acesta este, în opinia noastră, mobilul care îl face atât pe Sf.Toma, cât și pe Tempier, să acuze de dublu adevăr pe cei care le subminau propria preocupare teologică. În fond, Boetius demonstrează în subtext faptul că rațiunea și credința nu au nici un conflict dacă și numai dacă teologia nu este o știință. În favoarea acestei susțineri putem aduce două argumente.

Primul reprezintă un pasaj al tratatului care arată de ce, din punct de vedere logic, credința și rațiunea nu se contrazic. Pasajul a fost remarcat deja de Alain de Libera³⁰, care îl folosește pentru a sugera faptul că punerea pe același plan a rațiunii cu credința ar însemna o *fallacia secundum quid et simpliciter*, expusă deja de Aristotel în *Respingerile sofistice*, 25, 180a-b. Sofismul revine la a spune de pildă că simultan Socrate este alb și că nu el alb, dacă el este într-adevăr alb, deși părul lui este negru, adică o afirmație absolută în raport cu una relativă. Magistrul Boetius sugerează, într-adevăr, această posibilă relație³¹:

Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album et qui negat Socratem esse album, secundum quaedam uterque dicit verum.

Concluzia prin care naturalistul spune că lumea și mișcarea primă nu sunt noi, luată în sens absolut, este falsă, dar, dacă se revine la argumentele și principiile din care o extrage, ea rezultă din ele. Căci noi știm că și cel care afirmă și cel care neagă faptul că Socrate este alb are dreptate într-un anume sens.

Opoziția dintre *absolute* și *secundum quid* este convingătoare în text: ea înseamnă faptul că propozițiile credinței sunt absolute, pe când cele ale științei sunt relative. Dar această observație nu este suficientă, în opinia noastră, deoarece observația lui Boetius nu se supune în întregime sofismului enunțat de Aristotel. De fapt, Boetius anunțase deja raportul în care filosofia (ale cărei ramuri sunt fizica, matematica și metafizica, ordonate după etajele lumii) trebuie să se găsească față de problemele ei: în pasajul citat ceva mai înainte, filosoful era dator să determine tot ceea ce ține de sfera disputabilului cu argumente (*disputabile*). Aceasta înseamnă că nici o afirmație făcută *absolute* (sau: *simpliciter*) nu intră sub incidența filosofului, iar pe de altă parte cuvântul *disputabile* și expresia *secundum quaedam* sunt sinonime. Din această observație rezultă faptul că afirmațiile *simpliciter* (cele care țin de credință) nu sunt propriu zis cunoaștere (așa cum este totuși, propoziția "*Socrate este alb*", și aceasta ar fi diferența dintre Boetius și sofismul aristotelic). Rezultatul este faptul că filosofia absoarbe întreg domeniul cunoașterii (care poate fi formulată în propoziții, adică în relații *secundum quid* între predicat și subiect).

³⁰ Cf. Alain de Libera, *op.cit.*, (1994), p. 58.

³¹ Cf. Boetius din Dacia, *op.cit.*, §. 8.

Rămâne, prin urmare, ca teologia să nu fie o știință și acesta să fie, eventual, subiectul polemicii tacite a lui Boetius, fapt care motivează pe deplin reacția lui Tempier. În plus, dacă e adevărat faptul că deosebirea dintre Boetius și Tempier era aceea că primul nu credea că teologia este o știință (și deci, teologii nu ar avea un loc în universitate), atunci putem lămuri și aspectul istorico-filologic al disputei "dublului-adevăr": nu trebuie să mizăm în explicația noastră pe maliția nici uneia dintre persoanele antrenate în polemică, ci pur și simplu putem spune că Boetius, crezând că teologia nu este o știință, a aplicat distincția *secundum quid / absolute* filosofiei și credinței; dimpotrivă, în ochii lui Tempier, admitând ideea că teologia era o știință și că avea parte de probleme disputabile (și, prin urmare, un loc în universitate), susținerile lui Boetius produceau *fără intervenția malițioasă* a lui Tempier dublul adevăr. Prin urmare, numai eliminarea teologiei ca știință poate elimina și dublul adevăr.

Al doilea argument pe care l-am putea invoca în favoarea ideii că felul în care teologia este considerată sau nu o știință reglează, în realitate, raportul dintre credință și rațiune, este contextul concurențial în care Boetius își scrisese tratatul. În fond, Boetius susținuse faptul că orice discurs care produce cunoaștere se ocupă de natură, de cer sau de cauza suficientă a tuturor și este, prin urmare, o ramură a filosofiei care "*reflectează întreaga ființă, în sens natural, matematic și divin*"³². Aceasta înseamnă că toate științele posibile se subordonează filosofiei. Nu este exclus ca acest mesaj să fie îndreptat polemic împotriva ideii că toate științele s-ar subordona teologiei. Această idee fusese susținută cu numai câțiva ani înainte de scrierea lui Boetius de către Sfântul Bonaventura, într-un tratat celebru, *Despre reducerea artelor la teologie*, în care susținuse faptul că întreg domeniul cunoașterii se reduce la teologie, deoarece în orice știință se regăsește o structură analogică treimii pe care o studiază propriu zis interpretarea Scripturii, adică o teologie cu un evident caracter hermeneutic³³. Opoziția instituțională între facultatea de arte și cea de teologie, analogică unei concurențe între teolog și intelectualul laic (remarcată deja de Alain de Libera³⁴), ar putea fi analogică, în opinia noastră, și unei concurențe între ideea (susținută de Sf. Bonaventura) că teologia este fundamentul oricărei științe și ideea (prezentă în subtextul tratatului lui Boetius) că teologia nici măcar nu este o știință, deoarece despre voința Dumnezeuului viu nu există dispută.

6.. Concluzie

Ca urmare a acestei analize, am putea spune că este posibil ca fundamentul mitului dublului adevăr să nu fie nici verificabil istoric în textele averroiste, dar să nu fie nici o invenție malițioasă a cenzorilor averroismului. În realitate, mitul acestei teorii ar fi putut proveni dintr-o neînțelegere a intențiilor lui Siger de către Sf. Toma sau a intențiilor lui Boetius de către Tempier, pe fondul cu adevărat conflictual pe care se situează în genere teologia.

³² Cf. Boetius din Dacia, *op.cit* §. 7.

³³ Cf. Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ed. bilingvă, traducere de Horia Cojocariu, ed. Charmides, Bistrița, 1999.

³⁴ Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, 1991, p. 240-245.

Dacă pentru Siger și mai ales pentru Boetius, un gânditor mult mai riguros și mai atent decât magistrul din Brabant, teologia nu este o știință, atunci nu există nici un adevăr dublu, deoarece adevărul *secundum quid* este singurul care produce cunoaștere, pe când celălalt, cel al credinței, are un rol despre care, la limită, putem spune că excede discursul uman. Dar dacă, dimpotrivă, acest discurs nu ar excede limbajul uman, așa cum presupunea Sfântul Toma și deopotrivă Etienne Tempier, atunci spusele lui Boetius, alăturate ideii că teologia este o știință, *par* a rosti realmente un dublu adevăr, oricât de mult ar crede Boetius că s-ar putea apăra de această acuzație invocând *fallacia secundum quid et absolute*, deoarece în cazul acesta, teologia și filosofia rămân ireconciliabile.

Trebuie să observăm faptul că, dacă Siger nu ar fi susținut unitatea intelectului, nu ar fi apărut nici ideea că Dumnezeu nu poate crea mai multe suflete (în contextul în care acceptăm o definiție aristotelică a sufletului) și deci, nici "cursa logică" propusă de Sf. Toma. În fond, această cursă logică arată faptul că dacă alăturăm paradigma aristotelică de cunoaștere unei teologii care dorește să fie acceptată ca știință, obținem în mod riguros un adevăr dublu și absurd, dar dacă realizăm faptul că teologia nu este o știință, dublul adevăr piere.

La fel, dacă reluăm, după Boetius, ideea că lumea este eternă, rezultă din ea faptul că domeniul științelor filosofice acoperă ierarhia lumii, fără a lăsa loc teologiei. Dacă i-ar fi lăsat, aceasta ar fi însemnat demonstrabilitatea rațională a creației, adică tot ceea ce Boetius nu îngăduia rațiunii să realizeze. În mod similar cu situația anterioară, admiterea teologiei ca știință ar fi putut crea un dublu adevăr (între situația metafizicii și a teologiei), iar înlăturarea ei elimină orice contradicție în interiorul propozițiilor disputabile. Sensul adevărat al acestei dispute poate oferi o imagine asupra raportului posibil între miracol și discurs. Averroismul latin dezvoltă, de fapt, un excelent exemplu laic de discurs asupra miracolului: păstrat în zona riguroasă a inefabilului, miracolul este semnat indirect prin delimitarea clară a spațiului predicabil, rezervat umanului.

AVERROES ȘI DOCTRINA "DUBLULUI ADEVĂR"

MARIUS CONSTANTINESCU

RÉSUMÉ. Dans le "*Discours Decisif*", Alain de Libera fait une analyse literale qui propose au lecteur de rendre justice au mythe historiographique qui "parasite" l'interpretation de l'ouvre et du personnage teoretique d'Averroes dans le monde islamique aussi que dans le monde latin – la doctrine du double verite. Par consequant, l'analyse du texte d'Averroes peut etre comprise comme une source essentielle du conflit universitaire de 1277.

*Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei,
dar nu și potrivit credinței catolice,
ca și cum ar exista două adevăruri contrarii și ca și cum împotriva adevărului
Sfintei Scripturi ar putea sta un adevăr în cele spuse de păgânii blestemați.¹*

Vom analiza în cele de mai jos paternitatea uneia dintre tezele filosofice profesate la Facultatea de arte de la Universitatea din Paris la sfârșitul secolului al XIII-lea în mediul averroismului latin și cenzurate la 7 martie 1277 de către episcopul Parisului, Etienne Tempier. Această teză cuprinde acuza cea mai frecventă la adresa averroismului lui Siger din Brabant și al lui Boetius din Dacia, autorii pe care tradiția manuscrisă ni-i recomandă ca principali reprezentanți ai comentariilor latine de inspirație averroistă la *corpus*-ul aristotelic. Cenzura episcopului Tempier lasă aparența unui fapt real conform căruia acești autori ar profesa o doctrină a „dublului adevăr” (chiar dacă istoriografia filosofiei medievale a demonstrat că acesta este un mit) conform căruia unele propoziții ale științei ar putea susține un adevăr opus adevărului propozițiilor credinței, fără ca aceste două sisteme de propoziții să cunoască un conflict reciproc.

Elucidarea paternității acestui mit este analizată literal de către Alain de Libera, în introducerea la ediția franceză a tratatului *Discursul decisiv* lui Averroes². Analiza surprinde și un plan general al problemei, anume raportul dintre credință și rațiune. În lumea latină, începând cu secolul al XI-lea, conflictul dintre rațiune și credință era anunțat de pildă, de sintagma lui Petrus Damianus, în care filosofia era o „*ancilla theologiae*” sau de Sfântul Anselm, care încerca reconcilierea celor doi termeni în celebra sa sintagmă *fides quaerens intellectum*³. Dar există și un plan particular al disputei, care este cel al dublului adevăr, asimilat de altfel de raportul dintre credință și rațiune. Doctrina dublului adevăr reflectă conflictul teologiei cu paradigma de gândire greco-arabă, care amenință arabizarea gândirii

¹ Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, ed. C. Denifle, E. Chatelain, Paris, 1883, p. 543.

² Cf. Averroes „*Discours Decisif*” trad. & introducere Alain de Libera, ed. Flammarion, Paris, 1996.

³ Sf. Anselm „*Proslogion*” ed. Apostrof, cap. 1, Cluj, 1996, pag. 12.

teologice a creștinilor din secolul al XIII-lea, prin relevarea a unor teze reprobabile pentru teologii creștini, din care cele mai importante sunt teza eternității lumii și teza unității intelectului. Din această cauză, analiza textului lui Averroes poate fi privită drept o sursă esențială a conflictului universitar din 1277.

Ce este *Fașl al-maqāl*? Deși nu este o carte de filozofie, *Discursul decisiv* ocupă un loc în seria „textelor politice” inaugurate în Orientul musulman de Al-Farabi. Acesta este un oriental care a creat la Bagdad și Damasc, în anii 870-950, aparține lumii 'abbaside, care, iese din vârsta de aur politică și culturală în aceeași epocă. Civilizația arabă a epocii a realizat câteva transformări culturale a căror structură se limitează la două cuvinte: *kalam* și *falsafa*.⁴ Filosofia Islamului oriental se confruntă cu două probleme: a acorda religia și filosofia și pe de altă parte a împăca filosofia lui Aristotel cu cea a lui Platon: cum să transpui în lumea musulmană teoria platoniciană a filosofului – rege? Era închipuit astfel un șef politic care ar realiza în persoana lui unitatea religiei și a filosofiei, adică a practicii religioase musulmane și a vieții filosofice, așa cum este ea înțeleasă de Aristotel ca *bios theoretikos*, închinată cunoașterii perfecte, *theoria*. Societatea ideală este cea în care șeful statului, *imam*-ul, este și „filosof în sens absolut”, ceea ce implică o justificare metafizică a califatului. „*Ea survine într-o criză politică în care dinastia 'abbasizilor începe să se destrame, dezvoltarea bizantină crește irezistibil, iar sectele proliferază*”. Ideea unei puteri centrale absolute unificând politicul și religiosul, dacă nu prin filozofie, atunci prin persoana unui filosof, care ar fi în același timp primul între credincioși „*iată modelul, spune Alain de Libera, cu care se confruntă Islamul occidental, în special doi predecesori ai lui Ibn Rushd, Ibn Bajja și Ibn Țufail*”. Ibn Bajja trăiește într-o altă lume decât Averroes (Ibn Rushd), aceea a primei dinastii africano-berbere, Almoravizii, care după ocuparea orașului Toledo de către creștini, în 1085, a asigurat unificarea restului Spaniei musulmane. Această perioadă se caracterizează printr-o intoleranță religioasă ce presupune un anumit tip de reflecție politică, „*filosoful absolvit de orice credință religioasă*”. O societate ostilă filosofiei, în care filosoful Ibn Bajja nu este filosoful imam și profetul lui Al-Farabi, ci este un om care reflectă asupra lui însuși, separat metafizic de lumea empirică, în contemplare intelectuală desăvârșită într-o viață solitară. Solitarismul lui Ibn Bajja va deveni la latini „*bunul monastic*” ce se va întrupa în călugări. „*diferența dintre cei doi este că solitarul este în lume și se comportă ca și cum este cetățeanul ideal al unei cetăți reale*”⁵. Odată cu Ibn Bajja înțeleptul se poziționează el însuși ca străin societății, este un om care se vrea liber de societate.

În acest moment, se pune problema statutului social al filosofului. Din această perspectivă, textul *Fașl al-maqāl* are un dublu caracter: pe de o parte, o revendicare pentru un statut social al filosofiei garantată de puterea politică împotriva teologilor și juriștilor, iar pe de altă parte, pentru o separare nu mai puțin radicală între filosofie și societate. El critică în această carte teologii ashriți care „*ruinează, cu dialectica lor, credința simplă, dar incapabili să-i substituie certitudinea*

⁴ Alain de Libera „*Gândirea în Evul Mediu*”, cap. 2. ed. Amarcord, Timișoara, 2000, p. 36.

⁵ Averroes, *op.cit.*, pp. 69 -75.

științei, ei varsă într-un alegorism necontrolat generator al tuturor relelor societății: intoleranța, război și fanatism". Într-un sens juridic, *Faṣl al-maqāl* este un discurs politic având ca destinatar suveranul, dar, „adevăratul șef” nu este pentru Averroes imamul-filosof și profet al lui Al-Farabi, ci adevăratul suveran almohad este cel care trebuie să acționeze ca un filosof rege pentru a transforma societatea. Datoriile suveranului față de lume sunt duble: pe de o parte, trebuie să interzică lectura cărților de știință teologilor care nu sunt capabili să le înțeleagă, dar trebuie să și vegheze pentru ca oamenii de știință să nu divulge rezultatul lucrărilor lor maselor.

Cu toate că subiectul cărții este legătura dintre revelație și filozofie, ea nu este o carte nici filosofică și nici teologică. Problema concilierii celor două se desfășoară pe plan juridic. Ea nu are nimic în comun nici cu tratatul Sfântului Anselm, cu a sa teză *fides quaerens intellectum* și nici cu tratatul Sfântului Bonaventura *Despre reducerea artelor la teologie*, două celebre culmi ale unei culturi paralele dezvoltate în evul mediu latin – augustinismul și, mai târziu, franciscanismul. Acest tratat este un *fatwa* (sfat legal), ceea ce pentru latini s-ar traduce *responsum*, iar pentru evrei *teshuvah*. Cu toate că Averroes critică în această carte teologia ashriți și juriștii *malikites*, ea nu trebuie înțeleasă ca un discurs elgios al filosofiei, comparabil cu cel al artiștilor de la universitățile medievale pariziene, ci în sensul unei „reflecții asupra filosofiei pusă într-un cadru raționalist discursiv”.

Încă din prima parte a textului (pf. 1-17) se enunță subiectul tratat: statutul legal al filosofiei. Problema pusă în discuție este dacă studiul filosofiei și al științelor logice este permis de Legea Revelată. El clasifică actele umane după *fiqh* (dreptul canonic sau jurisprudența religioasă)⁶ în următoarele categorii: actele permise, indiferent din punct de vedere moral, actele precrise, adică cele recomandate și obligatorii și actele condamnate: blamabile și interzise.

În ce constă însă actul filosofului? „... în nimic altceva decât în examinarea rațională a ființelor și reflectarea asupra lor în așa măsură încât să constituie dovada existenței Artizanului.” Urmează că activitatea filosofică culminează cu un soi de dovadă teologică a existenței lui Dumnezeu. Demonstrarea actului filosofic prin Legea Revelată este recomandabilă sau obligatorie? Averroes, la § 3-17, aduce în discuție câteva citate din Coran⁷ capabile să susțină teza că revelația este cea care ne îndeamnă la examinarea ființelor folosindu-ne de rațiune și ne cere să cunoaștem ceea ce este adevărat prin acest mod. Averroes insistă la § 4 asupra faptului că Revelația declară obligatorie cercetarea ființelor și a sufletelor, obligația de a recurge la silogismul rațional pentru examinarea ființelor „prin demonstrație îl cunoaștem pe Dumnezeu și lucrurile cărora le-a dat ființă”⁸. Prin acest citat, autorul impune necesitatea exersării de către credincios a diferitelor tipuri de silogisme pe care le învață din marile tratate aristotelice *Analiticele*, *Topicele*, *Respingerile sofistice* și *Retorica*.

Averroes se ocupă de tema obligativității filosofului, arătând că dacă arta silogistică a fost produsă și perfecționată în trecut, musulmanii vor fi obligați să examineze această artă și să clasifice în bine și rău ceea ce au zis cei vechi. Prin urmare, Legea face obligatoriu studiul anticilor. Orice interdicție ce s-ar ridica

⁶ Averroes, *op.cit.*, pp. 13.

⁷ Averroes, *op.cit.*, pp. 16.

⁸ Averroes, *op.cit.*, pp. 20.

împotriva celor care ar fi capabili să săvârșească studiul anticilor, studiul unei științe pe care Revelația o obligă, le interzice accesul la cunoașterea lui Dumnezeu și contravine la apelul adresat omului de către Dumnezeu. La §ele 16-17, Averroes arată că nu există doar o singură metodă de cunoaștere, ci există trei (dialectica, retorica și demonstrația), tot așa cum există trei feluri de argumente și trei tipuri de gândire. Aceste trei categorii de oameni sunt separate între ele în funcție de posibilitatea lor de a înțelege și de a cunoaște. O primă categorie este cea a oamenilor care nu au acces la nici un fel de interpretare, ei au acces doar la argumente retorice caracterizate de imaginație și sentiment. A doua categorie este cea a oamenilor care înțeleg interpretarea dialectică, având această capacitate chiar de la natură. În sfârșit, a treia categorie este a celor care înțeleg interpretarea demonstrativă prin arta filosofiei. „*Aceștia purced la dobândirea cunoașterii pe baza argumentelor demonstrative de la necesar la necesar prin necesar*”⁹. Însuși Coranul spune „*cheamă oameni pe drumul Dumnezeului tău prin înțelepciune, prin încurajare, prin discurs*”.

A doua parte, și cea care ne interesează în mod special, cuprinde §-le 17-48. Ele prezintă obiecțiile aduse contra tezei obligativității filosofiei. Apar două obiecții. Prima, cea generală, se referă la posibilitatea unei disconcordanțe între filosofie și religie, iar a doua, cea legală, pune în lumină *heterodoxia factuală* ce ține de anumite teze filosofice. Alain de Libera arată că prima obiecție „*nu este formulată direct, ci implicată printr-o declarație liminară care echivalează cu un răspuns la o obiecție implicată*” (§ 18). Declarația cuprinde afirmația că în ochii unui musulman este sigur că filosofia nu poate intra în contradicție cu Scriptura „*pentru că Revelația înseamnă adevăr și, fiindcă ea face apel la practicarea examenului rațional, care asigură cunoașterea adevărului (P), atunci noi, musulmanii, știm din surse sigure că examenul ființelor, prin demonstrație, nu va aduce cu sine nici o contradicție cu învățăturile deduse din Textul Revelat (Q) fiindcă adevărul nu poate fi contrar adevărului ci se acordă cu el pledând în favoarea sa (R)*”¹⁰.

Medievistul Alain de Libera interpretează acest text din punct de vedere logic, considerând că enunțul ia forma unei implicații: $P \rightarrow Q$, dar acest enunț are o premisă R, deci putem concluziona că orice contradicție între cele două tipuri de adevăr nu poate fi decât aparentă, astfel că trebuie arătat ce, cum și de ce nu se contrazic.

La § 19, demonstrația are în vedere aparența contradicției dintre cele două tipuri de adevăr. Dat fiind că o anumită cunoaștere filosofică = X și enunțul filosofic "p afirmând X" rezultă că: ori (1) Textul nu zice nimic referitor la obiectul lui X, ori (2) el enunță o informație q referitoare la obiectul lui X. În primul caz, contradicția nu se poate susține, în al doilea caz avem o alternativă (2.1): fie sensul evident al lui q (*zahir*) este conform celui al lui p, fie (2.2) îl contrazice, și atunci formula p & q devine p & non-q. Soluția pe care o propune Averroes în cazul 2.2 este procedura numită *tawil*. Acesta este un mod de interpretare folosit mai ales de către șiiți,

⁹ Averroes, *op.cit.*, pp. 20-21.

¹⁰ Remus Rus, „*Istoria filosofiei islamice*”, ed. Enciclopedica, Bucuresti 1994, cap Ibn Rushd pag. 286

care la origine înseamnă *interpretare, explicare*. Acest mod de interpretare se numără printre alte două tipuri de interpretare specifice hermeneuticii coranice, respectiv *tafsir* și *tafhim*¹¹. Cu timpul însă sensul *tawil* capătă o semnificație îngustă, exprimând tehnica strictă de interpretare a Coranului. În ce constă sensul procedurii *tawil* ? În a interpreta sensul evident al lui q în sensul lui p pentru a dizolva contradicția. Această punere în conformitate a lui q cu sensul lui p definește *tawil* ca „*transferul semnificației cuvântului de la sensul lui propriu către sensul lui tropic fără a prejudicia mesajul tropologic al limbii arabe*". Libera arată că această procedură este atestată și în literatura creștină din antichitatea târzie. În secolul al VI-lea Boethius a ridicat-o la pragul de automatism, afirmând ca lege internă a limbajului, faptul că orice utilizare teologică a cuvintelor în limbajul ordinar sau filosofic „al categoriilor lui Aristotel”, suferă o transformare dacă le îndrepăm către Dumnezeu¹².

Dar obiectivul tratatului lui *Faṣl al-maqāl* este diferit de cel al lui Boethius și al comentatorilor săi. Pentru Averroes nu este vorba de o transformare a fenomenelor lingvistice la discursul teologic, ci de a defini procedura exegetică pentru a pune în acord un enunț al textului contrazicând, dacă el este luat în sensul evident, cu cel al unui enunț filosofic obținut prin demonstrație. „*Această procedură interpretativă este specifică codului consensual al retoricii arabe, al teologiei musulmane și al interpretării obișnuite al textului coranic*". Procedura este pusă în practică și de către jurist la stabilirea unor statute legale, dar și de filosof, care în calitatea lui de „*cel care îl cunoaște cu adevărat pe Dumnezeu*” este și mai motivat s-o aplice.

Această punere în conformitate poate fi directă, de la sensul propriu al lui q la sensul figurat, obținându-se astfel un sens în el însuși conform sensului p dar și o dublă punere în conformitate. Punerea în conformitate a lui q poate fi ea însăși confirmată sau cel puțin presupusă de un alt enunț al textului Z, luat în sensul de bază, evident¹³. Alain de Libera conchide că această posibilitate permanentă de confirmare directă și de dublă punere în conformitate se reflectă într-o situație istorică concretă (pf. 22). Pe de o parte există *consens* la musulmani care consideră că „enunțurile literare ale Revelației nu sunt de luat toate în sensul de bază”, nici să fie interpretate „întinse dincolo de sensul de bază prin interpretare”, iar pe de altă parte există *divergență* asupra faptului de a ști care enunțuri trebuie să fie interpretate.

La § 23, după ce reia implicit, clasificarea cognitivă a spiritelor și a metodelor de cunoaștere introduse la pf. 16, afirmă existența a două feluri de enunțuri prezente în Coran, enunțurile cu sens de bază evidente și enunțurile cu sens îndepărtat, care necesită o interpretare. Existența textelor reclamând o interpretare are drept scop înlăturarea contradicției apărute din sânul textului revelat după metoda de la 21-22. Interpretarea este necesară datorită diversității claselor spirituale, ceea ce implică faptul că Revelația nu se poate manifesta uniform. Unele spirite nu sunt apte pentru adevărul demonstrației, deci nu pot primi anumite adevăruri revelate în sensul în care ele sunt conforme adevărilor stabilite prin demonstrație. Anumite versete ale textului sunt prezentate astfel încât sensul lor de bază (*zahir*) este în contradicție *aparentă* cu ceea ce „*oamenii unei*

¹¹ Averroes, *op.cit.*, pp. 20 pf 18 pp 119

¹² Remus Rus "Istoria filosofiei islamice", cap. Hermeneutica Coranului, p. 18

¹³ Averroes, *op.cit.*, pp. 22

științe adânci știu despre adevărul demonstrat", dar această contradicție nu este destinată să fie percepută de ansamblul destinatarilor textului „*asemenea enunțuri pot fi și trebuie să fie puse în conformitate cu adevărurile demonstrate de către cei care sunt capabili pentru cei care sunt capabili*” – o concluzie ale cărei consecințe nu vor fi examinate decât în ultima parte a discursului (§. 49-72).

Averroes evidențiază sub formă de obiecție distincția dintre consens și divergență ce se va extinde până la § 48. Această obiecție formulată ca chestiune în limbajul juridic al permisului și al interzisului va fi dezvoltată progresiv într-o discuție asupra heterodoxiei factuale a tezelor filozofice. Obiectul se enunță sub forma interogativă. „*Dacă există trei feluri de enunțuri în text a) cele pe care toți musulmanii sunt de acord să le ia în sensul lor propriu, b) cele pe care toți musulmanii sunt de acord să le interpreteze și c) cele pentru care există divergențe- unii gândind că trebuie să le interpretezi, alții că trebuie să le iei în sensul lor de bază – ne găsim dintr-o dată confrunțați cu o problemă pusă nu de către clasa c) ci de clasele a) și b). Este permis când ești om de adâncă știință să decizi constrâns de rezultatul demonstrației științifice de a interpreta un enunț al clasei a) sau reciproc, de a lua în sens propriu un enunț al clasei b)?*” Obiecția rezumată de Alain de Libera arată că Averroes răspunde obiecției ridicând problema modalității de existență a consensului moștenit. Aici există două puncte de vedere evidențiate de Averroes: dacă existența lui *ijma* este stabilită într-o manieră sigură, atunci interpretarea enunțurilor a) și alegerea sensului propriu al enunțului b) sunt interzise. Pe de altă parte, dacă existența lui *ijma* nu este decât conjuncturală, cele două sunt permise.

Averroes arată că nu se poate stabili într-o manieră sigură existența unui consens în ceea ce privește o problemă teoretică fără a satisface două condiții: 1) a delimita o perioadă istorică precisă în care să precizezi sursele pertinente care să afirme existența consensului și 2) a se asigura că autorii însărcinați „ca martori” nu au avut două informații: una *aparentă*, cealaltă *ascunsă*. „*Trebuie să fie adevărit că savanții care trăiau în acea epocă erau de acord în a gândi că revelația nu presupune aparent sau ascuns, că nici o cunoaștere privind orice problemă nu trebuia să fie ascunsă cuiva și că oricine trebuie să acceadă pe baza unei singure și a aceleiași metode la cunoașterea adevărurilor revelate*”¹⁴. Averroes este de părere că nici prin tradiție nu se poate stabili existența unui consens în ceea ce privește o chestiune teoretică. Încă din „prima epocă a Islamului” câțiva, în frunte cărora însuși Ali, al treilea calif rashidun, au estimat că revelația presupune *aparența* și *ascundere* și că nu oricine poate cunoaște *sensul adevărat* al tuturor enunțurilor. Au existat întotdeauna savanți care să estimeze că *sensul îndepărtat, ascuns (batin) adevărat* al unui enunț revelat trebuie să rămână ascuns, *sensul propriu (zahir)* rămânând *aparent* pentru toți. Concluzia lui Averroes este că „dacă *ijma* este din punct de vedere accesibilă chestiunilor religioase practice” este cu totul diferit în privința chestiunilor teoretice: în acest domeniu, și legitim, au existat întotdeauna musulmani care au păstrat părerea lor pentru un mic cerc de discipoli. Rezultă de aici două lucruri: a) nu se va putea taxa drept infidelitate ruperea de *ijma* în materie teoretică pentru că b) nici un consens nu este istoric accesibil, iar din această cauză nu putem concepe anumiți „filosofi musulmani” care să fie considerați infideli, așa cum le reproșează Al-Ghazali în celebrul tratat „Tahfut al-falasifa” lui Al-Farabi și Avicenna.

¹⁴ Averroes, *op.cit.*, pp. 22-23.

Prin această observație, tratatul lui Averroes intră într-o dezbatere filosofică, căci fără a părăsi terenul juridic, el încearcă să demonstreze că acuzația de infidelitate *kufir* adusă de Al-Ghazali celor doi filosofi este nefondată. În *Incoerenta filosofilor* Al-Ghazali recenzează 20 de teze filosofice contrare dogmei, printre care 16 de metafizică și 4 de fizică. Sub pretextul că aceste teze contrazic formal cuvântul Profetului ele sunt, din punct de vedere juridic, *inovații blamabile* iar din punct de vedere teologic ele cad sub incidența ereziei. Averroes le prezintă astfel: "*Teza eternității lumii a parte onte a lumii: cea după care Dumnezeu-slavit fie el-nu cunoaște particularul-ci Dumnezeu este dincolo de particular; și, ei sunt acuzați pentru că au interpretat enunțurile referitoare la resurrecție și modalitățile vieții viitoare*". Observația pe care Libera o scoate în evidență este faptul că obiectivul real marturisit de Averroes, luând în considerare ultima teză acuzată de Al-Ghazali, este de a stabili că „*Abu-Hamid s-a înșelat în privința filosofilor peripateticieni*”, o formulă care lasă clar să se înțeleagă că nu se îngrijește de apărarea celor doi filosofi orientali, ci peripatetismul, și mai întâi pe Aristotel.

Dacă primele două teze sunt formulate în aceeași manieră, sub forma de propoziții, a treia teză nu neagă formal resurrecția corpurilor. Reprosul îndreptat celor doi filosofi musulmani este de a numi de a fi interpretat enunțurile revelate privind resurrecția și viața viitoare. Este exact problema pe care pf.24 o ridică: *ruptura de ijma* prin interpretarea enunțurilor pe care toți musulmanii sunt de acord să le ia în sensul lor propriu (*zahir*).

O nouă observație pe care Libera o ridică este că, la latini, aceleași teze se regăsesc în condamnările universitare ale sec.XIII-lea, la 10 noiembrie 1270. Printre tezele filosofice condamnate de episcopul Parisului, Etienne Tempier, se regăsesc și tezele citate mai sus¹⁵: teza nr.5 și teza nr.6. În ceea ce privește ultima teză, ea se găsește în cadrul condamnărilor de la 1277, pe lângă celelalte două teze. Negația resurrecției este implicată în tezele nr. 214 care arată că îi este imposibil lui Dumnezeu să doteze cu viață eternă corpurile coruptibile ale oamenilor, la teza nr. 215, care acuză teza conform careia este imposibil să înțelegi prin resurrecția cărnii reînțoarcerea la viața corpului din punct de vedere numeric identic cu cel care exista înaintea morții. Și teza nr. 216 prin care filosoful nu trebuie să admită resurrecția morților, fiindcă ea este inaccesibilă rațiunii¹⁶ „*Exista deci, la distanță, un paralelism între atacurile lui Al-Ghazali contra filosofilor pamântului Islamului și cele ale episcopului Parisului contra tezelor filosofilor latini. Alain de Libera spune în continuare că paradoxul este că, sprijinindu-se pe declarația liminară a lui Tempier, stigmatizându-i pe cei care, la Paris chiar, susțineau existența celor două adevăruri contrarii, cea a Revelației și cea a filosofiei, atitudine ce caracterizează doctrina lui Averroes, tezele incriminate sunt imputate de anumiți latini discipolilor creștini a lui Averroes*". Concluzia lui Alain de Libera este că această deplasare spre Averroes și partizanii săi latini, a atacului îndreptat inițial de Al-Ghazali împotriva celor doi filosofi este rezultatul unei operații complexe: a) inventarea unei doctrine specifice, doctrina numită *dublul*

¹⁵ Averroes, *op.cit.*, pp. 26, pf 25 pp. 123

¹⁶ ***Despre eternitatea lumii, Ed. Iri, București, 1999 pp. 199-229

adevăr, b) atribuirea acestei doctrine lui Averroes și discipolilor săi latini, c) atribuirea aceluiași unui ansamblu de teze heterodoxe, al cărui sâmbure este identic cu cel al tezelor imputate de Al-Ghazali filosofilor. Reputatul medievist arată că trecerea de la b) la c) este „fructul unui amalgam” care presupune el însuși d) atribuirea lui Averroes a unei doctrine speciale zisă a unității intelectului, pentru care Leibniz a inventat în secolul 17 titlul de *monopsihism*¹⁷ a cărui formulă este *cel care gândește nu este omul* (*"homo non intelligit"*) și e) asocierea doctrinei unității intelectului cu cea a eternității lumii ca „platforma a programului comun al filosofilor”. Consecința tuturor acestor factori naște „averroismul”. Libera numește acest proces *"montaj istoric"* ai carui actori sunt Sf. Bonaventura, Sf. Toma d'Aquino, Etienne Tempier, R. Lullus și Petrarca. Părerea lui Libera este că acest montaj istoric este independent de Discursul decisiv și de „Incoerența incoerenței”-cele două opere unde Averroes înfruntă explicit problemele puse de atacul lui Al-Ghazali împotriva lui al-Farabi și Avicenna „rezultatul său este și mai frapant: în Occidentul latin Averroes devine „porte-parole” al unei doctrine din punct de vedere obiectiv eretică, prezentată sub masca ipocrită a unui dublu adevăr”.

Averroes dovedește printr-un ultim argument imposibilitatea stabilirii unui consens general în ceea ce privește interpretările care sunt apanajul savanților. Dacă Al-Ghazali le atribuie filosofilor calificativul de infidelitate datorită ruperii de *ijma*, trebuie să ne întrebăm dacă ruperea de *ijma* este posibilă în materie de interpretare științifică. Averroes consideră că nu poate exista această rupere a consensului decât acolo unde consensul este posibil, dar după cum s-a demonstrat, consensul este imposibil în astfel de materii cu care savanții se confruntă. Ceea ce § 28 trebuie să stabilească este că există „interpretări pe care nu trebuie să le expui decât celor care sunt apti să le înțeleagă, adică omenilor de știință”. Această afirmație introduce în rândul credincioșilor o separație. Averroes spune: a) există două feluri de credincioși: cei cărora credința le provine din demonstrație și cei care cred în El fără necesitatea demonstrației; b) că credința spiritorilor apte de demonstrație pe care Dumnezeu însuși i-a calificat drept credincioși trece printr-o interpretare la care ei sunt singurii care pot să acceadă. Nu poate deci exista consens în privința interpretărilor lor, pentru că a accede la sensul îndepărtat al anumitor texte coranice, înseamnă a trece printr-o demonstrație accesibilă numai oamenilor de știință. Consensul este deci imposibil din punct de vedere logic „chiar pentru că prin Coran noi înțelegem imposibilitatea logică a unui acord între cele două tipuri de credincioși, acolo unde se pot distinge două tipuri de credincioși”. Din această cauză, acuzația rupturii de *ijma* este nefondată pentru că aceasta este o „evidență în sine pentru oricine este de bună credință”. Astfel § 28 face dreptate celei de-a treia teze a lui Abu Hamid îndreptată împotriva lui Avicenna și a lui Al Farabi¹⁸, arătând că nu putea să existe în această privință ruptura de *ijma*. Problema infidelității filosofilor peripateticieni analizată la §. 30 nu poate fi susținută deoarece este „fără obiect”.

¹⁷ Alain de Libera, "Cearta universalilor", Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, p. 221.

¹⁸ Averroes, *op.cit.*, pp. 26-31.

De la § 30 până la § 37, Averroes ridică o confruntare între teologii ash'iriti și filosofii vechi, tema conflictului fiind teza eternității lumii¹⁹. Dar la § 38 Averroes explică existența unui dublu sens al textului revelat, sensul propriu și sensul îndepărtat, explicația furnizată permițând distincția a două moduri ale sensului evident. Axa celor două distincții este existența a două tipuri de lucruri revelabile, ceea ce nu semnifică nici două tipuri de adevăr, nici un dublu adevăr, 1) cele care sunt accesibile celor trei metode de cunoaștere *conducând către credința, și 2) cele care nu sunt accesibile decât metodei demonstrative*. „Revelația fiind pentru toți oamenii, spune Libera, există o diferență în revelația revelabilului”. Averroes consideră că Dumnezeu a dăruit „grația” celor care sunt incapabili de demonstrație pentru a-și putea reprezenta simbolurile lucrurilor care, *din cauza abscondității lor, nu pot fi cunoscute decât prin demonstrație* astfel încât ei să ajungă să înțeleagă jumătate din argumentele ce sunt comune tuturor oamenilor, adică dialecticele și retoricele. Urmează că în acest caz, 2) sensul propriu nu este decât un mijloc de substituție utilizat de Dumnezeu pentru a le arăta servitorilor săi un adevăr de la „vederea” căruia ei ar fi excluși. Sensul propriu este astfel un *simbol folosit pentru a reprezenta ideile* accesibile doar prin demonstrație, în acest caz sensul îndepărtat fiind *ideile însele care nu se dezvoltă decât oamenilor de demonstrație*²⁰. În schimb, 1) pentru lucrurile la care pot conduce cele trei metode de cunoaștere nu este necesar nici un mijloc de substituție, ceea ce implică faptul că nu există reprezentare simbol. În cazul 1) sensul propriu nu este numai singurul real, dar și singurul cerut și singurul legal. Orice interpretare a sensului propriu în acest caz este nefondată și impietează. Cu alte cuvinte, fiind vorba despre principiile fundamentale ale Legii, orice interpretare este infidelă, de exemplu problema „*beatitudinilor și neliniștilor de dincolo*”²¹. Acuzația de infidelitate a lui Averroes nu se contrazice cu ceea ce am afirmat mai sus despre imposibilitatea atribuirii infidelității filosofilor peripatetici care *au interpretat enunțurile revelate privind corporeitatea resurrecției și modalității de viață viitoare*, deoarece negația tezei „beatitudinilor și neliniștilor viitoare” este o teză materialistă care implică afirmația *omul nu are alt scop decât existența lui sensibilă*. Negarea tezei reduce dogma la o „fabulă” din punct de vedere social-utilă și deci ea nu se referă la o interpretare privind *corporeitatea resurrecției și modalității de viață viitoare*. Urmează că este o infidelitate faptul de a nega dogma vieții viitoare, deoarece textul însuși a făcut-o direct accesibilă tuturor oamenilor, fără ca ei să fie obligați să recurgă la simboluri. Clasificarea interpretării privind *corporeitatea resurrecției și modalității de viață viitoare* reclamă în text și alte analize. La § 40 face o clasificare a enunțurilor Revelației. Există două clase de enunțuri: *versete univoce* și *versete echivoce*. Pentru versetele univoce, atribuirea sensului propriu este obligatorie pentru toată lumea, și interpretarea interzisă tuturor, fiind considerată o infidelitate interpretarea dacă ea lovește în principiile dogmei. Pentru versetele echivoce trebuie să apelăm din nou la distincția între clasele de spirite. În cazul spiritelor apte de demonstrație interpretarea este obligatorie, iar atribuirea sensului evident este interzisă, în acest caz atribuirea sensului propriu fiind infidelitatea. Pentru oamenii simpli, atribuirea sensului propriu este obligatorie, și interpretarea interzisă.

¹⁹ Averroes, *op.cit.*, pp. 35-40.

²⁰ Averroes, *op.cit.*, pp. 40-41.

²¹ Averroes, *op.cit.*, p. 41.

El aduce în sprijinul afirmației sale câteva exemple clare: în fața versetelor evocând *ținutul divin* sau *coborârea lui Dumnezeu* trebuie răspuns atât oamenilor de imaginație cât și celor de dialectică, care operează cu simboluri; fiind vorba de versete echivoce, interpretarea lor este interzisă, interpretarea lor fiind *cunoscută numai de către Dumnezeu*. Versetele echivoce având un sens tainic pentru gânditori introduce o distincție chiar în tabăra oamenilor de demonstrație; în fața unui verset echivoc există un consens asupra necesității de interpretare, dar și o divergență în privința naturii sale, fiindcă nu toți sunt la același grad de cunoaștere a demonstrației. Apare astfel un al treilea tip de enunț, cuprins între cele univoce și echivoce, și anume *cel ezitant* sau *oscilant*. Această oscilare rezultă din faptul că o parte dintre gânditori le clasează printre enunțurile univoce, în timp ce o altă parte le clasează printre versetele echivoce. În acest ultim tip de verset, spune Averroes, trebuie clasată și teza *corporeitatea resurecției și modalității de viață viitoare*. Pentru așriți, cu privire la această teză, clasați aici printrespiritele apte de demonstrație, atribuirea sensului propriu este obligatorie. Pentru alți practicanți ai demonstrației interpretarea este o regulă. Averroes integrează în acest al doilea rând și pe Al-Ghazali „ceea ce ajunge să ruineze atacurile îndreptate contra filosofilor în *Tahafut al-falasifa* și dă o ultima lovitură ficțiunii *ijma*. §. 44 începe cu rezumarea concluziilor parțiale: savanții care comit o greșeală în privința „calității vieții de apoi” vor fi iertați de Dumnezeu pentru că nu este vorba de principii fundamentale. Dacă, nefiind om de știință, practică interpretarea enunțurilor echivoce sau ezitante, este infidel o dată pentru că el violează obligația de a lua textele în sensul lor propriu, și pentru că această interpretare îi îndeamnă la infidelitate. Aceeși remarcă este valabilă și pentru cei care, fiind oameni de știință, practică legitim interpretarea, dar își divulgă tezele celor care nu pot să-i înțeleagă pentru că îi provoacă la infidelitate. Astfel se formulează teza coercitivă prin care autorul se gândește să stabilească pe baze sigure posibilitatea socială a filosofiei. *Interpretările nu trebuie așternute în scris decât în cărțile de gen demonstrativ pentru ca numai oamenii de știință să aiba acces la ele*. A le pune în circulație în alte tipuri de cărți, uzându-se de mijloacele poetice, retorice și dialectice, înseamnă a *păcătui împotriva revelației și a filosofiei*. Averroes demonstrează astfel că Al-Ghazali a căutat concilierea Revelației și filosofiei prin mijloace neadecvate, datorită faptului că se adresează unui auditoriu categoric neadecvat. În sfârșit, la §. 46, el se adresează prințului arătând că pentru stabilirea din punct de vedere social al științei rationale nu există decât o soluție: politică și coercitivă. El spune că trebuie să se înceapă prin a interzice celor care nu sunt apti pentru știință cărțile lui Al-Ghazali, care expun cunoștințele științifice într-o formă dialectică sau retorică și apoi trebuie interzisă lectura cărților unde aceste cunoștințe sunt expuse după metoda demonstrativă.

Obiectivul inițial al tratatului Faṣl al-maqal este cel de a determina științific care sunt enunțurile Textului revelat a cărui interpretare este din punct de vedere legal obligatorie pentru filosofi și legal interzisă pentru ceilalți credincioși. Astfel "*Discours Decisif*" lasă să se vadă, cu o extremă claritate, că nu este vorba de a identifica două adevăruri, ci de a distinge între două interpretări ale "Cărții lui Dumnezeu".

În lumea latină se disting două interpretări priviind originea acestei doctrine a dublului adevăr²². În primul caz se înscrie editorul tratatului lui Boethius din Dacia, "Despre eternitatea lumii", Sajo Géza care, preluând "clișeu" lansat de Raimundus Lullus, afirmă că descoperirea tratatului atestă existența acestei doctrine.

O altă poziție, contrară celei dintâi, aparține lui Etienne Gilson. Celebru mediavist susține într-un studiu intitulat "Boece de Dacia et la double verite"²³, că nici unul din textele averroiste nu relevă doctrina dublului adevăr. În opinia sa, acesta nu este decât un mit ulterior, în tratatul lui Boethius nefiind vorba decât de o încercare de a afirma autonomia științelor în raport cu credința.. Alain de Libera a dezvoltat și el două poziții distincte în ceea ce privește originea acestui mit, și implicit, a polemicii universitare. Dacă în "Gândirea în Evul Mediu" susține ipoteza acuzării doctrinei dublului adevăr drept o invenție a teologilor, Etienne Tempier fiind cel care a inventat "monstrul teoretic al celor două adevăruri"²⁴, în introducerea franceză a tratatului lui Toma d'Aquino și a lui Averroes, dezvoltă o altă opinie. Ea relevă faptul că teza condamnată de Tempier este o invenție a lui Toma d'Aquino, pe care acesta, sub forma unei piege logice, i-o întinde lui Siger din Brabant²⁵. Aceeași observație este relevată și în introducerea franceză a tratatului lui Averroes "*Discours decisif*". El arată că teza dublului adevăr s-a născut în lumea latină în mijlocul unei polemici înlocuită de o cenzură.

Libera arată că Siger din Brabant susținuse în "Quaestiones in tertium de anima" și apoi în "De anima intellectiva" că Dumnezeu nu poate realiza simultan contrariile, iar a face intelecte multiple este o realizare contradictorie, deoarece numai materia se multiplică pe când intelectul este imaterial. Toma afirmă la paragraful 118 *Dumnezeu nu poate face să existe mai multe intelecte, deoarece aceasta ar implica o contradicție*²⁶. Siger afirmă că multiplicitatea numerică a sufletelor intelective care este în om, este imposibilă în sine "pentru că nu stă în natura intelectului să fie multiplicat după număr și deci Dumnezeu nu poate realiza simultan contradicții sau opusuri. Care este de fapt cursa logică? Toma aduce în discuție la paragraful 119 un contraargument referitor la implicația logică a unui astfel de principiu. Averroïștii conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără îndoială susțin prin credință opusul.

Urmează că a afirma imposibilitatea lui Dumnezeu în a realiza în mod simultan contradicțiile, înseamnă a afirma că acela care menține pluralitatea intelectelor crede în ceva imposibil. Ceea ce ar însemna că averroïstul face două lucruri distincte: a) el afirmă caracterul necesar demonstrativ științific al dovezii sale că intelectul nu ar putea să fie multiplicat, această afirmație fiind fondată pe un principiu filosofic de nezdruncinat-imposibilitatea unei realizări simultane a

²² Cf. Al. Baumgarten, *Fides et ratio: disputa dublului adevăr*, în "Vatra", 4/2000, p. 22.

²³ Cf. Etienne Gilson, *Boece de Dacie et la double verite*, în "Archives d'Histoire doctrinale et litteraires du Moyen-Age", Paris, 1995, pp.

²⁴ Alain de Libera, "*Gandirea in Evul Mediu*", Ed. Amarcord, Timisoara, 2000 p. 65.

²⁵ Cf. Thomas d'Aquin, "*Contre Averroes*", trad. Alain de Libera, ed. Flammarion, Paris, 1994, pp. 53.

²⁶ Averroes, *op.cit.*, pp. 57-69.

contrariilor; b) afirmând adevărul lui p el afirma în aceeași manieră falsitatea lui $\text{non-}p$, ori $\text{non-}p$ fiind teza conform credinței, înseamnă că averroïștii susținând adevărul lui p afirmă simultan falsitatea lui $\text{non-}p$, deci a credinței. Deci tocmai în asta constă cursa logică: a distinge propoziția " p este" cazul și propoziția "eu cred că p este" susținute simultan de averroïști. "Această distincție, în care se recunoaște formula dublului adevăr, nu salvează averroïstul ci îi pune mai degrabă o cursă logică din care nu mai poate ieși o dată intrat. Dar, cum demonstrează Bruno Nardi și Borbély Gabor, în ediția maghiară a tratatului tomist, citatul lui Toma de la paragraful 119 nu există în textele averroïstului Siger din Brabant, ceea ce înseamnă că Toma a inventat-o pentru a-l "scufunda" pe Siger.

În prologul acestui *syllabus* din 7 martie 1277 în care sunt condamnate 219 teze filosofice, Tempier face ultimul pas introducând formula celor două adevăruri contrare, formulă care va da pentru secolele următoare definiția averroïsmului. Disputa lumii latine în jurul doctrinei dublului adevăr nu este explicabilă, după Alain de Libera, prin sursele ei arabe. "*Trebuie clarificat o dată pentru totdeauna: Averroes nu este averroïst în sensul latin al termenului*". Ceea ce apare ca evident este că adevăratul obiectiv al tratatului "*Discours decisif*" nu este armonizarea religiei cu filosofia (și nici măcar filosofiei cu religia) ci de a legaliza filosofia, determinându-le raportul pe fundamente legale.

SUBJEKT, OBJEKT UND RATIO BEI WILHELM VON OCKHAM*

SIMONA VUCU

RÉSUMÉ. SUJET, OBJET ET RAISON CHEZ W. OCKHAM. Dans l'introduction aux livres sur la philosophie de la nature, Guillaume d'Ockham pose la question de l'organisation, de l'unité et de la différence entre les sciences. Un très important rôle jouent dans ces discussions les termes comme ratio, sujet, objet, prédicat, termes connotatifs ou absolus. Par exemple avec l'aide de terme ratio Ockham nous donne une image de l'organisation logique de la science. Les autres termes aussi attirrent l'attention sur l'importance de la logique dans la question de la science.

Wenn man über die Mittelalterliche Philosophie spricht, werden meistens die Ereignisse der Logik, Metaphysik und Theologie in Betracht genommen. Ausser diesen muss aber auch die Interesse der mittelalterlichen Philosophen für Erkenntnis und Wissenschaftstheorie erwähnt werden. Wenn das Sprechen über Erkenntnis im Mittelalter niemanden empört, weil das Studium dieser schon im Altertum beginnt hat, scheint merkwürdig über Wissenschaft schon in dieser Zeit zu sprechen, weil die meisten den Anfang dieser mit der neuzeitlichen Periode der Geschichte der Philosophie in Zusammenhang stellen.

In den folgenden Absätze werde ich versuchen über die Art in der Ockham die Wissenschaft versteht zu sprechen. Die Auffassung dessen über den Aufbau der Wissenschaft steht im Widerstand zu denen bis dahin, von Thomas von Aquin bis Duns Scotus, und nicht nur dass er allen widersteht, aber der Minorit hat den Anspruch der einzige zu sein der Aristoteles Werk verstanden hat, und dass die anderen nur die Worte dessen verdreht haben.

Ockham legt seine Auffassung in einigen Büchern über die Naturphilosophie und in dem Kommentar zum Buch der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus dar. Seine Vorstellung, so wie sie in *Brevis Summa Libri Physicorum*, *Summulae Philosophiae Naturalis* und *Expositio Super Libros Physicorum Aristotelis* vorkommt, wird im Fortsetzung beschreiben¹. In Zusammenhang mit einigen von diesen gibt es Fragen, die die Echtheit dieser betrifft. Der Kommentar zum Buch der „Sentenzen“ des Petrus Lombardus ist authentisch, niemand

*Dieses wissenschaftliche Artikel wäre ohne der Hilfe von Martin Pickavé, M.A., Mitarbeiter des Thomas Institut der Universität zu Köln unmöglich gewesen, und darum halte ich für nötig ihm vielmals zu danken.

Ich möchte gleichzeitig Alexandru Magiaru für seine Hilfe bei der Übersetzung herzlich danken.

¹ Ich werde im Folgenden für *Expositio Super Libros Physicorum* die Abkürzung *Expositio* und in dem Fall von *Brevis Summa Libri Physicorum* die Abkürzung *Brevis Summa* benutzen, bzw. die Abkürzung *Summulae* für *Summulae Philosophiae naturalis*.

verneint das, aber ich werde ihn hier nicht behandeln. Ein deutscher Forscher² der mittelalterlichen Philosophie, der über die Echtheit der Werke Ockhams geschrieben hat, behauptet in einem Artikel aus dem Volumen *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, dass er aus allen Werke Ockhams über die natürliche Philosophie, die sich aufbewahren haben, nur Expositio für echt hält. Es bleibt aber die Frage, wie man über die Auffassung eines Authors sprechen kann, wenn nur drei seiner Bücher aufbewahrt sind, von denen nur eines sicher echt ist. Man kann, weil einerseits die Meinung dieses Forschers nicht von allen Forschern der Werke von Ockham mitgeteilt wird, und andererseits auch wenn sie wirklich unecht wären, die hiesige Auffassung enthält nichts neues, die noch nicht in Expositio präsentiert wurden und diese Ideen, die neu zu sein scheinen, sind eigentlich nur Erklärungen für was in Expositio gesagt wurde.

Über Wissen

Bevor wir zur Vorstellung der Auffassung übergehen, müssen wir einige Fragen beantworten. Erstens muss klar gemacht werden, was Ockham in Expositio verfolgt. Das Zweck ist klar und wahrscheinlich könnt ihr es alle raten, er versucht diesen Sinn der Wissenschaft wiederzugeben den Aristoteles wahrgenommen hat, und den seine christlichen oder unchristlichen Kommentatoren verändert haben. Warum gerade in diesem Prolog? Die Antwort ist auch diesmal klar, weil es ein Kommentar zur Aristoteles Physik ist, und es muss gezeigt werden, daß wir es mit einer Wissenschaft zu tun haben.

Das erste Problem, das Ockham in Expositio bespricht, ist eine Antwort zu geben an den Fragen: „wo befindet sich die Wissenschaft?“ und „wie ist sie?“ Die Antwort an der ersten Frage ist: die Wissenschaft ist entweder eine subjektive Qualität in der Seele oder eine Menge solcher Qualitäten. Diese Doppeldeutigkeit ist geklärt insofern Ockham zwischen Wissenschaft in uno modo stricte et propriae und uno modo large et impropriae unterscheidet. Die Antwort muß in der guten mittelalterlichen Umgangsart bewiesen werden, und für sein Beweis bringt Ockham zwei Argumente³.

Entsprechend dem ersten Argument ist der Akt des Wissens eine Qualität in der Seele. Das beweist Ockham wie folgt: Widersprüchliches kann nicht nacheinander von etwas bewiesen werden, ohne dass es eine Veränderung (mutatio) gibt. Diese Veränderung kann das Hinzukommen oder der Verlust, das Entstehen oder die Zerstörung von etwas sein. Das Hinzukommen des Wissens ist eine Veränderung in der Seele, weil wir etwas erkennen können, ohne dass es eine Veränderung ausserhalb der Seele gibt. Diese Veränderung in der Seele kann

² Es ist die Rede von Gerhard Leibold in den Artikel *Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham*.

³ Es muß gesagt werden, dass diese zwei, sowie die meisten Argumente, die bei Ockham vorkommen, eine eigenartige Form für einen mittelalterlichen Philosophen haben, der mit den Summen des 13. Jahrhunderts gewöhnt ist, und das, weil bei Ockham die hypothetischen Urteile zu treffen sind bzw. das Modus ponens und tollens. Solche Argumente sind zum Beispiel bei Thomas von Aquin nicht zu treffen.

jetzt entweder ein Willensakt oder ein Erkenntnisakt sein. Wenn der Willensakt eine Qualität ist, dann wird er aus demselben Grund auch ein Erkenntnisakt. Also Wissen ist eine Qualität in der Seele.

Das zweite Argument ist mehr eine Bestätigung für das erste. Ein Vermögen (potentia) ist nicht fähig etwas zu machen, wenn es nicht vorher etwas hat. Aber wir wissen aus der Erfahrung, dass durch viele Übungen (oder Akten) wir befähigter als vorher sind. Diese Veränderung ist das Hinzukommen eines Habitus. Also dieser Habitus ist in der Seele wie in einem Subjekt (Die Seele ist der Träger des Wissens).

Wir haben gesehen, wo das Wissen ist und wie es ist, aber wir wissen noch nicht, was es ist. Auf diesem Grund ist die Definition des Wissens als ein Habitus in der Seele nicht befriedigend. Bevor Ockham seine eigene Auffassung der Wissenschaft darlegt, beginnt er mit einer Darstellung über die verschiedenen Bedeutungen des Wörters „scientia“. Diese Darstellung ist wichtig, weil sie die Rolle hat, mögliche Mißverständnisse zu vermeiden⁴.

Entsprechend der Frage „wie wissen wir etwas?“ gibt es drei Bedeutungen:

I. Wir wissen etwas aufgrund der Zustimmung. In diesem Sinne wissen wir etwas Wahres, weil uns andere das gesagt haben. Wir haben keinen evidenten Erkenntnis von diesem Wahren. Wir nennen das Wissen, weil wir diesem Wahren ohne Zweifel zustimmen und weil die Aussage wahr ist. Die Zustimmung und die Wahrheiten der Aussage sind die „Ursachen“ dieses Wissens.

II. Wir wissen aufgrund eines unverknüpften Erkenntnisses gewisser Termini (ex notitia aliqua incomplexa terminorum). Die Zustimmung ist hier nicht mehr eine Ursache des Wissens, sondern die Folge des Erkenntnisses der Termini. In diesem Sinne gibt es zwei Verwendungen des Wortes „scientia“:

a) Wir können „Wissen“ für ein evidentes Erkenntnis benutzen und dieses Erkenntnis würde nicht nur von Notwendigen, sondern auch von Zufälligen ausgehen können.

b) Wir können „Wissen“ für ein evidentes Erkenntnis einiger Notwendigkeit benutzen. Also werden wir auf diese Weise nicht das Zufällige erkennen. Von dieser Bedeutung des Wissens hängt das Erkenntnis der Prinzipien ab, und nur mittelbar das Erkenntnis der Schlußsätze.

Für diese zweite Bedeutung ist wichtig, dass wir etwas aufgrund des Erkenntnisses der Termini wissen, und dieses Erkenntnis ein evidentes Erkenntnis ist.

III. Wir wissen aufgrund eines Beweises, wobei man unter Beweis einen syllogistischen Diskurs verstehen muss. Auch in dieser Bedeutung ergeben sich zwei Möglichkeiten:

⁴ Weil sich einige dieser Sinne miteinander ähnlich sind und wir wissen, dass Ockhams Prinzip ist, *Wesenheiten soll man nicht über Gebühr vermehren*, habe ich versucht die verschiedenen Sinne der Wissenschaft so zu ordnen, dass sie als Antworten auf einigen Fragen die die Natur der Wissenschaft betreffen beantworten

a) Man nennt „Wissen“ das evidente Erkenntnis eines Notwendigen und Wahren, welche durch das evidente Erkenntnis gemäß dem syllogistischen Diskurs, angeordneter, notwendiger Prämissen verursacht werden können. Was man auf diese Weise weiss, ist der Schlußsatz eines Syllogismus. In diesem Punkt bezieht sich Ockham auf Aristoteles. Er sagt nicht, dass Aristoteles das „Wissen“ so gebraucht hat, sondern dass auf dieser Weise Aristoteles zwischen Wissenschaft, Weisheit und Intellekt unterschieden hat. Wenn man Wissenschaft nur so versteht, hat man noch nicht die Definition der Wissenschaft.

b) „Wissen“ kann man sowohl für einen evidenten Schlußsatz als auch für das Erkenntnis der ganzen Beweise benutzen, also auch für das Erkenntnis der Prinzipien. Diese Definition, obwohl sie richtig ist, ist sie nicht befriedigend. Deswegen brauchte Ockham noch ein Kriterium.

Entsprechend der Frage „wie sieht Wissenschaft aus?“ gibt es noch eine Bedeutung. Ockham erwähnt an erster Stelle die Bedeutung der Wissenschaft, die viele mittelalterliche Denker benutzt haben. Sie verstehen unter Wissenschaft einen einzigen Habitus, der nicht mehrere der Art nach verschiedene Habitus einschließt. Aber welche ist die Meinung von Aristoteles? Ockham glaubt, dass Aristoteles das Wissen wie eine Ansammlung vieler Habitus versteht, die eine bestimmte und sichere Ordnung aufweisen. Das bedeutet, dass das Wissen Bestandteile hat und diese Bestandteile sind: die Habitus der Prinzipien und Schlußsätze, der Habitus der Termini, der Habitus der Widerlegung falscher Beweisgänge und Irrtümer und deren Lösungen. In dieser Bedeutung wird nicht Wissenschaft etwas willkürlich sein, weil es zwischen die Bestandteile eine bestimmte und sichere Ordnung gibt.

Bis jetzt haben wir nur die Bedeutungen des Wissens dargestellt und es ist klar, dass diese Bedeutungen in Verbindung stehen. Sie sind nicht einander untergeordnete Bedeutungen, weil sie verschiedenen Kriterien entsprechen. Warum sagt Ockham, dass wir über Metaphysik nur dann sprechen können, wenn wir sie als Ansammlung vieler Habitus verstehen? Die Behauptung ist nicht schwer zu verstehen, weil sie aus den Bedeutungen des Wissens abgeleitet werden kann. Im ersten Fall können wir nicht die Bedeutung annehmen, weil das Wissen nicht evident ist und es nicht aufgrund eines Beweises ist. Das gilt auch für die Bedeutung II a). Was passiert mit der Bedeutung II b)? Wir haben ein evidentes Erkenntnis einer Notwendigkeit, aber Aristoteles sagt in *Analitica posteriora*, dass das Erkenntnis der Prinzipien zum Intellekt gehört und nicht zum Wissen. Ablehnend dieser Bedeutung – das Wissen als unverknüpften Erkenntnis gewisser Termini (*notitia aliqua incomplexa terminorum*) - betont Ockham die Propositionalisierung der Wissenschaft⁵. Also ist der Wiener Kreis, in der Tat, in Oxford, in der Mönchzelle von Ockham erschienen. Mit dem Sinne III a) beginnt Ockham die Lehre von Aristoteles über die Wissenschaft zu diskutieren. Obwohl er

⁵ Ein anderes Argument für die Propositionalisierung der Wissenschaft ist Ockhams Suppositionslehre.

nicht falsch ist, bietet er nicht ein vollständiges Verständniss der Wissenschaft. Der Sinn III b) entspricht der Auffassung von Aristoteles über die Weisheit, die sowohl der Habitus der Prinzipien als auch der Habitus der Schlußsätze ist.

Die Thesen

Nachdem Ockham die Bedeutung des Wissens erörtert hat, legt er einige Thesen dar⁶. Die erste und die dritte These stehen in Verbindung mit der letzten Bedeutung des Wissens, also mit dem Aufbau der Wissenschaft, weil Ockham mit der letzten Bedeutung des Wissens die Wichtigkeit des logischen Aufbaues der Wissenschaft betont.

Die erste These

Die erste These lautet: „Metaphysik – und ebenso die Mathematik und die Naturphilosophie – ist der Zahl nach nicht ein Wissen“⁷. Was „der Zahl nach“ bedeutet, sagt Ockham in *Summulae*. Es gibt zwei Sinne, in den wir über „der Zahl nach eine sein“

1. uno modo sticte et propriae. In diesem Sinne gibt es zwei Arten von Einheit:

a) einfache Einheit: wie Gott und Vernunft

b) zusammengesetzte Einheit:

✓ von Materie und Form: Mensch, Feuer

✓ von verschiedenen Teilen, die sich nur numerisch unterscheiden, sonst keine andere Unterscheidung: Weiße, Wärme

2. uno modo large et impropriae. Wir müssen bemerken, daß es zwei verschiedene Weisen gibt, in denen man von Einheit in diesen letzten Sinn sprechen kann:

a) die Teile gehören verschiedener Arten: zum Beispiel die Wissenschaft

b) die Teile sind nur numerisch verschieden, ohne aber eine Einheit zu haben: der Haufen.

Wenn Ockham sagt, dass Wissenschaft nach Zahl nicht eine ist, betrachtet er die Sinne 1a) und b) und 2b). Die Wissenschaft hat eine Einheit in dem Sinn 2a) und das zeigen die Argumenten von *Expositio*, *Brevis Summa* und *Summulae*. Diese Argumente sind sehr wichtig und werden ausführlich erörtert, weil sie in Verbindung mit dem logischen Aufbau der Wissenschaft stehen.

⁶ Obwohl die zweite These interessant sein kann, wenn wir damit rechnen, dass Ockham sie erwähnt, als er die Lehre von Scotus über das abstraktive und intuitive Erkenntnis ablehnt, wird sie hier nicht diskutiert werden.

⁷ Ockham, Wilhelm von – *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1984, S. 195.

Das erste Beweis aus Expositio: es ist durch Erfahrung erhellt (per certam experientiam patent). Die Metaphysik enthält viele Schlußsätze. In bezug auf einige können wir uns irren. Diese Erfahrung ist der Ausgangspunkt für den Beweis.

Wissen von A und Irrtum bezüglich A kann nicht gleichzeitig existieren, weil sie sich widersprechen. Aber die Erfahrung zeigt, dass wir einen Satz wissen und gleichzeitig in bezug auf eine andere irren, auch wenn die Sätze der selben Wissenschaft gehören. Wie kann das passieren? Das kann passieren, weil es die Schlußsätze in einer selben Wissenschaft gibt, die nicht die gleiche Natur (eiusdem rationis) haben. Zwei Schlußsätze haben die gleiche Natur, wenn was dem einem formal widerspricht (contrariatur), auch die andere widerspricht. Setzen wir voraus, dass Wissen von A und Wissen von B die gleiche Natur hätten. Wenn A und B die gleiche Natur haben, dann wird sich der Irrtum bezüglich A auch das Wissen von B widersprechen. Aber der Irrtum bezüglich A widerspricht nicht das Wissen von B, da sie gleichzeitig existieren können, wie die Erfahrung uns zeigt. Also haben der Irrtum bezüglich A und das Wissen von B verschiedene Natur und infolgedessen haben das Wissen von A und das Wissen von B verschiedene Natur⁸. Also wird die Wissenschaft der Zahl nach nicht eine sein.

Das zweite Beweis stützt sich auf was Aristoteles gesagt hat. Nach Aristoteles enthält die Metaphysik das Erkenntnis der Schlußsätze (habitus conclusionum) und das Erkenntnis der Prinzipien (habitus principiorum). Er sagt auch in demselben Werk, dass der Habitus der Prinzipien vorzüglicher ist als der Habitus der Schlußsätze und die Prinzipien sind die Ursache der Schlußsätze. Aber das kann nur sein, wenn es eine Unterscheidung zwischen Prinzipien und Schlußsätze gibt. Dann muss die Metaphysik nicht der Zahl nach eine sein.

Aus dem ersten und zweiten Beweis geht hervor, dass die Metaphysik eine Ansammlung vieler habitus ist und deswegen wird sie eine andere Art von Einheit haben, nämlich eine Einheit, wie eine Stadt, ein Volk.

Das Beweis aus Brevis Summa Physicorum ist sehr interessant, weil Ockham sich hier auf dem Zustand der überlieferten Büchern Aristoteles stützt. Weil das Buch der Physik verschiedene Schlußsätze enthält, bedeutet, dass Aristoteles geglaubt hat, dass die Physik der Zahl nach nicht eine ist, dass es in einer Wissenschaft verschiedene Arten von Schlußsätze geben kann.

Ich habe schon gesagt, dass die Wissenschaft eine Einheit im Sinn 2a) hat. Es gibt viele Gründe dafür. In Expositio ist es klar gemacht, dass die Wissenschaft der Zahl nach – im Sinn 1a) und b) und 2b) – nicht eine ist, weil seine Schlußsätze verschiedene Naturen haben (entsprechend dem ersten Beweis) und zwischen seine Teile eine bestimmte Ordnung gibt (entsprechend dem zweiten Beweis). Aber sie hat eine Einheit im Sinn 2a) und das wird Ockham in Summulae zeigen.

Das erste Argument aus Summulae ist das Wichtigste und es ist dasselbe wie in Expositio. Der Unterschied ist, dass Ockham hier nicht mehr von Sätze spricht, die die gleiche Natur haben, sondern von Sätze, die der gleichen Grundart

⁸ Das Beweis hat die Form des modus tollens: $p \rightarrow q \ \& \ \sim q \rightarrow \sim p$

(speciae specialissimae) angehören.⁹ Es gibt noch vier Argumente, die aber nur Erläuterungen des ersten Arguments sind. Entsprechend dem zweiten Argument sind zwei konträre Gegensätze durch zwei verschiedene Erkenntnisakte verbunden. Gemäß Expositio haben sie verschiedene Naturen und gemäß Summulae gehören sie zwei verschiedenen Grundarten (speciae specialissimae). Jetzt entsteht die Frage: haben die subkonträre entsprechende Gegensätze dieselben Subjekte? Wenn beide universale Aussagen falsch sind, sind beide subkonträre entsprechende Gegensätze wahr. Wie kann es sein, dass über dasselbe Subjekt P und \sim P ausgesagt sein werden? P und \sim P können nur von verschiedene Subjekte ausgesagt werden. Um ein Widerspruch zu vermeiden, müssen die Subjekte von SiP und SoP verschieden sein. Also werden auch die Erkenntnisakte verschieden sein (wie in dem Fall der Aussagen Sap und SeP). Entsprechend dem dritten Argument haben wir für verschiedene Schlußsätze verschiedene Erkenntnisakte, die, gemäß dem vierten Argument, zu verschiedenen Habitus gehören¹⁰.

Also ist die Naturphilosophie nur in dem zweiten Sinn 2b) der Zahl nach eine. Die Einheit der Wissenschaft ist die Einheit einer Ansammlung (collectio), bzw. einer Anordnung. Diese Ordnung macht, dass eine Ansammlung verschiedener Habitus eine Wissenschaft ist.

Zu dieser These und ihre Darlegung sind einige Bemerkungen zu machen:

I. Die Wissenschaft hat bei Ockham, wie es gesagt ist, einen doppelten Sinn. Die Wissenschaft ist in eigentlichem Sinn, der Habitus eines erkannten Schlußsatzes ein Syllogismus. Infolgedessen gibt es für verschiedene Schlußsätze verschiedene Wissenschaften. Die Wissenschaft kann auch die Ansammlung dieser verschiedenen Wissenschaften sein. Ockham selbst sagt nicht, in welchem Sinne er über Wissenschaft spricht.

II. Gibt es bei Ockham für jeden Schlußsatz ein Habitus? Die Antwort ist nein. Die Sätze, die die gleiche Natur haben, sind durch den selben Habitus erkannt. Deswegen können wir sagen, dass die Wissenschaft im eigentlichen Sinne eine Einheit in dem ersten Sinn hat. Wir müssen hier auch bemerken, dass sich „die gleiche Natur“ mit „die gleiche Grundart“ identifizieren kann. Das geht von der Erklärung des Begriffs „eiusdem ratione“ hervor, weil Ockham sagt, dass die Sätze, die die gleiche Natur haben, zur selben Gattung gehören – er benutzt hier den Wort „contrariatur“. Diese Art von Beziehung „contrarietas“ gibt es nach Aristoteles zwischen die Elemente einer selben Gattung oder eines selben

⁹ Dieses Argument findet sich nicht nur bei Ockham, sondern auch bei Petrus Aureoli. Und der erste, der es benutzt hat, war Duns Scotus. Er hat es gegen die Auffassung der Wissenschaft als ein Habitus (Thomas von Aquin, Heinrich von Gent) gerichtet. Dazu Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, 1998.

¹⁰ Ich werde das fünfte Argument hier nicht diskutieren, weil es nur eine Erläuterung des vierten Argumentes ist. Es ist interessant zu wissen, gegen wen sich dieses Argument richtet.

Grundart (*speciae specialissimae*)¹¹. Also hat die Wissenschaft einen logischen Aufbau, und der Aufbau ist durch *ratio* bestimmt. Zwischen die Schlußsätze einer Wissenschaft gibt es eine logische Beziehung und diese Art von Beziehung ist *contrarietas*. Aber nicht nur *ratio* bestimmt den logischen Aufbau der Wissenschaft, sondern auch das Subjekt und das Prädikat. Im Folgenden werde ich dieses Problem diskutieren.

Die zweite These

Sie ist aus der ersten These abgeleitet: die Wissenschaft hat eine Einheit in der Art einer Ansammlung. Dann gibt es nicht mehr ein einziges Subjekt, sondern mehrere. Was ist das Subjekt einer Wissenschaft? Die Antwort ist klar: das Wissenschaftssubjekt ist dasjenige, wovon etwas gewußt wird. Also das Subjekt ist in Bezug auf Wissenschaft in strengem Sinne definiert. Aber die Wissenschaft ist eine Ansammlung verschiedener Schlußsätze, die verschiedene Subjekte haben (gemäß der ersten These). Dann ist es evident, dass eine solche Wissenschaft viele Subjekte hat.

Aber was kann man unter Subjekt verstehen?

1. Das Subjekt kann etwas sein, was die Wissenschaft aufnimmt und was der Träger der Wissenschaft ist. In diesem Sinn ist der Intellekt das Subjekt des Wissens und die Wissenschaft ist im Intellekt, wie in ihrem Subjekt. Gemäß Aristoteles ist etwas, das im Subjekt ist, ein Akzident. Also ist das Wissen ein Akzident des Intellekts¹².

2. Das Subjekt ist das, wovon etwas gewußt wird. Das ist auch die Auffassung von Aristoteles. Das Subjekt wird das logische Subjekt des Schlußsatzes sein.

Das Problem des Wissenschaftssubjekts ist das Problem der mittelalterlichen Wissenschaftstheorie. Bei Aegidius Romanus finden wir die Gründe für die Wichtigkeit dieses Problems. Warum ist es so wichtig, dass man das Subjekt einer Wissenschaft kennt?¹³ Es gibt fünf Gründe dafür:

- ✓ Das Subjekt gibt der Wissenschaft ihre Einheit.
- ✓ Durch das Subjekt unterscheiden sich die Wissenschaften.
- ✓ Das Subjekt gibt der Wissenschaft ihren Rang.
- ✓ Mit Hilfe des Subjekts hat eine Wissenschaft eine Stelle in dem Ordnungssystem der Wissenschaften.

¹¹ Das ist die Erklärung, an der ich gedacht habe, wenn ich am Anfang gesagt habe, dass man über die Wissenschaftslehre von Ockham sprechen kann, obwohl einige Bücher, auf denen sich die Diskussion unterstützt, wahrscheinlich nicht echt sind.

¹² Diese Bedeutung des Wissenschaftssubjekts findet sich auch bei Aegidius von Rom, aber er lehnt sie ab, indem eine solche Bedeutung des Wissenschaftssubjekts nicht dazu beitragen kann, dass wir mit ihrer Hilfe die Wissenschaften unterscheiden können. Dazu Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Peeters, 1998, S.169.

¹³ Die Antwort ist aus der Lehre von Aristoteles abgeleitet.

✓ Die Notwendigkeit einer Wissenschaft gründet sich in die Notwendigkeit ihres Subjekts.¹⁴

Sehr wichtig ist auch der Unterschied zwischen das Subjekt und das Objekt der Wissenschaft. Das Objekt wird die ganze erkannte Aussage sein, das Subjekt nur ein Teil dieser Aussage, nämlich jener, der an der Stelle des Subjekts steht. Mit diesen Unterschiede will Ockham die Mißverständnisse vermeiden, die aufgrund der neuen Interpretation des Subjekts und des Objekts einer Wissenschaft erscheinen können.

Anschließend werde ich die Folgen des Verzichtes auf die traditionelle Verständigung des Subjekts darstellen. Ein erstes Problem ist das der Einheit der Wissenschaft. Wenn wir das Subjekt und das Objekt so verstehen wie es Ockham macht, können wir nicht mehr über ein Subjekt der virtualiter alle Schlußsätze enthält (wie es Duns Scotus macht) und auch nicht über ein Subjekt an das sich alle anderen rapportieren sprechen (wie bei Albertus Magnus, Heinrich von Gent u.a.). Wenn gegen den zuletzt Erwähnten die Argumente gültig waren, die er brachte, als er über Habitus spricht, gegen Scotus ist ein anderes nötig; gemäß dieses, das sich wieder auf die Verständigung des Subjekts als logisches Subjekt gründet, ist nicht das Subjekt dasjenige das das ganze Wissen der Folge virtualiter enthält, sondern das Medium¹⁵. Deswegen ist das ganze Gespräch über das Subjekt einer gewisser Wissenschaft sinnlos, weil die Voraussetzung, die es begründet, falsch ist. Sehr modern, oder? Und wenn manche über ein einziges Subjekt sprechen, können sie nur verstehen, dass es ein einziges Subjekt gäbe, und dieses Subjekt ist das erste, als einzig gemeint, wegen einer gewissen Priorität, die doch relativ zu einem Kriterium ist. In diesem Sinn sagen wir dass in der Naturphilosophie die „natürliche Substanz“ wegen der Prädikation das erste Subjekt ist¹⁶. Und wenn die Wissenschaft nicht mehr ein einziges Subjekt hat, das ihr Einheit verleiht, kann man noch über die Einheit der Wissenschaft sprechen? Maurer¹⁷ fragte sich ob bei Ockham die Wissenschaft nicht nur eine Einheit

¹⁴ Zu Wissenschaftslehre von Aegidius von Rom, Albert Zimmermann, op.cit., S. 168-184.

¹⁵ Scotus nimmt an, dass es im eigentlichen Sinne ein Habitus für jeden Schlußsätze. Nur virtualiter bezieht sich ein Habitus auf eine Menge einzelner Sätze. Der Einwand Ockhams findet sich sehr klar in Sentenzkommentar. Nach Leinsle OPraen hat den Einwand folgende Form: „Nicht das Subjekt ist es, das am ehesten noch die Kenntnis der Konklusion virtuell enthält, sondern das Medium im Syllogismus; denn das Medium verhält sich kausal zur Kenntnis der Konklusion, nicht aber das Subjekt. So ist es auch durchaus möglich, eine genaue Kenntnis des Subjekts zu haben, zugleich aber eine passio nicht zu wissen aus Unkenntnis der äußeren Ursache.“ (in Leinsle OPraen *Die Einheit der Wissenschaft nach Wilhelm von Ockham in Wissenschaft und Weisheit*, Ausgabe Dezember 1980, S. 112).

¹⁶ Ein andere Beweis aus Summulae geht ex communi modo assignandi subiecta hervor. Obwohl man über ein Subjekt des Buches Über die Seele oder ein Subjekt des Buches über Physik spricht, ist diese Art assignandi subiecta nur in der Tradition unterstützt.

¹⁷ In der Artikel *Ockhams Conception of the Unity of Science* in *Medieval Studies* 20 (1958), S. 98-112.

aufgrund einer Konvention¹⁸ ist. Maurers Dilemma scheint mir lösbar zu sein, wenn man über die Texte verfügt, die Passagen in denen Ockham auf die Ordnung der Bestandteile der Wissenschaft besteht, und ein anderes Argument in der Gunst der Einheit der Wissenschaft wird von dem ratio gegeben, auf dessen Grund wir die Verhältnisse zwischen den Folgen anweisen.

Wichtiger und viel schwerer als das Problem der Einheit ist das der Unterschied zwischen den Wissenschaften. Die Wissenschaften unterscheiden sich in was das Subjekt und das Prädikat betrifft, sagt Ockham in *Summulae* und *Expositio*. In *Summulae* gibt es ein Einwand, der sich auf das Problem der Unterschiede zwischen den verschiedenen Wissenschaften bezieht. Wenn das natürliche Seiende, das das Subjekt der Naturphilosophie hinsichtlich des Kriteriums der Prädikation ist, das Subjekt der Metaphysik als eines seiner Teile enthält, bedeutet, dass die Metaphysik der Physik untergeordnet ist¹⁹. Ockham nimmt was der Vordersatz sagt an, aber nicht, was der Schlußsatz sagt. Das Subjekt der Metaphysik ist ein Teil des Subjekts der Naturphilosophie, viel mehr kann es sein, dass dasselbe Subjekt ein Subjekt der Naturphilosophie und auch der Metaphysik ist. Die Wissenschaften werden sich in diesem Fall durch die Prädikate unterscheiden. Wenn die selbe Prädikate in verschiedenen Wissenschaften bewiesen werden, dann unterscheiden sich sie aufgrund der Subjekte. Im Unterschied zu einer ganzen Tradition werden bei Ockham die Wissenschaften nicht nur durch Subjekt, sondern auch aufgrund ihrer Prädikate unterschieden. In *Expositio* unterscheidet Ockham zwischen drei Arten von Unterschiede: durch das Subjekt, durch das Prädikat, wenn die Subjekte dieselbe sind, und durch den ganzen Satz²⁰. In *Brevis Summa* beantwortet er auch einen Einwand, entsprechend dem wenn wir ein Subjekt berücksichtigen, dann berücksichtigen wir auch alle seine Prädikate. Der Einwand ist durch die Wendung an den Unterschied zwischen konnotative und absolute Namen gelöst.

„Ganz absolut sind jene Namen, welche nicht etwas ursprünglich und etwas anderes oder dasselbe an zweiter Stelle bedeuten, sondern alle, was durch einen solchen Namen bedeutet wird, wird in gleicher Weise zuerst bedeutet. [...] ein konnotativer Name ist ein solcher, der etwas an erster Stelle und etwas an zweiter Stelle bedeutet. Ein solcher Name besitzt im eigentlichen Sinne eine Definition, welche ausdrückt, was der Name bedeutet. Meistens ist es erforderlich, bei einer solchen Definition einen Ausdruck im Nominativ und einen anderen in einem Fall setzen.“ [*Summa logicae*, I, 10]

¹⁸ Im Sinne dass die Probleme, die von der Naturphilosophie behandeln werden, sind und bleiben die selben, wie die Aristoteles Physik behandelt, von den mittelalterlichen Philosophen für das fundamentale Buch dieser Wissenschaft gehalten. Wenn sich etwas ändern, wird die Wissenschaft der Problemgebiet ändern.

¹⁹ Das Problem der Unterordnung der Wissenschaften, das sein Ausgangspunkt in der Werk von Aristoteles hat, war im Mittelalter auch ein viel umstrittenes Problem. Dazu *Theology and Science in the fourteenth century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*. Introduction and Critical Edition by Steven J. Livesey, E. J. Brill, 1989.

²⁰ In diesen letzten Fall ist die Rede über den Ort den ein Satz in der geordneten Ansammlung das eine Wissenschaft ist. Darum können dieselben Wahrheiten in verschiedenen Wissenschaften vorkommen, ohne aber dass sich die zwei verwechseln.

Ein Beispiel für konnotative Namen sind die relative Namen. Mit Hilfe dieses Unterschied lehnt Ockham hier die Auffassung Thomas ab.

„Accordingly, with regard to the commonly made statement that natural science considers motion and metaphysics considers things abstracted from motion we are not to understand that there are in reality some things abstracted from motion, about which metaphysic alone and not natural philosophy reflects, or that metaphysics abstracts something from the subsistent thing or individual substance, and not from the nature, and not from the nature as the expositors commonly say, because all science, as such, abstracts.²¹“

Es gibt nicht verschiedene Arten von Abstrahierung, sondern:

“the reason why metaphysics is said to consider things abstracted from motion is because it does not include the attributes by which motion is co-signified.²²“

Also wir betrachten nicht in dem Fall der konnotativen Namen die Eigenschaften, die in dem anderen Fall anders als im Nominativ stehen. Die Lösung des Problems des Unterschieds der Wissenschaften findet sich in der Art, in dem wir die Sprache benutzen. Ob dieses Verfahren willkürlich ist, lässt sich nicht so einfach entscheiden, weil das Problem, ob es konnotative Namen in der mentalen Rede gibt, noch ein umstrittenes Problem bleibt.

Die Logik spielt also eine sehr wichtige Rolle in der Rede über Wissenschaft und in ihren Aufbau. Die Begriffe „Ratio“, „Subjekt“, „Objekt“, „Prädikat“, „konnotative und absolute Namen“ sind sehr wichtig für die Verständigung der Wissenschaft. Einige Probleme der Wissenschaft, wie wir gesehen haben, hängen von diesen Begriffe ab.

QUELLEN

1. Baudry, L. - *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham. Etudes et notions fondamentales*. Paris 1958.
2. Maurer, A. - *Ockhams Conception of the Unity of Science* in *Medieval Studies* 20 (1958), S. 98-112.
3. Leibold, Gerhard - "Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham" in dem Volumen *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrg. von J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schripf und G. Wieland, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996.
4. Leinsle Opraen - "*Die Einheit der Wissenschaft nach Wilhelm von Ockham*" in *Wissenschaft und Weisheit*, Ausgabe Dezember 1980.
5. Ockham, W. von - *Ockham on Aristotle's Physics. A translation of Ockham's Brevis Summa Libri Physicorum* by Julian Davies, The Franciscan Institute, New York, 1989.

²¹ In Ockham on Aristotle's Physics. A translation of Ockham's Brevis Summa Libri Physicorum by Julian Davies, The Franciscan Institute, New York, 1989, S. 4.

²² Ibidem, S. 4.

6. - *Kurze Zusammenfassung zu Aristoteles Bücher über Naturphilosophie*, Verlag des Europäischen Buches, WestBerlin, 1987.
7. - *Physikkommentar*, Prolog in *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, übersetzt von Ruedi Imbach, Reclam, Stuttgart, 1984, pp. 187-215.
8. Zimmermann, Albert - *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion ueber den Gegenstand der Metaphysik in 13. und 14. Jahrhundert*, Peeters 1998.

THE LATIN TRADITION OF ARISTOTLE'S *DE ANIMA* (1120-1270): THE RELATIONSHIP BETWEEN TEXT AND COMMENTARY

FORRAI RÉKA

Few things more beautiful and more pathetic are recorded in history than this Arab physician's dedication to the thoughts of a man separated from him by fourteen centuries; to the intrinsic difficulties we should add that Averroes, ignorant of Syriac and of Greek, was working with the translation of a translation. The night before, two doubtful words had halted him at the beginning of the Poetics. These words were tragedy and comedy. He had encountered them years before in the third book of the Rhetoric; no one in the whole world of Islam could conjecture what they meant. [...] Something had revealed to him the meaning of the two obscure words. With firm and careful calligraphy he added these lines to the manuscript: «Aristu (Aristotle) gives the name of tragedy to panegyrics and that of comedy to satires and anathemas. Admirable tragedies and comedies abound in the pages of the Koran and in the mohalacas of the sanctuary».

(Jorge Luis Borges: "Averroes' Search")

REZUMAT: Acest studiu are în vedere o examinare a importanței traducerilor filosofice medievale bazat pe un experiment metodologic care constă într-o analiză textuală comparativă a diferitelor traduceri latine ale tratatului *De anima* a lui Aristotel (Iacobus din Veneția, Guillaume din Moerbeke și Iohannes Argyropoulos) și a câtorva comentarii înrudite: Themistius, Philoponus, Albert cel Mare și Toma din Aquino. Cele două elemente constitutive ale acestei comparații au constituit componentele importante ale studiului filosofic medieval. Traducerile în latină au constituit propedeutica elementară pentru răspândirea operelor filosofice grecești iar comentariul a fost cel mai răspândit gen de scriere filosofică, furnizând rețeaua în care s-a dezvoltat interpretarea operei lui Aristotel. Partea analitică a tezei noastre se ocupă de interacțiunile dintre aceste două elemente. Astfel, investigația ne conduce către două direcții pe de-a întregul opuse: relația dintre traducerile medievale latine și comentariile antice - comentariul ca instrument auxiliar pentru traducere și relația dintre traducerile latine medievale și comentariile medievale - influența versiunii latine asupra interpretărilor medievale. Interacțiunile s-au dovedit a fi mai complexe decât am presupus. În cazul lui Guillaume din Moerbeke, există anumite elemente care indică faptul că el a folosit comentariile antice pentru a-și revizui traducerile anterioare. Am întâlnit de asemenea situații în care traducerea veche și obscură i-a dezorientat pe comentatorii medievali și cazuri în care exegeza a fost condusă de comprehensiunea traducătorului. S-a dovedit în cele din urmă că, în cazul specific al tratatului *De anima*, traducerile arabo-latine rivale și comentariile (Averroes) au fost foarte influente. Totuși, anumite rezultate ale investigației noastre ar putea să ne ofere un avertisment în legătura cu supraestimarea traducerilor în contextul studiului filosofiei medievale. Mai mult, anumite probleme privind transmiterea acestor texte ne previn asupra limitelor intervenției noastre.

I. Introduction

The principal issues of medieval philosophy had their sources in ancient Greek philosophical texts. In the thirteenth century, among the many great philosophical-theological debates, one of the most important was that on the unity of the intellect. In their argumentation the medieval philosophers relied on the main works of Aristotle and the ancient commentaries on them. From the middle of the twelfth century, the philosophers of the Middle Ages had one more or less good translation of Aristotle from Greek and one from Arabic (and the commentaries of Averroes). But since the issues were becoming more and more problematic, they had to return to the original texts and what ancient commentators said about it then. William of Moerbeke, who had undertaken this task of revising the old translations, had access to better manuscripts than his predecessors, and he had a new instrument of work: the Late Antique commentaries on Aristotle, of which he made extensive use during his revisions of others and his own translations. His Aristotle is a more exact and a less obscure one, than previous Latin versions.

In the 1250s Albert the Great, while writing his commentary on the *De anima*, made some interesting remarks about the translations he was using: *Graeca autem translatio discordat ad hac, ut puto, est mendosa [...] Et si deberet concordare cum Arabica. Again: in multis invenimus Graecas emendatiores quam Arabicas translationes. Again: quae autem haec vera sint quae dicta sunt, testatur Aristotelis translatio Arabica, quae sic dicit...*¹

These comments contain important information about the use of translations in the mid-thirteenth century. First of all, we should note that Albert made use of two translations: one from Greek,² and one from Arabic.³ Second, we can see that he is disappointed by both versions, neither of them being reliable and authoritative enough. We can imagine, therefore, how difficult it was to work using two unsatisfactory translations, and based on them to give a truthful interpretation of Aristotle.

These kind of situations caused the emergence of a demand for a new translation directly from Greek. What was unsatisfactory in the old versions? In the case of the Arabic, the answer is simple: it was a translation of a translation. In the case of the old Graeco-Latin translation, it was its obscurity, which often made the commentators turn back to the Arabic versions.

William of Moerbeke's great achievement was not a development of a terminology, as scholars often erroneously emphasise. The university masters were talking about the soul and intellection long before his translation appeared. As we will see in the following pages, he rarely changes the terminology of the old translation. Nevertheless, he makes a more exact version which was to serve for university use

¹ Albertus Magnus, *De anima*, in *Opera Omnia* 7, 1, ed. Clemens Stroick (Aschendorff: Monasterii Westfolorum, 1968), 8, 59-60, 65-69, 72-73.

² As pointed out by the general editor, this was the *Translatio Vetus*. See Clemens Stroick, "Prolegomena" in Albertus Magnus, *De anima*, 5-6.

³ The translation of Michael Scotus as it appears in the Averroes commentary. See Averroes, *Commentarium Magnum in De anima Libros*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge: The Medieval Academy of America, 1953).

many years even after the appearance of the new Humanist translations. The success of his work was not only a result of his talent as a translator, but also of his access to better manuscripts than his predecessors.⁴

In this paper we will try to detect the interaction between text and commentary in the Latin tradition of Aristotle's *De anima*. Far from being a mechanical transposition, the work of the medieval translators was an interpretation which was shaped by the Ancient commentaries and, on its own turn, it influenced the commentaries of the Medieval thinkers.

Attempts to analyse medieval translations are a recent concern in the scholarship. A relatively new achievement is the study of their development on levels other than stylistic one. We will try to find out in this paper to what extent made Moerbeke use of the interpretations of Ancient commentaries in shaping his translations. Another important aspect of the study of philosophical translations would be the way these texts were used by the contemporary philosophers.

Therefore our investigation is concerned with two major questions: how did the medieval translators make use of Ancient commentaries on Aristotle and how did the translation influence the medieval commentaries?

For the *verbum e verbo* technique of the medieval translators, the basic semantic unit of a text is the single, unbound lexeme, that is, the word. Therefore the main issue medieval translators were concerned with was terminology - the specific words - used to explicate certain themes. The lexical tools with which medieval and modern European philosophers operated for centuries were improved in this way by the translators, who struggled to hand over to Western Europe the cultural inheritance of the ancient Greeks. We hope that in the following pages it will be illustrated by our examples that the medieval translators were aware of the importance of larger semantic units as well, as preserved by different grammatical structures. The thesis will be organised based on this distinction of the lexical and grammatical problems which occur in the translation.

a) The *verbum e verbo* method

The problem of Borges' Averroes as reflected in the quotation which opens this thesis⁵ is the eternal problem of translation: to make a text accessible for a foreign audience requires more than linguistic transposition. It is a change of context: the different time, space, culture, language and audience are determinants which influence the result. How to keep it as close as possible to the original and at the same time to make it comprehensible for the new readers: this is the basic paradox which makes the translation a very difficult task. Through the centuries of lively translating activity, from extreme literality to free interpretation, a variety of different solutions were elaborated to this problem.

In this paper we will focus on philosophical translations which used the method called *verbum e verbo*, the word for word technique, the basic technique of the medieval translators. The origins of this method can be traced back at least to the first biblical translations: this was the text the authority of which allowed not

⁴ See Minio-Paluello, "Le texte du *De anima* d'Aristote: la tradition Latine avant 1500," in *Opuscula* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972).

⁵ See motto.

even a change in the word order.⁶ In the case of the Aristotle translations of the Middle Ages there was a double authority which tied the hands of the translators—the respect for the one who was called the Philosopher, and the prestige of the Greek language. However, there was much more in the promotion of this technique than respect for authorities. Such a technique was supported by a philosophy of language that stated that "language is there only to give external expression through a system of conventional signs to the thoughts or concepts which the mind conceives within itself, and which refer to external realities."⁷ According to this theory, there was no possibility of any given language misinterpreting thoughts expressed in another language: both are just vestments, which will lead us to the reality expressed by them. As Charles Burnett expressed it, this was "the faith that the medievals had in the ability of a literal translation to preserve not only the sense of the original, but - in an almost mystical way - the very words of the original author."⁸

The word for word method used by the *fidus interpres* is a method which tries to preserve not only the meaning, but also the words, the word order, the grammatical constructions and the expressions of the original as exactly as possible. We will not concentrate on what this expression meant in Classical Latin theories of translation (Cicero, Horace), nor in late Antiquity (Jerome).⁹ For medieval translators it meant a concern for lexical consistency and a great respect for the authority concerned, which in this case was Aristotle. As representative and exemplary for the case of the philosophical translations is Boethius' approach:

I fear that I have incurred in the fault of the literal translator since I have rendered (each) word by a word extracted and obtained from it. The reason for this approach is that, in these writings, in which knowledge of things is sought, it is not the charm of limpid speech, but the unsullied truth that has to be expressed. Therefore I feel I have been most useful if, in the books of philosophy composed in Latin language, through the integrity of a completely full translation, no Greek literature is found to be needed any longer.¹⁰

⁶ "Owing to the prestige of this ideal of literal biblical translation, it eventually became the norm for virtually all translation from Greek into Latin until the Renaissance." See Sebastian Brock, "Aspects of Translation Technique in Antiquity," in *Syriac Perspectives on Antiquity*. (London: Variorum, 1984), 70.

⁷ James McEvoy, "Language, Tongue and Thought in the Writings of Robert Grosseteste," in *Robert Grosseteste, exegete and philosopher* (Aldershot: Variorum, 1994).

⁸ C. Burnett, "Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice and Criticism," in S. G. Lofts and P. W. Roseman, ed., *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique*, Philosophes médiévaux 36 (Leuven: Éditions Peeters, 1997), 72.

⁹ For an excellent analysis of this problem, see Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

¹⁰ Secundus hie arreptae expositionis labor nostrae seriem translations expediet, in qua quidem vereor ne subierim fidi interprets culpam, cum verbum e verbo expressum comparatumque reddiderim. Cuius incepti ratio est quod in his scriptis in quibus rerum cognitio queritur, non luculentae orationis lepos, sed incorrupta Veritas exprimenda est. Quocirca multum profecisse videor si philosophise libris Latina oratione composes per integerrimae translations sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur." Boethius, *In Isagogen Porphyhi Commentorum*, ed. Schepps and Brandt (Leipzig: F. Tempsky, 1906), 135 (passage translated into English by C. Burnett, *Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages*).

It was to be criticised in the Renaissance, but the fact is that medieval audience could handle these artificial Latin texts, which corresponded exactly to the original that sometimes it can be reconstructed from the translation. These texts were made not for the laity, but for scholars well trained in philosophy, and what seems now obscure and confusing in this philosophical Latin did not lead to erroneous interpretations by the medieval philosophers.¹¹

b) Medieval Philosophical Translations: the context of the *Aristoteles Latinus*

To their monumental project *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* the editors Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg gave the subtitle *From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*.¹² This clearly reflects the enormous importance Aristotle had in the development of medieval thinking. It is a sharp and simplified, but for our purposes a useful, distinction that while the philosophy of the Renaissance was marked by Platonism, the thinking of the medieval philosophers, especially thirteenth-century scholasticism, was highly influenced by Aristotle.¹³ While from Plato there are only a few fragments translated, the Aristotelian corpus was entirely transposed into Latin and continuously retranslated during the centuries.

In contrast with ancient Classical civilisation, where the language of the culture was, for the most part, Greek, the "official" language of Christian medieval Europe, at least in the West, was Latin. It was the language of the Catholic Church, the language of education and learning, but also the language of public administration and legislation. The division of the Roman Empire into two caused a cultural differentiation as well. Knowledge of Greek was less and less of a requirement in the West - even for scholars. As a result of this, translation from Greek into Latin became correspondingly more important, in order to preserve the cultural values of the ancient world.

¹¹ See the affirmation of an anonymous twelfth-century commentator (commenting on Boethius' *Arithmetica*): "There are three kinds of translating. The first is when only the substance (*materia*) is transmitted; the second is when the substance is transmitted and the sense of the words (*sensus*) is preserved; the third gives the substance and the sense and is a word-for-word (*verbum e verbo*) translation." Quoted from an unpublished source by Charles S. F. Burnett, "Translation and Translators, Western European," in the *Dictionary of the Middle Ages*, ed. Joseph R. Strayer, vol. 12 (New York: Charles Scribner's Sons, 1982), 136-142.

¹² N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg, ed., *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (Cambridge: CUP, 1982).

¹³ Cf. for example Carlos Steel: "Le historiens de la philosophie avaient toujours en tendance à considérer la Moyen Age comme une période dominée par l'aristotélisme. Ce n'est qu'à partir de la Renaissance qu'on redécouvert Platon, et cultivé sa philosophie divine comme un antidote contre la scolastique, considérée comme un aristotélisme dégénéré." In *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, ed. J. Hamesse et M. Fattori (Louvain-la-Neuve: Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, 1990), 301.

The educational system was still based on the same disciplines as in Ancient Greece and Rome, but the texts had to be translated. The enormous material in the domain of philosophy required a great effort from the few translators of philosophical texts. After Boethius was executed in the sixth century, the flow of Greek philosophical texts translated into Latin diminished, in contrast to this, a burst of translating activity started in the twelfth and thirteenth centuries, with scholars such as James of Venice, Henricus Aristippus, Burgundio of Pisa, Robert Grosseteste and William of Moerbeke. There are two major figures who rendered texts from Arabic: Gerardus of Cremona and Michael Scotus.

Concerning the languages involved in the translation of scientific-philosophical texts, the most important were Latin, Greek and Arabic. Since the education at the universities was in Latin, it was the most important target language of the translations. While this was the receptor language in the case of learned texts, the main source language was Greek. The role of Arabic is important in a few cases where Greek sources were translated via the Arabic translations and of course in the rendering of Averroes' and Avicenna's commentaries. In this paper, however, we will concentrate on the direct translations of Aristotle from Greek into Latin.¹⁴

The list of major achievements in this field begins with Boethius and his translations of the so called *Logica vetus*, which included the *De interpretatione*, *Categoriae* and Porphyry's *Isagoge* and later, after a rediscovery of his other translations in the twelfth century, the *Prior Analytics*, *Topics* and *Sophistici elenichi*. At the beginning of the twelfth century, thanks to the activity of James of Venice,¹⁵ there became available in Latin the *Physics*, the *Metaphysics*, the *De anima* and parts of the *Parva Naturalia*. The thirteenth century marks a new stage in the history of the *Aristoteles Latinus*: the *Nichomachean Ethics* and several related commentaries were translated by Robert Grosseteste.¹⁶

The last¹⁷ and the most famous figure of the medieval philosophical translations was William of Moerbeke, the subject of the present thesis. He not only revised the existing translations, but rendered anew several works of Aristotle such as the *Politics* and the *Poetics*, as well as some important ancient commentaries such as those of Alexander of Aphrodisias, Themistius, Philoponus, Ammonius and Simplicius.¹⁸ Almost all the Aristotelian texts having already been translated, he

¹⁴ For further information on the topic of Arabic translations, see Marie Therese d'Alverny, "Translations and Translators," in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lauham (Toronto: University of Toronto Press, 1991).

¹⁵ We know little about his life: he was a Venetian Greek cleric and philosopher from the twelfth century. The most comprehensible article on him is L. Minio-Paluello, "Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle," *Traditio* 8: 265-304.

¹⁶ James McEvoy, "Language, Tongue and Thought."

¹⁷ There can be several reasons to the fact that we have the last great translating enterprise in the second part of the thirteenth century, and that the next project of retranslation belongs already to the Renaissance. It is not the task of the present thesis to discuss this issue, yet, we can observe that the outburst of translation activities is a concomitant phenomenon of periods of cultural prosperity.

¹⁸ For a detailed description see Appendix II.

revised and continued the translation of the Aristotelian corpus (approximately between 1260 and 1280), these translations quickly becoming the most popular versions. With him the medieval Latin Aristotelian corpus became fixed, the next attempts to retranslate belonging already to the new expectations and new ideals of the Humanist period.

The medieval Latin versions of Aristotle are documents of medieval thinking as important as the original works of medieval thinkers. As soon as this was realised by modern scholars, the edition of these texts started. This project was started in 1930 by the Union Académique Internationale and it contains two parts. The first is the publication of a catalogue of the translations by G. Lacombe et Lorenzo Minio-Paluello,¹⁹ and the second the series of *Aristoteles Latinus*, which contains critical editions of these texts, as well as the *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, which contains the translations of ancient Greek commentaries on Aristotle. All these are ongoing projects, which still are far from completion.

c) The life and work of William of Moerbeke

As it was already pointed out, William of Moerbeke was the most prolific translator of the thirteenth-century Latin West. From the few data about his life we can draw a picture of an extremely tireless Dominican friar, the most important preoccupation of whom (besides his ecclesiastical duties) was the translation from Greek into Latin of the most relevant Greek philosophical and scientific texts.

The most exhaustive study about his life is still the book of Martin Grabmann, *Guilermo di Moerbeke, O. P. il traduttore della opera di Aristotele*.²⁰ As a result of the lack of documentation there are still more questions than answers regarding Moerbeke's life.

We have no precise information about his exact date of birth: it can probably be dated between 1215 and 1220; the date of his death is around 1285-1286. He originated from the Flemish areas (Moerbeke is nowadays a village in Belgium).

About his activity as an ecclesiastic we know that he held the office of penitentiary of the pope from 1272 to 1278 at the papal court at Viterbo. In 1274 he took part in the Second Council of Lyons, where the main issue was the reunion with the Greek Church. From 1278 until his death he was archbishop of Corinth.

For the purposes of this paper much more important are the data about his translating activity. He was concerned exclusively with philosophical and scientific texts of the Ancient Greeks. His defined goal was "to provide Latin scholars with new material for study," "in order that my efforts should add to the light to which Latins have excess."²¹ His task was a difficult one, not only because of the early

¹⁹ G. Lacombe, ed., *Aristoteles Latinus. Codices: pars prior* (Rome: La Libreria dello Stato, 1939); G. Lacombe, ed., *Aristoteles Latinus. Codices: pars posterior* (Cambridge: CUP, 1955); L. Minio-Paluello, ed., *Aristoteles Latinus. Codices: Supplementa altera* (Desclée de Brouwer, 1961).

²⁰ *Miscellanea Historiae Pontificiae* 11 (Rome: Pontifica Università Gregoriana, 1946).

²¹ As quoted by L. Mini-Paluello "Moerbeke, William of," in *Dictionary of Scientific Bibliography*, ed. Charles Coulston Gillespie, vol. 9 (New York: Charles Scribner's Sons, 1974), 435.

and unelaborated stage at which medieval translation was at that time, but also due to the fact that none of the languages he worked with was his mother tongue.

From the philosophers he translated mostly Aristotle: he reviewed all the existing translations and engaged himself in making the missing ones as well as the related commentaries (for a detailed description of these works see Appendix II). But apparently closest to his own ideas was the Neoplatonic philosopher Proclus: we have his Latin version of the *Elementatio Theologica*. Because he tried to translate the commentaries of Proclus on Plato, we have several fragments from the *Parmenides* and the *Timaeus* as well. Many translations have survived from the works of Archimedes, but one can find in Moerbeke's repertory scientists as Ptolemy and Galen as well.²²

Although attempts like his in the Middle Ages were isolated,²³ he certainly was in contact with many important scholars of his age. Henry Bate of Malines dedicated his treatise *Magistralis compositio astrolabii* to him. From the dedication of Witelo's *Perspectiva* we even can glean information about Moerbeke's philosophy.²⁴ Moerbeke in turn dedicated his Galen translation to Rosellus of Arezzo, a physician.

It has long been a debated issue whether Thomas Aquinas and Moerbeke knew each other.²⁵ Different and extreme opinions have been offered at this point and it is not our task to decide on this question. One thing is sure - Aquinas made use of Moerbeke's translations: the Moerbekian versions of the *Politica* books 1-3, *Metaphysica*, *Meteorologica* books 1-4, *De caelo* books 1-4, *Physica*, *De generatione et corruptione*, *De anima*, *De sensu*, *De memoria* can be found in the commentaries of Aquinas. He also refers to Themistius' paraphrases on Aristotle's *De anima* in his *De unitate intellectus*.²⁶

Moerbeke's influence on philosophical learning through his translations is considerable: he provided Western scholars with material for centuries. Greek being a language not accessible for most of them, Moerbeke's translations were the only instruments through which ancient philosophical ideas could influence medieval thought.

Though vehemently contested by the Humanist translators, his works continued to be edited in the fourteenth and fifteenth centuries; printed editions were made in the sixteenth and later centuries. These translations were also material for further translation into vernacular languages up to the twentieth century.

²² For a detailed list of all his works see Minio Paluella, "Moerbeke, William of," 436-438 and P. Thillet, *Alexander Aphrodisias' De fato ad imperatores* (Paris: J. Vrin, 1963), 28-36.

²³ "Greek scholarship among Latins in the thirteenth century was not the product of a long tradition and well organised schools, but the hard-won possession of isolated individuals." (Minio-Paluella, "Moerbeke, William of," 436.)

²⁴ Moerbeke has one original work which has come down to us. It is called *Geomantia*, and it has not yet been edited and studied. Witelo's dedication, in which he praises his friend's book, is an evidence of Moerbeke's authorship (see Minio-Paluella, "Moerbeke, William of," 435). However, modern scholarship doubts the originality of this work, maintaining that it is a compilation.

²⁵ See Carlos Steel, "Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas," in *Guillaume de Moerbeke*, ed. J. Brams and W. Vanhamel (Leuven: Leuven University Press, 1989).

²⁶ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, in *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 43 (Rome: Editori di San Tomaso, 1976), 291-396. See passages I, 39, 2, 51; II, 53, 54, 56; III, 77; 4, 86; V, 120, 121.

d) The commentaries

John of Salisbury in his Letter 201 asked Master Richard l'Évêque, archdeacon of Coutances: "And once again I ask you to provide glosses on the more difficult points in Aristotle's works, since I do not altogether trust the translator."²⁷ This quote illustrates not only the strong relationship between text and commentary, but also the proportions of this relationship: the translation and the commentary were complementary to each other. The commentary, as a genre of philosophical writing, was one of the favourite modes of expression of the Late Antique and medieval philosophical literature. Modern scholars concerned with medieval translations many times have to reconstruct the Latin Aristotle versions based on quotes from commentaries. This fact clearly illustrates how closely related text and commentary was. Translations in fact were made to be commented on. The study of this special relationship will be the main task of this thesis.

Between the years 200 and 600 AD the object of these commentaries was almost exclusively Aristotle. These Late Antique commentaries are in fact the battlefield of different religious and philosophical systems: Neoplatonism, Stoicism, Christianity. That is the reason of their importance in the Middle Ages: they "prepared" Aristotle for the Christianised interpretations of the thirteenth century. The importance of these writings is described by Richard Sorabji as follows:

The Latin-speaking Middle Ages obtained their knowledge of Aristotle at least partly through the medium of the commentaries. We have already seen how that medium could pass on a transformed Aristotle, one whose God became the Creator of the world, and whose active intellect, it may be added, provides the hope of immortality for the human soul. Without knowledge of the commentaries, we can not understand the Aristotle of the later Middle Ages.²⁸

In the case of Aristotelian noetics, there are three major commentaries from the Late Antiquity which were known by the medieval philosophers: the authors in chronological order are Alexander of Aphrodisias²⁹ (second and third century), Themistius (fourth century) and John Philoponus (sixth century). The commentaries of Themistius and Philoponus were translated by our translator directly from Greek, therefore they are the objects of our investigation. The Paraphrase of Aristotle's *De anima*³⁰ by Themistius had an important role in the debates of the thirteenth

²⁷ "Precor etiam iterata supplicatione quatinus in operibus Aristotilis, ubi difficiliora fuerint, notulas faciatis, eo quod interpretem aliquatenus suspectum habeo..." See W.J. Millor and C.N.L. Brooke, ed., *The Letters of John of Salisbury*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1979), 294-295.

²⁸ Richard Sorabji, "Introduction", in Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence* (New York: Cornell University Press, 1990), 25.

²⁹ The *De intellectu* of Alexander (Alexander of Aphrodisias, *De Anima Liber cum Mantissa, Supplementum Aristotelicum*, 2,1, ed. I. Bruns, Berlin, 1892) was translated in the twelfth century from an Arabic version by Gerardus of Cremona, but its content was known to Albert the Great, Siger of Brabant and Thomas Aquinas only through the commentary of Averroes to Aristotle's *De anima*.

³⁰ Themistius, *Librorum "De anima" paraphrasis, Commentaria in Aristotelem Graeca* 5, ed. R. Heinze, (Berlin: Georgius Reimerus, 1899). The Latin version: *Commentaire sur le "De anima" d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* 2, ed. G. Verbeke (Leiden: J. Brill, 1973, hereafter cited as Verbeke 1973).

century on the unity of the intellect.³¹ It is quoted by both sides in the support of their arguments. As to the commentary of John Philoponus,³² it seems that in spite of the fact that Moerbeke translated it when the debate was going on and probably with the intention of offering a new source material for the debate,³³ nobody had the chance to consult it: we cannot find references to it in the treatises on this subject.

From the thirteenth-century commentaries on the *De anima* we are concerned here with two major works: the commentary of Albert the Great and the one of Thomas Aquinas. They are representative for the purposes of this thesis in the sense that they use different translations: while Albert is relying on the Arabico-Latin version and the *Vetus translatio*. Aquinas uses the new translation of Moerbeke.

Both the Ancient and the medieval writings are textual commentaries: they follow Aristotle's text as close as possible. But while the Ancient ones made use of the Greek original, Albert and Thomas had at their disposal only translations. Our future investigation is concerned with the importance of this fact.

e) Description of the sources

The basic source material for our study is a fragment from the third book of Aristotle's *De anima*, namely the chapters about the cognitive faculties of humans. *DA* Book III, chapters 4-8.³⁴ These four short chapters were widely influential in the Middle Ages: they provided the terminology with the help of which medieval philosophers were discussing the problem of intellection. For the debate in Paris about the unity of the intellect, a dispute between Thomas Aquinas and Siger of Brabant, this was the text on which they based on their arguments.

The main part of this thesis will consist of an analysis of Moerbeke's *De anima* translation and its interaction with the related commentaries. This was apparently the most widespread book of the Philosopher in the Middle Ages. If we examine the number of surviving manuscripts we can observe that it had even more exemplars in use than the *Metaphysics* (see Appendix II). Although we will try to focus on Moerbeke's activity, we will use abundant comparative material from different periods. To determine the characteristic features of a medieval translation

³¹ For the interpretation by Aquinas of the famous *illustrati et illustrantes* see the article of G. Verbeke, "Saint Thomas et Themistius," in his edition of the Latin Themistius.

³² Philoponus, Johannes, *Commentarium in "de Anima", Commentaria in Aristotelem Graeca* 15, ed. M. Hayduck, (Berlin: Georgius Reimerus, 1897). The Latin version, which is not identical with the Greek, is *Commentaire sur le De anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke, Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* 3, ed. G. Verbeke (Leuven: Leuven University Press, 1966, hereafter cited as Verbeke 1966). There is an English translation of this fragment: *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, tr. William Charlton (London: Duckworth, 1991).

³³ Moerbeke wrote at the end of his translation of Philoponus: "puto qui hoc legerit, ad intellectum litterae Aristotelis plus quam ante lumen habebit." (Verbeke 1966, 120).

³⁴ For the text of the original and the translations of these chapters see Appendix III.

technique, we will compare Moerbeke's attempt with the *Vetus translatio* of James of Venice, one similar work from the Humanist period, namely the translation of Johannes Argyropulos of the *De anima*, as well as with modern English translations such as those of J. A. Smith, D. Ross and D. W. Hamlyn.

The first group of source material consists of the versions of the *De anima*. The main difficulty in our analysis is caused by the fact that the Latin *De anima* is not Moerbeke's own translation, but a revision of a former translation made by James of Venice in the twelfth century. The version of James has not yet been critically edited. The translation we have used is reconstructed by Clemens Stroick in his edition of Albert the Great's commentary on the *DA*.³⁵ The exact date when this translation was achieved is unknown, but the activity of James of Venice is usually fixed between 1125 and 1150. The approximate date of Albert's commentary is 1259-1260.³⁶

There are some difficulties in the dating of the Moerbekian versions of the *De anima*. As it has been demonstrated through a detailed analysis by Robert Wielockx,³⁷ Moerbeke revised his version of the text. At the first stage he revised the already existing translation of James of Venice around 1260 and at a later stage he revised his own between 1266 and 1269. This revision is the so-called revision of Ravenna, which was treated by R. A. Gauthier as belonging to the first revision. But according to Wielockx, the differences are significant, and the methods and style used are characteristic of Moerbeke's later translations. There is one more partial revision of the text, as appears in the lemmas of Philoponus's commentary. As was pointed out by Minio-Paluello, this is a rather independent version, based on a different Greek manuscript edition.³⁸ The first version was reconstructed and edited by R. A. Gauthier in Aquinas' *DA* commentary³⁹. The version we find in John Philoponus' commentary, in form of lemmas, was edited by Gerard Verbeke.⁴⁰ For the purposes of our thesis, the differences between the first revision and the Philoponus lemmas are relevant, therefore these will be the two variants we will reflect on.

³⁵ Albertus. Magnus, *De anima*, ed. Clemens Stroick (Aschendorf: Monasterium Westfalorum, 1968, hereafter cited as Stroick).

³⁶ See Stroick, 1.

³⁷ Robert Wiêlockx, "Guillaume de Moerbeke, réviseur de sa révision du *De anima*." *Recherches du theologie ancienne et médiévale* 54 (1987): 113-185.

³⁸ Minio-Paluello, "Le texte du *De anima* d'Aristote: la tradition Latine avant 1500," in *Opuscula* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972), 263. According to him, the Greek manuscripts Moerbeke was using were most probably from the group SUX (U- Vaticanus Grecus 260, S-Laurentianus 81.1, X-Ambrosianus H. 50, all from the thirteenth and fourteenth centuries), seemingly in the first version mainly in accordance with X, while in the Philoponus version mainly U. These manuscripts are used also by D. Ross in the establishing of the Greek critical edition of the *De anima*.

³⁹ *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia Iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 45, 1: *Sententia Libri De anima*, ed. R. A. Gauthier (Paris: J. Vrin, 1984, hereafter cited as Gauthier).

⁴⁰ Verbeke, 1966.

The commentary of John Philoponus is fragmentarily translated, Moerbeke concentrating on the *De anima* 3.4-3.8, affirming that *reliqua huius operis non iudicavi oportere transferri*.⁴¹ In this case we know the exact date and place of the translation as given by Moerbeke: Viterbo, 17 December 1268. This fragment, entitled *De intellectu*, was edited twice: by Marcel de Corte in 1934⁴² and by Gerard Verbeke in 1966. We have used here the later edition, and in analysing this text we took in consideration Fernand Bossier's emendations to this edition as they appear in the English translation of William Charlton.⁴³ The other problem with the text of Philoponus is that we no longer have the original of this chapter, but only for the first two books. In the edition of the Greek text⁴⁴ there is another variant of the third book, which is not identical with the one used by Moerbeke. It seems that it was a later replacement.

The paraphrase of Themistius is translated in its entirety and we also possess the Greek original.⁴⁵ Again, the exact date and time is known: Viterbo, 22 November, 1267. This translation was edited by Verbeke in 1973⁴⁶ In the manuscript of this translation we can also find a fragment of Philoponus' commentary (a few pages from the beginning), which was probably the first attempt of Moerbeke to render this writing as well.

The next version from the tradition of the Latin *De anima* is the translation of Johannes Argyropoulos from the fifteenth century. He was a Byzantine scholar in Florence at the court of the Medici, and he "translated more works of Aristotle than any other fifteenth-century scholar and, in terms of output, compares favourably with William of Moerbeke."⁴⁷ Although he belongs already to a period with a new and radically different type of ideal of translation, his work is important in our investigation as a revision of the same Latin version. He returned to this text twice: first around 1460 and second around 1485. We do not have a critical edition of his work; therefore the text we have used is his second version published in the Bekker edition of Aristotle.⁴⁸ From the point of view of our investigation it is interesting to see how he reshapes the medieval translations, and under what kind of influence.⁴⁹

⁴¹ Verbeke 1966, 119.

⁴² Marcel de Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du Traité de l'âme d'Aristote*, (Liège: Faculté de philosophie et lettres, 1934).

⁴³ John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*.

⁴⁴ M. Hayduck, ed., *Commentarium in "de Anima"*.

⁴⁵ R. Heinze, ed., *Librorum "De anima" paraphrasis*.

⁴⁶ Verbeke, 1973. There is a recent article of Guy Guldentops, "Some Critical Observations on Moerbeke's Translation of Themistius' Paraphrase of *De anima*," in Rita Beyers and Jozef Brams, eds., *Tradition et traduction: les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge Latin* (Leuven: Leuven University Press, 1999), 239-263, article 47 which contains important emendations to the text edited by Gerard Verbeke.

⁴⁷ Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1983).

⁴⁸ *De anima*. tr. Johannes Argyropoulos, in *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, vol. 3 (Berlin: Georgius Reimerus, 1831, hereafter cited as Bekker).

⁴⁹ We have to distinguish between the two types of translations of the Humanist period: there were works which still followed the Medieval practice of the *verbum e verbo* method, and there were translations which tried to apply the new *ars poetica* of the Humanists, based on the ideal of the revival of the Classical Latin. The first group was concerned mainly with translations for university usage, as was Argyropoulos, who even had a course at the University on the *De anima*.

While Albert the Great still used for his commentary the *Translatio Vetus*, supplemented by the Arabico-Latin version, Thomas Aquinas was the first who had at his disposal the new version made by William of Moerbeke in the *Sententia libri de De Anima* (1267-1268) and the *De unitate intellectus* (1270). We shall see whether the use of different versions lead to different understandings of the text in Albert's and Aquinas' commentaries.

Another important reference material is the Arabico-Latin translation made by Michael Scotus around 1220-1235.⁵⁰ It was translated as part of the commentary of Averroes. Although we are mainly concerned with the Graeco-Latin tradition, this translation is important for our thesis as a complementary text, which was used by the medieval commentators. We can not judge about its value as a translation, but we are interested in its influence on the reading of medieval philosophers.

Since we possess several versions of the same text from different periods, and several treatises from the same field, by comparing them we have the opportunity to observe a medieval translator at work. We can detect his methods, his translating strategy, the development of his terminology.

Modern English translations could be useful in terms of comparison as well, especially if they are accompanied by textual commentaries. In this way, we can see whether the problematic terms and passages were the same for all of them, and if not, which are the parts which are accentuated differently, and how they relate to Aristotle's original work.

The first translation to examine is the one made by J. A. Smith in 1931.⁵¹ The most important text to be considered is the commented translation of David Ross, which accompanied his critical edition of the Greek text, published in 1961.⁵² The other commented translation is the one of D. W. Hamlyn, published in 1968,⁵³ the most recent one I know of. This translation is concerned only with Books II and III, and several fragments of the first book.

f) Review of the literature

Research into medieval scientific and philosophical translations is an attempt that started at the beginning of the twentieth century. A century is a period long enough to realise important achievements and also to pose some questions which need further investigations. This survey will concentrate mostly on the literature about Moerbeke, but still, some important works of general interest for the whole field of medieval philosophical translations should be mentioned.

⁵⁰ Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*. There is a French translation accompanied by a study on Averroes by Alain de Libera: Averroes, *L'Intelligence et la Pensée*, (Paris: GF Flammarion, 1998).

⁵¹ In Aristotle, *The complete works. The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Oxford: Princeton University Press, 1984, hereafter cited as Smith).

⁵² D. Ross, ed., *Aristotle: De anima* (Oxford: Clarendon Press, 1961, hereafter cited as Ross).

⁵³ D. W. Hamlyn, tr. *Aristotle: De anima Books II, III* (Oxford: OUP, 1968, hereafter cited as Hamlyn).

Among the first scholars who realised the importance of these translations as a way of transmission of cultural values, the most important was Charles Homer Haskins. In his remarkable book on medieval science,⁵⁴ he was the first who "realised the impact of translations on the development of learning during that period, and he endeavoured to set them in their historical background."⁵⁵ His work concentrated mainly on the twelfth century. Nevertheless, we can find an excellent survey of thirteenth-century translations in the article of B.G. Dod: *Aristoteles Latinus* in the *Cambridge History of Medieval Philosophy*.

Probably because of the variety of the problems regarding medieval philosophical translations, there is no systematic study of this issue, scholars concentrating mainly on individual case studies. It is worth mentioning the great number of conferences that have been held lately on the topic of medieval philosophical and scientific translations.⁵⁶ Among these, the most important are the publications of the *Lessico Intellettuale Europeo* and of the *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. While the first one is concerned with philosophical terminology in general and in the large cultural context of intellectual history, the later deals only with the philosophical language of the Middle Ages.

The first step in "Moerbekian" studies was the identification of his translations, and later on the establishment of a chronological order followed. After the translations had been edited, this philological-historical approach was followed by an interest in his methods and on the influence of his work. The development of his translating strategy and the philosophical vocabulary elaborated by him are the main problems of present-day research.

Regarding the literature of the activity of Moerbeke one should start with Martin Grabmann and his study from 1946, *Guilermo di Moerbeke, O. P. il traduttore della opera di Aristotele*. According to Minio-Paluello it was for that time "by far the most exhaustive study of Moerbeke's life and the best collection of evidence, information on the works which he translated and on the opinions expressed on them through centuries, and references to modern scholarly studies."⁵⁷

⁵⁴ Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1960).

⁵⁵ Marie Therese d'Alvemy, op. cit., 421.

⁵⁶ Rita Beyers and Jozef Brams, eds., *Tradition et traduction: les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge Latin* (Leuven: Leuven University Press, 1999). Contamine, G. *Traduction et Traducteurs au Moyen Âge* (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1989). R. Ellis, *The Medieval Translator. The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages* (N.p.: n.p., n.d.). M. Fatton, *Il vocabolario della République des Lettres. Terminologia filosofica e istoria delta filosofia. Problemi di metodo* (Florence: Lessico Intellettuale Europeo, 1997). J. Hamesse, and M. Fattori, ed. *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au 14e siècle* (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'études médiévales, 1990). J. Hamesse, ed. *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la Latinitas. Textes et Études du Moyen Âge 8* (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'études médiévales, 1997). J. Hamesse and Carlos Steel, ed., *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, (Turnhout: Brepols, 2000).

⁵⁷ Minio-Paluello, "Moerbeke, William of," 439.

Intense interest on his work started as the result of the edition of his translations in the framework of the *Aristoteles Latinus*, which started in the first half of the twentieth century. The first to be mentioned here is Lorenzo Minio-Paluello, who was the initiator of the series together with G. Lacombe in 1939. (Among the editors of Moerbeke's work next to Minio-Paluello one has to mention the names of Jozef Brams, B. G. Dod, H. J. Drossaart Lulofs, Pierre Michaud-Quantin, Carlos Steel, P. Thillet, Gerard Verbeke and others.⁵⁸)

Mino-Paluello was the one who developed the so-called *particula* method: based on the statistical analysis of the connectives and other particles, scholars are able to set a chronological order among Moerbeke's translations and also to determine his authorship when we have no other evidence for it.⁵⁹

This method was used also by Fernand Bossier, in order to study the way Moerbeke worked. Bossier was the first who tried to make an attempt to compare medieval translations with Humanist versions.⁶⁰ His cautious philological work had as a result also the correction of some of the mistakes of the critical editions. He also called the attention on the limits of the *particula* method regarding the establishment of the chronology.⁶¹

From the older generation of researchers Verbeke has to be mentioned, as the editor of several translations and author of numerous studies about Moerbeke's methodology. For our study his works are important, because one of his major fields of interest was the *De anima* and the related commentaries. Not only his editions of Philoponus' and Themistius' commentaries,⁶² but also his article about the *De anima* translations are important for this thesis.⁶³

An important achievement in this field was the appearance in 1989 of a book for the seven hundredth anniversary of Moerbeke's death.⁶⁴ This is a collection of essays edited by Jozef Brams and W. Vanhamel, with studies by Bossier, Brams, Verbeke, Vanhamel, Steel and others. It contains the most detailed bibliography, compiled by Vanhamel, with all the works which had appeared up to then about Moerbeke.

⁵⁸ For a detailed list of the Aristotle editions of the *Aristoteles Latinus* see Appendix II.

⁵⁹ The most important works of Minio-Paluello on this field are the following: "Guilelmo di Moerbeke, traduttore della *Poetica* di Aristotele", *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 39 (1965): 1-17. *Opuscula*. (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972), "Moerbeke, William of," In *Dictionary of Scientific Bibliography*, ed. Charles Coulston Gillispie, vol. 9, 434-440 (New York: Charles Scribner's Sons, 1974).

⁶⁰ His major works from this field are: *Filologisch-Historische Navorsingen over de Middeleeuswe en Humanistische Latijnse Vertalingen van den Commentaren van Simplicius*. Doctoral thesis (Leuven Catholic University, Leuven, 1975).

⁶¹ See F. Bossier, "Méthode de traduction et problèmes de chronologie," in Brams and W. Vanhamel, ed., *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du septième centenaire de sa mort* (Leuven: Leuven University Press, 1989), 257-295.

⁶² See Bibliography.

⁶³ G. Verbeke, "Les progrès de l'Aristote Latin: le cas du *De anima*", In J. Hamesse and M. Fattori, ed. *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, 186-201.

⁶⁴ Brams and W. Vanhamel, ed., *Guillaume de Moerbeke*.

The most important contemporary scholars concerned with the works of Moerbeke are Brams and Steel. Steel is the editor of Moerbeke's translations of Proclus. His articles also reflect his interest in the Platonic translations of Moerbeke⁶⁵, but at the same time he wrote the most exhaustive essay about the relationship between Moerbeke and Thomas Aquinas.⁶⁶ Professor Brams' main concern at the present is the Latin translation of the *Physics*, but his articles comprise a wide-ranging research in the field of medieval philosophical translations: the terminology of the translations, the influence of these works, the methods of the translators, the manuscript tradition as well as chronological problems.⁶⁷

g) Methodology

The study of philosophical translations, situated on the borderline between philosophy and philology, implies an interdisciplinary approach. My thesis, as a methodological experiment, is built on a comparative textual analysis of the different versions of the same text and the related commentaries. The core of the examination consists of comparison in two main, and entirely opposite directions: detecting the influence of the Ancient commentaries on Moerbeke's *DA* translation and detecting the influence of Moerbeke's translation on medieval commentaries. This comparison involves several strata of texts: one needs first to compare the Greek original with the Latin translation, the Moerbeke translations with other Latin or vernacular, Ancient, medieval or modern translations, in order to grasp his way of working and the importance of these translations as exactly as possible.⁶⁸

⁶⁵ See Carlos Steel, "Proclus comme témoin du texte du *Parménide*," in Rita Beyers and Jozef Brams, eds., *Tradition et traduction*.

⁶⁶ See Carlos Steel, "Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas," in *Guillaume de Moerbeke*, ed. J. Brams and W. Vanhamel.

⁶⁷ See Jozef Brams, "L'influence de l' *Aristoteles Latinus: Boèce et Jacques de Venise*," in J. Hamesse and Carlos Steel, ed., *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age* (Turnhout Brepols, 2000); "Guillaume de Moerbeke et le commentaire de Simplicius sur la *Physique*," in Rita Beyers and Jozef Brams, eds., *Tradition et traduction*; "Guillaume de Moerbeke et Aristote," in J. Hamesse and M. Fattori, ed., *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*.

⁶⁸ In the evaluation of medieval translators' methods, it is necessary to keep in mind Guy Guldenstop's warning: "It is necessary to formulate some appropriate criteria by means of which to evaluate Moerbeke's translation. The criteria to be applied must be searched in the expectations of Moerbeke's contemporaneous reading public. It would indeed be inequitable to condemn his work for failing to measure up to our modern humanistic or philological norms. It is evident that this translation was not based on a linguistic and historical study of a critical text edition. It is also clear that Moerbeke did not aim at emulating the rhetorical style of the author he translated." Guy Guldenstop, "Some Critical Observations on Moerbeke's translation of Themistius' Paraphrase of the *De anima*," in *Tradition et Traduction*, ed. Rita Beyers and Jozef Brams, 241.

The main part of the thesis will be divided in two according to two levels of problems raised by the texts: lexical and grammatical analysis. In the lexical part I will concentrate on Greek philosophical terms and their different Latin variants⁶⁹, while in the grammatical part there will be selected several passages where the different Latin translations of Greek grammatical structures caused a change in the meaning of the sentence.

II. Lexical Analysis: νόησις, and διάνοια: DA 429a 22-24

At the beginning of Book III, when discusses the problem of imagination, Aristotle affirms "There are, too, various kinds of judgement - science, opinion, practical knowledge, and their opposites; let us discuss later the differences between these." (Aristotle: *De anima*, 427b 24-27)⁷⁰ About the meaning of this "later" medieval and modern scholars had different opinions: while contemporary scholars consider this as referring to the *Nichomachean Ethics* 6, chapter 3-7⁷¹, Ancient and medieval commentators thought that Aristotle is already consistently differentiating between these terms already in the *De anima*.

Although Aristotle's main concern in the *De anima* III was to grasp the mechanism of intellection based on analogy with sense perception, he indeed makes use of a variety of verbs apart from *νοεῖν*, denoting intellectual activities. The grasping of the terminology of different cognitive activities was one of the major preoccupation of Moerbeke, who tried to consistently differentiate between the terms involved in the discussion.

The reason why he distinguished between terms like *γινώσκω*, *γνωρίζω*, *διανοέομαι*, *εὐρισκῶ*, *θεωρέω*, *μανθάνω*, *ὑπολαμβάνω* and *φρονέω*, can be the practice of using Ancient commentaries as additional help for the translation and his high concern for terminological consistency.

In the following analysis we will point out some of the different interpretations comparing Moerbeke's versions with the *Vetus* and Humanist as well as with Modern translations and we will see, how these distinctions were commented upon by medieval commentators.

Along of the five chapters describing intellection, the terms *νοεῖν* and *νοῦς* are the ones which occur most often, as the key term of the whole Book III.

⁶⁹ For the lexical part I can use the results of the *particula* method, which was applied to most of my sources, as well as the Graeco-Latin, Latin-Greek and Latin-English indexes provided by the text editions.

⁷⁰ εἰσὶ δὲ αὐτῆς τῆς ὑπολήψεως διαφοραὶ, ἐπιστήμη καὶ δόξα καὶ τὰναντία τούτων, περὶ ὧν τῆς διαφορᾶς ἕτερος ἔστω λόγος (English translation by D. Ross.)

⁷¹ For example D. Ross in his commentary to the *DA*, p. 284.

For example, in chapter four we find the two following expressions denoting intellectual activities:

ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [λέγω δὲ νοῦς ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ] οὐθέν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν : 429a 22-24.

V: *Sic vocatus utique animae intellectus (dico autem intellectus, quo opinatur et intelligit anima) hoc nihil actu horum quae sunt, ante intelligere.*⁷²

N: *Vocatus itaque anime intellectus (dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima) nihil est actu eorum que sunt ante intelligere.*⁷³

p; *Qui ergo vocatur animae intellectus (dico autem intellectum quo meditatatur et existimat anima), nihil est actu entium antequam intelligere.*⁷⁴

A: *Is igitur qui intellectus animae nuncupatur (dico autem nunc eum quo ratiocinatur⁷⁵ anima et existimat), nihil est actu prorsus eorum quae sunt, antequam intelligat ipse.*⁷⁶

In the first Latin version ὑπολαμβάνει is translated as *intelligit*, in this way becoming synonymous with νοεῖν. Moerbeke in his first version agreed with the choice of his predecessor, but in the lemmas from Philoponus we can already see another solution, namely *meditatatur* for διανοεῖται and *existimat* for ὑπολαμβάνει. If we are searching for the reason which caused this change, we will find in Philoponus the following remarks:

Meditari quidem ipsam significat meditationem, existimare autem opinionem; quoniam intellectum communius usque nunc appellavit, merito nunc distinxit qualem intellectum dicit, quia non quo phantasiamus, sed quo existimamus et meditamur.⁷⁷

Thus, we can observe again a medieval translator at work: revising his first versions on the basis of his readings. He makes comprehensible through his terminology a distinction which Philoponus thought exists in Aristotle: namely an inner distinction within the intellection, one which we could now call thinking and judging.⁷⁸ The terms probably used by Aristotle now are carefully distinguished by

⁷² Stroick, 177.

⁷³ Gauthier, 201.

⁷⁴ Verbeke 1966, 1.

⁷⁵ Argyropoulos changed the term used by Moerbeke. in all the cases where the noun form appears, he prefers *mens* (404a 17, 415a 8, 421a 25, 427b 15, 433a 18), and in the case of the verb (408b 3, 9, 14, 15, 427b 13, 429a 23) he translates *ratiocinare*. In this way he draws near to the family of λόγος and λογίζω, terms translated with *ratio* and *ratiocinare*. He rejected the *meditatio* probably because it is a loaded term, it implies a spiritual, contemplative type of cognition, while the Aristotelian usage does not justify this load.

⁷⁶ Bekker, 223.

⁷⁷ Verbeke 1966, 11.

⁷⁸ These are in fact Ross' terms: "that by which the soul *thinks* and *judges*."

the commentator, and this interpretation of Philoponus is transparent through the Latin text of the *DA* as well. According to Philoponus, there are three levels of modes of cognition: *existimari*, *meditari* and *intelligere*: the three Greek concepts involved here are δόξα, διάνοια and νοῦς.⁷⁹

In the passage 431a 14-15 the *Vetus* and the *Nova* used by Saint Thomas for the expression ἡ δὲ διανοητικὴ αὐτοῦ (αὐτοῦ) the Latin *intellectivae animae*⁸⁰ is substituted, while in the lemmas from Philoponus we can find *meditativae animae*⁸¹. If we compare the Themistius paraphrase with the Philoponus commentary we can observe an increasing interest in delimiting and differentiating the semantic field of διάνοια and νοῦς as well as the terms derived from them. In the Themistius text, which was translated a year before the Philoponus commentary (1267), the term *intellectus* is often used for νοῦς, διάνοια and even νόησις as well as *intellectivus* for both διανοητικός and νοητικός.⁸² In the lack of the Greek original in the case of Philoponus it would be hazardous to claim a clear and consistent distinction. Still, in the light of Philoponus' theories it would be reasonable to consider as important the fact that here he at least considered this term problematic. In the relevant passage from Philoponus concerning the concept of διάνοια Moerbeke offers several versions for this term, but keeping everywhere the original as well: *dyania, id est mentem vel meditationem vel ratiocinationem; dyaniam, id est mentem vel meditationem*.⁸³ He keeps the original term and offers several synonyms in Latin: this can reflect the fact that he understood that for Philoponus this concept is important. Therefore he preferred this long list of words rather than translating it with one inaccurate word, loosing this way the polisemantism of this word.

For the family of the concept of νοῦς, νόησις, νοητός, νοημα, the terms used are usually derived from *intelligere*, but there are some differences to be pointed out.

The term νόησις occurs in our fragment only once as denoting the process of intellection.⁸⁴ In the medieval versions it is translated as *intelligentia*, awareness of the Arab tradition. As Jean Jolivet pointed out,⁸⁵ in the Arab commentaries there

⁷⁹ As presented by G. Verbeke in his edition of the Latin text, XLIV-XLV.

⁸⁰ "Intellective autem anime fantasmata ut sensibilia sunt." Gauthier, 229.

"Sed intellectivae animae phantasmata ut sensibilia sunt." Stroick, 211.

⁸¹ "Meditativae autem animae phantasmata velut sensimata existunt." Verbeke 1966, 95.

⁸² An excellent analysis of the different interpretations of the relationship between this two terms based on their translations is given by Alain de Libera in his translation of Thomas' *De unitate intellectus* (Paris: GF-Flamarion, 1997), 219-222. He compared the Arabico-Latin versions with the Graeco-Latin ones, and observed that the Arab version, in the passage 414b 18 translating διανοητικός by *distinguens* (also διάνοια by *distinctio* and διανοεῖσθαι by *distinguere*), makes possible even a contrast with voug *intellectus*, while the Graeco-Latin *intellectum* offers a synonymical structure.

⁸³ Verbeke 1966, 19-20.

⁸⁴ 430a 26: Η μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος.

⁸⁵ Jean Jolivet, "Intellect et Intelligence. Note sur la tradition Arabo-Latine des XIIe et XIIIe siècles," in *Philosophie médiévale arabe et Latine* (Paris: J. Vrin, 1995).

was a distinction between *intellectus*, meaning human intellect, and *intelligentia*, a separate substance. At the time Moerbeke was translating, this differentiation was not yet widely influential. He probably had no opportunity to consult the translations made by Michael Scotus from Arabic.⁸⁶ As for Argyropulos there are many elements in his translation which lead us to the conjecture that he knew the Latin translation of the *De anima* as it appears in the Averroes commentary.⁸⁷ If he knew about the special Arabico-Latin meaning of *intelligentia*, he had to find a new term describing the activity of the human intellect.

III. Grammatical Analysis: The receptivity of the intellect: DA 429a 20

The Latin version of this fragment demonstrates the importance of translations in the history of commentaries on Aristotle. There are passages in translations which restrict and limit the manifold meanings and the ambiguities of the original. I will try to demonstrate that Thomas Aquinas could arrive at a different interpretation of the passage, like modern English commentators and translators, only because he made use of Moerbeke's version while he commented on the *De anima*.

We will try to describe the problem with the help of the article of Joseph Magee, who observed this difference.⁸⁸ Here he argues that the Aristotelian νοῦς receives forms. This argumentation is needed because some scholars, like Richard Sorabji and D. W. Hamlyn, have a different point of view, according to which the analogy between sense perception and intellection regarding the receptivity of forms is just a starting point in Aristotle's theory, which will be abandoned later. In fact Sorabji's position, which starts the discussion, can be summarised in one sentence: "although Aristotle says that νοῦς possesses forms, according to Richard Sorabji and D. W. Hamlyn, have a different point of view, according to which the analogy between sense perception and intellection regarding the receptivity of

⁸⁶ In the Philoponus commentary he uses this term systematically for νόησις.

⁸⁷ Although in the present thesis we will try to focus on the Graeco-Latin tradition of the *DA*, it would be interesting to point out the influence of the Arabic versions on the Latin translations and commentaries. We have compared the Humanist translation with the Arabico-Latin version as it appears in the Averroes commentary: Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Comparing the terminology used by Moerbeke and the revision of Argyropulos, we observe that in the places where he differs from Moerbeke he follows in fact the Arabico-Latin version from Averroes' commentary. Thus, he prefers *forma* to *species*, *instrumentum* for *organum*, *passionis expertus* for *impassibilis*, *quidditas* for *quod quid erat esse*, *contemplativum* for *speculativum*, *imago* for *phantasmatis*. The lack of a critical edition of Argyropulos' text makes rather speculative this kind of analysis, but even with possible variations, the influence of the Arabic version is striking on the terminological level. The influence of the Averroes commentary and the translation of Michael Scotus on Argyropulos' work would be an interesting subject for further study.

⁸⁸ Joseph Magee, "The Receptivity of νοῦς in the *De anima* 3.4", [<http://www.aquinasonline.com/Magee/nous.h>], March 26 1998.

forms is just a starting point in Aristotle's theory, which will be abandoned later. In fact Sorabji's position, which starts the discussion, can be summarised in one sentence: "although Aristotle says that νοῦς possesses forms, according to Sorabji, νοῦς does not receive such forms, much less are they received without matter."

Magee starts his argumentation with the statement that Sorabji is wrong: "Aristotle's account of νοῦς incorporates an Aristotelian formula that Sorabji claims applies only to sensation." That is to say that, just as in the process of perception the sense organ receives the form of the perceived object, the operation of the mind implies the receiving of the form of the object to be understood. It is stated as such in *DA* 429a 15-16:

ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.⁸⁹

According to Sorabji, this analogy will be abandoned, because for the receptivity theory an organ is needed, but intellect does not have one. It is not our purpose to present the whole debate, but only one argument of Magee against this theory, which is interesting in our case, namely the reinterpretation of the passage from *DA* 429a 20: παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. The passage in the quoted English version of D. W. Hamlyn is as follows: "For the presence of what is foreign to its nature hinders and obstructs it." Magee observes the obscurity of this: "if something is present to this non-bodily power, then either it is constitutive of itself (in which case is not foreign), or it is the intellect's object (in which case the intellect is not hindered)."

We are going to present now several versions of the passage, in order to see the possible interpretations and their implications regarding the receptivity of the intellect.

In English, the understanding of the passage implies that if anything foreign is present in the intellect, it can no longer function. The Latin version implies that something present in the intellect hinders the understanding of something else. If this something else is translated as an object, it clarifies the predicates, which without an object could suggest a complete non-functioning of the intellect, a block caused by the presence of something foreign in it. The Classical interpretation states that intellect has no nature, in order to receive every nature. It cannot have anything present, because it will hinder the receptivity of the intellect (although not its operation.)⁹⁰ As Magee pointed out, in the case of *De see*, the word order is strictly preserved, but not the grammatical status of the components. The most confusing is the rendering of the παρεμφαινόμενον by the infinitive *apparere*. Albert's explanation of this passage based on this translation is as follows:

⁸⁹ "It must, then, while itself impassive, be receptive of form and potentially like its object, but not identical with it; reason must be related to its object as the perceptive faculty is to perceptible things." (transl. Ross).

⁹⁰ " 'To hinder,' then, as Aristotle is using the term, does not mean 'fails to function', as Smith's translation would leave one to believe, but rather means 'impedes or blocks the reception of something.'" Magee, 3.

Si enim esset aliqua forma informatus⁹¹ ad hoc quod esset hoc aliquid, tunc hoc ipsum prohiberet, ne appareret ei in cognoscendo alienum et contrarium ab illa forma et impediret cognitionem omnis rei, quae obicitur ei, quia contrarium it diversum ab illa forma recipi in eo non posset, eo quod nec contraria nec disparata possunt esse in eodem, et id quod inesset ei, non haberet in potentia.⁹²

According to Albert, it is clear that it is the reception of other forms which would be blocked if the intellect would have a nature anything else but potential. However, he takes the *apparere* as related to the *extraneum* and both governed by the predicate "prohibet". As a result of this reading, he reaches the conclusion of the impossibility of cognition if the intellect would be *forma informatus*.

The version of Moerbeke of this passage offers a new reading, based on a different interpretation of the syntax. He translates *intus apperens enim prohibebit extranem, et obstruet*.⁹³ If we contrast it with modern English translations, like the one of J. A. Smith, we will notice some important differences: "the co-presence of what is alien to its nature is a hindrance and a block."⁹⁴

One can observe the exact correspondence between the word order and the word number of the original and the Latin version. Moerbeke emphasises the opposition between the two problematic terms by translating with *intus* and *extranem*. An important nuance of the *extranem* is that it does not imply, like *foreign*, that the intellect would have a particular nature. *Foreign* implies that there one of J. A. Smith, we will notice some important differences: "the co-presence of what is alien to its nature is a hindrance and a block."⁹⁵

⁹¹ Concerning this first part of the sentence, some interpretation variants should also be pointed out. The passage from 429a 18 quotes Anaxagoras: ἡνίγκη ἄρα, πε πῆντα νοε, μιγ εἶναι, εσπερ φησῖν ναξαγορας, φνα κρατλ, τοατο δ᾽ στυ φνα γνωρ... The *Translatio Vetus* has for this fragment the following solution: "Necesse itaque est, quoniam omnia intellegit, immixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet. Hoc autem est, ut cognoscat despectum." (Stroick, 178) We can only speculate, why the translator introduced this rather strange term *despectum*, but we can see, that Albertus found a perfect justification for it: "et hoc est, ut cognoscat omne despectum ab ipso; despectum enim vocat id cuius forma non informatur; has enim formas omnes despicit intellects tamquam indignas sibi, quasi prohibentes ipsum intellegere." One possible reason to introduce it would be the implications of the term *imperet*, used by the *Vetus* as well as by the *Nova*. It implies for the Latin commentators a supremacy, a superiority of the intellect. No wonder then, that Aquinas in his commentary offers a rather unique interpretation of the same passage, identifying this intellect with the Divine Intellect, which moves everything, a kind of a First Mover: "...ut imperet, id est suo imperio omnia moveat." (Gauthier, 203) "...intellectu dei, qui non est in potentia, set est quodam modo actus omnium, de quo intellectu Anaxagoras dixit quod est inmixtus ut imperet." (Gauthier, 204) This obscurity could be the reason why Moerbeke in the Philoponus lemmas changed the *imperet* to *obtimeat* (Verbeke, 10), a term which does not imply by itself a hierarchical separation of the intellect from the intelligibles.

⁹² Stroick, 179.

⁹³ Gauthier, 201.

⁹⁴ Smith, 682.

⁹⁵ Smith, 682.

One can observe the exact correspondence between the word order and the word number of the original and the Latin version. Moerbeke emphasises the opposition between the two problematic terms by translating with *intus* and *extranem*. An important nuance of the *extranem* is that it does not imply, like *foreign*, that the intellect would have a particular nature. *Foreign* implies that there is also something nor *foreign*, some inner characteristic of the intellect. *Extranem* implies only that there are things inside and outside the intellect. The most important thing to be pointed out is that he translated to τὸ ἀλλότριον as the object of the predicate. In the Greek participles and adjectives ending in -ον according to their form can be either nominative (if they are neuter) or accusative (for either masculine or neuter). This has to be decided according to the context. The modern English version opted for another version, grammatically also possible. In this interpretation the participle παρεμφαινόμενον governs the adjective τὸ ἀλλότριον. It suggests that anything foreign to the intellect's nature blocks its activity. It is an interpretation of the text, which uses interpolations in order to clarify the meaning. For example the word *nature* does not exist in the original, but Smith felt a need to explain the term *foreign*. His use of a nominative predicate makes the statement intransitive, with a complement rather than an object.

Another English version is that of D. Ross, the editor of the Greek text of the *De anima*: "for the intrusion of anything foreign to it interferes with it".⁹⁶

We can see here that he opted also for the variant which considers the two terms as related to each other, the syntagm of adjective and participle in Greek being the subject of the sentence. He knew about the other interpretation as well, as we can find out from his commentary to this passage:

Τὸ ἀλλότριον has sometimes, e.g. by Alexander (De an. 84. 15) been taken to be the object of the verbs, but it is plainly subject. ἀντιφράττει, primarily used of the blocking out of the sun's or the moon's rays in an eclipse (Anal. Post. 87b 40, De Caelo 293b 25, Meteor. 345a 29), is here used metaphorically.⁹⁷

The choice of the *intrusion* seems to be inappropriate, because it suggests an aggressive and disturbing presence, not indicated in the Greek version. On the other hand, he uses only one predicate, by *interferes* making the meaning more obscure. If Smith's version was too strong, here the role of the predicate is too weak.

Let us turn now back to Moerbeke's version. He translated the *De anima* at least twice, as we already pointed out above. His variants are proofs of continuous correction. The variants to this passage are different, but in all of them to τὸ ἀλλότριον is rendered as the object of the predicates. It seems that in this interpretation the two commentators who reflected on this passage, Themistius and Philoponus, influenced him. In Themistius' commentary it appears as follows:

ἀλλότριον is much more evident, because the predicate is in the singular and the neutral object in the plural (both in Latin and Greek). It is evident for Themistius that it is not the intellect itself which is hindered, but the reception of the other forms.

⁹⁶ Ross, 290.

⁹⁷ Ross, 292.

In Philoponus the text of Aristotle is not present in the lemmas, but only incorporated in the text:

P: *Deinde hoc inapparens quod habet in se ipso, species scilicet, prohiberet et impediret aliarum specietum certam notitiam, sicut color qui est in vitro colorato impedit transitum aliorum colorum per vitrum.*⁹⁸

Paraphrasing is not a characteristic of Philoponus, but this is the present case, where he rebuilds Aristotle's sentence, to make it more comprehensible. According to him, what is present in the intellect is the form, the species of something, and this can hinder the understanding (*notitiam*) of other (foreign, external) species. Here again it is clear that for the Classical commentators in this problematic sentence an object is needed.

It is in this sense that it is interpreted by Aquinas as well. In his commentary of the *De anima* there appears *intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet*, with the following commentary:

*idest impedit intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet semper impeditur intellectus ab intelligendo alia, sicut si diceremus quod humor amarus est intusapparens lingue febrienti.*⁹⁹

The inserted infinitive *cognoscere* makes even clearer that we have an object there. In the *De unitate intellectus* the quote is *intrus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet*.¹⁰⁰ In the commentary which follows, Thomas compares this with the process of seeing. If a colour were to be in the eye, it would hinder it from seeing other colours:

*Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum, aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosced.*¹⁰¹

The tradition of interpreting this sentence as having an object is broken with in the Renaissance, when the Humanist Johannes Argyropulos translates as follows:

alienum namque, cum apparet iuxta, prohibet atque seiungit.

This is in concordance with the modern interpretations, taking the Greek participle and adjective as referring to each other. We can observe a totally different choice of words. He refused the Moerbekeian *intusapparens*.¹⁰² At the

alienum namque, cum apparet iuxta, prohibet atque seiungit.

⁹⁸ Verbeke 1966, 11.

⁹⁹ Gauthier, 204.

¹⁰⁰ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, chapter I, paragraph 20.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*.

¹⁰² We know from the article of R. Wielockx that there were also much more complicated versions in the previous ones, such as *secusinapparens* and *secusintusapparens*. See R. Wielockx, "Guillaume de Moerbeke, réviseur de sa révision du *De anima*", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 56 (1987), 140.

This is in concordance with the modern interpretations, taking the Greek participle and adjective as referring to each other. We can observe a totally different choice of words. He refused the Moerbekian *intusapparens*.¹⁰³ At the same time, not being able to recreate in Latin synthetically the Greek compound he had to render it by analytical ways. Keeping the verb *apparet* he changed the adverb to *iuxta*, which is reminiscent of Smith's solution (co-presence).

The two interpretative traditions argue here in fact about the nature of the intellect. The version of Moerbeke makes possible an argumentation about the total potentiality of the intellect, while the version of the *Vetus*, Argyropulos and the Modern English translations contrast the inner nature of the intellect with something which is foreign to it.

To decide whose version is correct is difficult, because grammatically both versions work. It was not our purpose to judge, but rather to show the importance of translating philosophical texts and the translation's influence on commentaries and interpretations.

IV. Conclusion

We started this thesis with an optimistic conjecture about the importance of the translations in the Latin tradition of the *De anima*. As a demonstration of this fact, we aimed to show that there existed a close relationship between the text and its commentaries and that they influenced each other in a very complex way. Thus, Moerbeke's translation was influenced by the Ancient commentators he read; Albert's reading was influenced by the *Vetus* and by the *translatio Arabica*; Thomas' new interpretations were based on the *Nova*; the Humanist translator preferred the terminology of the Arab version. Certainly we could illustrate that the interaction between text and commentary was during this (rather long) period a complex relation of influences, many reciprocal, which developed on different layers. Nevertheless, there is place in this concluding chapter for some critical remarks as well.

The reason why there is no supreme ideal of translation is that the demands which bring about a translation are changing. Every generation has a different understanding of what a faithful translation means: this is why all the important writings of the human culture are retranslated over again. Up to the 1260s there were two Latin translations available in the case of the *De anima*: the Graeco-Latin version of James of Venice and the Arabico-Latin version of Michael Scotus.¹⁰⁴ The first was criticised for its obscurity, while the second was problematic due to its vicarious nature as a translation of a translation. Commentators like Albert the Great based their exegeses on both texts; using commentators affirmed about the subject matter. We may arrive at this conclusion simply by analysing a

¹⁰³ We know from the article of R. Wielockx that there were also much more complicated versions in the previous ones, such as *secusinapparens* and *secusintusapparens*. See R. Wielockx, "Guillaume de Moerbeke, réviseur de sa révision du *De anima*", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 56 (1987), 140.

¹⁰⁴ See Appendix I: Chronology.

couple of terms¹⁰⁵ and some passages which appeared as obscure and problematic in the *Vetus*.

Concerning the terminology, we may conclude that there is an attempt at uniformity in Moerbeke's word choice. In the case of *διάνοια* he did not find any such ultimate solution; nevertheless, with the exactitude of a modern philologist, while offering several Latin terms, he also keeps the Greek original. We can detect here a conscious attempt to create a philosophical terminology, while at the same time he paid less attention to the context, since the translation did not always need this level of precision. Nothing in the Greek text justifies such distinctions, which means that Moerbeke knew about the meanings of the words from elsewhere. He probably modified his terms because of the interpretation of the commentaries which reflect upon these terms.¹⁰⁶ It seems that although he rarely changes the terms which are fixed in the *Vetus*, whenever he does so, it is in accordance with the Ancient commentators he consulted. In this respect the works of Themistius and Philoponus were his tools of translation.

An interesting addendum to this complex relationship between texts is the problem of the term *intellectio-intelligentia*, as reflecting the influence of the Arab interpretation on the translation of Argyropoulos and his preference for the terminology established by Michael Scotus.

As a concluding remark about the ideal of the regular lexical correspondence of the medieval translators, we cannot but agree with Alain de Libera's affirmation: "*Les textes latins d'Aristote sont donc plus systématiques que l'original - plus exactement, ils en durcissent ou en atténuent alternativement les oppositions lexicales.*"¹⁰⁷

In the chapter on grammatical analysis we encountered, for the most part, differences between the *Vetus* and the *Nova*. As John of Salisbury observed about the translator of the *Vetus*: *licet interpres eloquens fuerit alias (ut saepe audivi), minus tamen fuit in grammatica institutes*".¹⁰⁸ Thus he grasped the major problem of the old version: its obscure readings of different grammatical structures. The major achievement of William of Moerbeke was to correct and to clarify these problematical passages. But this was due not only to his better knowledge of Greek and Latin and Greek

¹⁰⁵ Otherwise terminology is the area where Moerbeke shows the greatest respect to his predecessor's choices.

¹⁰⁶ It could be also possible that he revised Grosseteste's version of the *Nicomachean Ethics* between the first and the second revision of the *De anima*. We can not prove this presupposition, but it might help as an auxiliary argument for an already established chronology. There were a few attempts to find out the chronological order of the translations, like those of L. Minio-Paluello, P. Thillet, G. Verbeke, Jozef Brams, F. Bossier, and R. Wielockx. According to the latest results, there were two revisions of the *De anima*: in 1260 Moerbeke revised the version of James of Venice, and in 1266-1269 his own version. Another phase of development is represented by the *De anima* lemmas from the Philoponus commentary. The revision of the *Nicomachean Ethics* took place presumably before 1270.

¹⁰⁷ See Alain de Libera, ed., *Thomas Aquinas: Contre Averroes* (Paris: Flammarion, 1997), 220.

¹⁰⁸ This is the opinion of John of Salisbury, as expressed in his *Letter 201*. See W. J. Millor and C. N. L. Brooke, ed., *The Letters of John of Salisbury*, vol. 2 (Oxford: Clarendon Press, 1979), 294.

palaeography, but to his opportunity to use better manuscripts as well.

In the case of τὸ ἀλλότριον we had an example where one can see that translation - on the strictly grammatical, or rather syntactical, as opposed to the semantic, level - in fact can influence interpretations: Albert and Aquinas had different readings based on their texts. From the translations which we examined, only Moerbeke applied in his version the interpretation of the Ancient commentators about the relationship of grammatical government, between τὸ ἀλλότριον and παρεμφαινόμενον.

Concerning the other levels of interaction between text and commentary, we compared the comments of Albert on the *Vetus* with the comments of Thomas on the *Nova*, continuously referring to the Humanist and Modern English translations and commentaries as comparative and occasionally correlative, or even corrective material.

The importance of a medieval translation resided in its usage for commentaries, in the way that it offered new perspectives for the one who interpreted it. However, in the analytical part of our thesis we noticed some particular situations: apart from the cases where the commentaries influenced the translator, or where the translations influenced the commentators, there were examples where

even though the commentator had a bad translation, he arrived at a correct interpretation and gives it in his writing;

even though the commentator possessed a correct and clear rendition of the text, in his commentary he reflects on the previous obscure version.

In many places, although Albert made use of the *Vetus*, he still offers a correct interpretation. There are two options: either he corrected his text according to his own understanding, or he made use of the Arabico-Latin version, which, in the examples analysed in this thesis, always offers a correct reading. There was even one passage where Albert combines the readings of the two translations.

In the case of Thomas Aquinas we have many elements to take into consideration. He was the first to make use of the *Nova* in his commentary on the *De anima*. Gauthier, in his introduction to the *Sententia libri 'De anima'* affirms:

According to C. B. Bazán, the extent to which Thomas uses the *Nova* could provide a criterion when establishing the chronology of Thomas' work.¹⁰⁹ As a possible exemplification of this we could see in one of our chapters how Moerbeke's corrections, not taken note in the *Sententia libri 'De anima'*, appear in the *De imitate intellectus*.¹¹⁰

¹⁰⁹ B. C. Bazán, "Introduction," in Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de anima*, in *Sancti Thomae Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, 24, 1 (Paris: Cerf, 1996), 10*-13*.

¹¹⁰ On the ideological importance of the new translation, see the affirmation of C. B. Bazán: "C'est en meilleur connaisseur de la tradition aristotélicienne que saint Thomas se présente au public universitaire parisien; il veut montrer non seulement qu'il est capable de proposer une interprétation doctrinale plus profonde des textes d'Aristote, mais aussi qu'il est mieux au courant des dernières découvertes scientifiques (surtout des traductions) qui rendent possible une meilleure exégèse de ces textes. Cette façon de mettre en relief son érudition n'est pas un geste de vanité, mais un moyen de montrer qu'il a derrière lui les meilleurs interprètes d'Aristote, et que les artiens qui avaient adopté l'exégèse averroïste pour des raisons philosophiques pouvaient trouver en lui, Thomas d'Aquin, un meilleur connaisseur du Philosophe." B. C. Bazán, 18*.

One can therefore conclude, that although Thomas possessed already a version of the *Nova* at the time when he was composing the *Sententia libri 'De anima'*, in some cases he neglected the corrections of Moerbeke. Rather than to presume a careless reading of the new version, we can assume that he was familiar with the *Vetus* for a long time before obtaining the *Nova*, and he did not change his interpretations on first contact with the new text.

Therefore, in the case of both Albert and Thomas the Graeco-Latin translation was not the only text they relied on. Although they did not know the original, there was a long tradition of interpretation which shaped their understanding. Both were familiar with the Arab version and the commentary of Averroes as well. In this sense we have to avoid an overestimation of the role of translations in medieval learning.

Also the relative prestige of the texts and the commentaries has to be taken into account. In the case of the *Nova* it is necessary to reflect on the fact that the interval which we are trying to cover is the initial period of the spreading of the new translation. At this stage it had not yet entirely replaced the old version: we can observe with Thomas Aquinas an alternative use of the two versions. The authority of the old version was even more intensified by the fact that it was considered the work of Boethius. For a more "global" picture of the use of the *Nova* one should analyse other commentaries from the end of the thirteenth century and from the fourteenth century. Moreover it would be interesting to study the competitive-alternative use of the *Nova* and the new Humanist versions in the Renaissance.

Comparing the changes observed in the Latin translations, we were looking for possible methods and motivations which led to these transformations. In the case of William of Moerbeke we may conclude that it was a strong influence from Ancient commentaries which shaped his understanding.

Comparing different Latin medieval commentaries, we were looking for possible textual influences which led them to different interpretations. We one should analyse other commentaries from the end of the thirteenth century and from the fourteenth century. Moreover it would be interesting to study the competitive-alternative use of the *Nova* and the new Humanist versions in the Renaissance.

Comparing the changes observed in the Latin translations, we were looking for possible methods and motivations which led to these transformations. In the case of William of Moerbeke we may conclude that it was a strong influence from Ancient commentaries which shaped his understanding.

Comparing different Latin medieval, commentaries, we were looking for possible textual influences which led them to different interpretations. We encountered situations where Albert and Thomas reached different exegeses because of the different translations they were using.

Nevertheless, we have to be aware of the limits of our methodology. The texts used in the academic milieu of the Middle Ages were often transformed either simply by accident by scribes who copied erroneously, or even quite consciously, by the masters of the university, where they considered such changes to be necessary. We cannot arrive at any "original" translation of James of Venice or William of Moerbeke: even as their versions were spreading, they were continuously being

transformed.¹¹¹ The palaeographical problems should give a warning about the limited possibilities of our approach.

However, the same problems can open up new fields for further study. The differences between the various versions of the *Vetus* and the *Nova* as they appear in commentaries, and the parallel usage of different translations, deserve detailed research. The comparative study of the Graeco-Latin and Arabico-Latin versions was only touched upon in this paper, but it appeared from this that the Arab interpretations of Aristotle were influential not only on the level of commentaries, but also as a means of understanding the Aristotelian text itself. Applying this approach to other translations and commentaries may lead us to interesting findings concerning the (in)dependence of the translation: to what extent the text precedes the interpretations, to what extent the commentaries influence the translations, and which elements are which influence this interaction, are just a few fascinating questions which are still to be answered.

LIST OF ABBREVIATIONS

- *A* - Johannes Argyropulos' translation of Aristotle's *De anima* as it appears in the Bekker edition of Aristotle
- *DA* - Aristotle's *De anima*
- *N* - The *Nova translatio* of William of Moerbeke as it appears in the commentary of Thomas Aquinas
- *P* - William of Moerbeke's translation of Philoponus' commentary on the *De anima*
- *T* - William of Moerbeke's translation of Themistius' paraphrases to the *De anima*
- *V* - The *Vetus translatio* of James of Venice as it appears in the commentary of Albert the Great

¹¹¹ Gauthier, 129*.

RECENZII

Thomas de Aquino, *De ente et essentia* – *Despre fiind și esență*, ediție bilingvă, traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, 179 p.

Bibliotecile românești de filosofie se bucură de prezența unui foarte rețrâns număr de ediții ale operelor filosofilor evului mediu. Este un fapt cunoscut acela că poți studia filosofia medievală lucrând în România pe ediții de secol XVII sau XVIII, adesea incomplete, rămase din fondurile catolice ardelenne sau achizionate sporadic la sud de Carpați. Uneori, aceste colecții sunt dublate de rare ediții critice, care lasă sentimentul unui arhipelag de texte semiscufundat în lipsa de sistematicitate a surselor incomplete. Pe de altă parte, traducerile recente din filosofia medievală, care pun la dispoziția cititorului la început textele celebre, puține la număr, se expun riscului de a forma o imagine unilaterală asupra câte unui autor, privindu-l din perspectiva câte unui opuscul a cărui prezentare echivocă angajează o imagine distorsionată a autorului ei. Acesta este și cazul tratatului *De ente et essentia* al Sfântului Toma din Aquino, al cărui destin în cultura română a debutat în 1994 cu versiunea bilingvă a lui Dan Negrescu de la editura Paideia din București și a continuat cu o retraducere la editura Polirom de la Iași, din 1998, semnată de Eugen Munteanu. Primul eveniment editorial este umbrit de caracterul superficial al ediției din mai multe puncte de vedere: un text greșit copiat, cu numeroase erori de traducere, confuzii de interpretare, lipsit de un studiu

care să așeze lucrarea la locul cuvenit în contextul întregii opere a Sfântului Toma precum și în contextul disputei distincției dintre fiind și esență a secolului al XIII-lea. Cel de-al doilea eveniment editorial se ridică mult peste nivelul de profesionalitate al primei versiuni: traducerea semnată de profesorul Eugen Munteanu de la Iași urmează ediția leonină a textului tomist, iar traducerea este corectă, elegantă și cursivă, punând la dispoziția cititorului studios un text a cărui claritate gramaticală nu poate fi decât un sprijin în studiul sistematic al tratatului. Tabelul cronologic cu care se încheie volumul plasează viața Sfântului Toma în contextul filosofic al disputelor doctrinare ale universității pariziene, spațiu în care opera Aquinatului primește sens și contur. Nu putem, cu toate acestea, să ne reținem o serie de nedumeriri privind claritatea și corectitudinea conceptuală a versiunii pe care ne-o oferă Eugen Munteanu. Reputatul profesor de la Universitatea din Iași, distins specialist în literatura română veche, latinist virtuos și clasicist dotat cu atât de rara virtute a acribiei filologice de care respiră întreg aparatul critic care însoțește volumul, ne oferă câteva opțiuni de traducere și o serie de informații critice la adresa tratatului și a operei Sfântului Toma care au un caracter cel puțin discutabil. Este probabil, cu toate acestea, faptul că într-un mediu intelectual elevat în care ridicăm problema lansării în cultura română și în mediul universitar a textelor scolastice, critica merită rostită la fel de prompt și de deschis ca și

elogiul pe care în bună parte, volumul îl merită. Mă refer la o serie de stângăcii pe care traducătorul le lasă în textul român drept urmare a unor neclarități conceptuale care nu au nici o legătură cu explicația gramaticală. De exemplu, în introducerea textului, Sfântul Toma spune “*secundum Philosophum, in primo Caeli et mundi*”, iar traducătorul nostru optează pentru formula “*cum spune Filosoful în cartea I din Cerul și pământul*”, deși Aristotel nu a scris niciodată o lucrare cu un asemenea nume, chiar dacă citatul provine într-adevăr din lucrarea *Despre cer*, numită uneori în manuscrisele scolasticii *De coelo et mundo*. Un alt exemplu: cu câteva rânduri mai jos, Sf. Toma spune: “*ut a facillioribus incipientes convenientior fiat disciplina*”, ceea ce dl. E. Munteanu traduce cu “*astfel încât teoria să se îmbine cât mai potrivit, începându-se cu elementele mai ușoare*”. Traducerea este eronată, fiindcă termenul *disciplina* nu înseamnă *teorie*, ci *învățare*, așa cum o demonstrează traducerea latină a *Metafizicii* lui Aristotel, Cartea a V-a, cap. 1, care conține expresia “*convenientior fiat disciplina*”, referindu-se la a doua accepție a termenului *principium*. Același lucru se petrece în traducerea lui Mihail Scotus din Averroes, *Commentarium in Aristotelis de anima libros*, III, comm. 5, unde Mihail Scotus folosește pentru termenul grec *mathesis* corespondentul latin *disciplina*, care înseamnă în mod riguros “*învățare*”. Alt exemplu: la paginile 78-79, textul latin spune “*unde intellectus possibilis ... et ideo philosophus comparat eam*”, iar traducătorul român propune: “*De aceea, intelectul potențial... iată de ce filosoful compară rațiunea potențială ...*”.

În realitate, este vorba despre celebra teorie a intelectului posibil aristotelic, care nu mai avea nevoie de nici o confuzie terminologică în limba română, pentru că expresia “*rațiune potențială*” nu a fost folosită niciodată în vocabularul peripatetismului și nu are nici un sens. Aceste câteva neînțelegeri de traducere sunt dublate de câteva ciudățenii prezente în aparatul critic, care introduc niște confuzii în receptarea tomismului. De exemplu, nota 29 comentează expresia *definitiones mathematicae* din tratat, în care traducătorul vede niște “*obiecte matematice*” care “*nu au pentru Thomas o existență reală (esse)*”. Interpretarea este eronată, deoarece expresia tomistă se referă la distincția dintre definițiile naturale și cele matematice, adică la definițiile care se referă la obiecte din lumea sublunară, cărora trebuie să li se definească materia și forma și, pe de altă parte, la definițiile obiectelor celeste și angelice, care au nevoie doar de o definiție formală (începutul capitolului al II-lea al tratatului). Nota 88 afirmă că Sf. Toma ar fi scris un tratat *Contra magistrum Sigerum*, altul decât *De unitate intellectus contra averroistas*. Din câte știm, Sf. Toma nu a scris niciodată un asemenea text. În finalul aceleiași note, ni se spune că lista condamnărilor de la 1277 a episcopului Etienne Tempier al Parisului conține teze care vor fi reluate de occamism. Afirmație bizară, întrucât este de greu de crezut că realismul extrem al propozițiilor condamnate putea fi reluat de un nominalist convins cum a fost William Ockham. Nota 105 ne vorbește despre importanta lucrare *Liber de causis*, în care găsim două confuzii nu mai puțin grave: ni se spune că Guillaume din

Moerbeke ar fi retradus *Liber de causis*, ceea ce este fals, deoarece în cultura medievală există un singur traducător al textului, anume Gerardus din Cremona, la finele secolului al XII-lea, cu o sută de ani înaintea magistrului din Moerbeke. Apoi, citarea propoziției 9 (în realitate 90) a opusculului arab "*Et intelligentia habens yliathim*" este reluată în limba română cu formula "*Și sufletul deținând un reziduu substanțial*". În realitate, este vorba de o problemă celebră pe care traducătorul nostru o ignoră: termenul *yliathim* înseamnă în limba arabă "formă", nu "reziduu substanțial", iar propoziția se referă la statutul compus al inteligenței și nu al sufletului, categorii net distincte în tratat (cf., de exp., C. d'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, ed. J. Vrin, Paris, 1995). În plus, nimic din versiunea românească nu ne lasă să înțelegem că Sf. Toma și.-ar fi depășit

afirmațiile din tratat, că e un text de tinerețe, că el trebuie încadrat în sistemul unor tratate sau fragmente omonime ale lui Dietrich din Freiberg, Henri din Gand sau Duns Scotus. Rezumându-ne la semnalarea acestor confuzii de sens, putem trage concluzia unei versiuni în limba română care face onoare tratatului tomist, în ciuda acestor mărunte dovezi ale unui entuziasm cultural care, pe alocuri, este mai puternic decât profesionalismul cercetării. Ne-am îngăduit enumerarea câtorva dintre ele nu atât pentru a ne erija în corectorii pedanți ai unui text de altminteri excelent editat, cât mai degrabă pentru a ne mărturisii atașamentul față de idealul unei profesionalități riguroase și informate în domeniul studiului și editării textelor medievale.

Alexander BAUMGARTEN

Sf. Aurelius Augustinus, *De musica* (*Despre muzică*), traducere, cuvânt introductiv și note de Vasile Sav, editura Univers, București, 2000, 400 p.

Sf. Augustin se bucură, poate, de cea mai largă deschidere și cel mai susținut program de traduceri în limba română dintre toți autorii medievali. În ciuda dificultății frazei augustiniene, a latinei de orator de la sfârșitul imperiului roman folosită de marele teolog creștin, performanța traducerii domnului Vasile Sav se face remarcată între toate traducerile din Sf. Augustin prezente în limba română. *Nota asupra ediției* ne anunță un proiect ambițios pe care tre-

buie să îl salutăm cel puțin la nivelul intenției: editarea, într-o formulă bilingvă, a operei complete a Sfântului Augustin. Proiectul începe cu *De musica*, vastul tratat despre versificație și metrică rămas neîncheiat al episcopului Hipponei și va continua cu tratatul *Despre liberul arbitru*, etc. Este fără îndoială lăudabilă și importantă inițiativa unui asemenea proiect grandios, care presupune un sacrificiu interior în care nimic altceva în afara culturii nu mai înseamnă valoare. Dar există, pe de altă parte, un aspect în care traducerile de filosofie veche, greacă și latină, suferă parcă dintotdeauna în limba română, și anume clarificarea riguroasă a instrumentelor terminologice:

este cel mai adesea rolul ingrat al recenzentului să ridice această problemă. De exemplu, sub acest aspect se știe cât de importante sunt două aspecte: unitatea terminologică în interiorul aceleiași opere (nu traducem cu două cuvinte același termen în același text), precum și alegerea celui mai uzual, clar, simplu și literar termen corespondent din limba română pentru fiecare termen-cheie al textului tradus. Nu putem ascunde că aceste două imperative ascund și o opțiune filosofică: sensul unui termen ales nu este dat de etimologia lui niciodată, ci el este dat de contextul în care este folosit, în afara căruia el își pierde sensul. Am putea să luăm în discuție traducerea domnului Vasile Sav, distins clasicist și minunat traducător al poeziei latine în limba română, din perspectiva celui de-al doilea criteriu, al clarității filosofice a limbii folosite. Trebuie să ne gândim la faptul că un text cum este *De musica* urmează să fie supus studiului necunoscătorului de limbă latină. Însă, există în traducerea domnului Vasile Sav o serie de apropieri față de lexicul latin care sunt însoțite de tot atâtea depărtări de lexicul limbii române care fac textul, pe alocuri, dificil de citit. Iată câteva exemple comentate. În *De musica*, V, 12, există propoziția: “*quid in ea longitudine pro calculis melius collocamus? pedesne, qui duas in partes, id est levationem et positionem necessario distribuuntur ...*”, pe care traducătorul o formulează în limba română astfel: “*ce colocăm în acea lungime mai bine în locul calculilor, picioarele oare care se distribuie necesar în două părți, în levațiune adică și-n pozițiune ...*”. Traducerea, fără îndoială corectă gramatical, se lasă dificil înțeleasă din

cauza termenilor *colocăm*, *calculi*, *levațiune* și chiar *pozițiune*. Am îndrăzni să formulăm câteva obiecții la adresa acestor opțiuni: nu credem că folosirea latinismelor sau a arhaismelor fac un text filosofic mai permisiv: un text de filosofie medievală nu trebuie să sune *vechi*, ci *clar*. Fraza ar putea fi retradusă astfel: “*ce plasăm în acea lungime în locul pietricelelor de socotit, oare picioarele care se distribuie în mod necesar în două părți, adică în ridicarea și în coborârea <tonului>?*”. Termenul *calculus* desemnează originar o pietricică folosită la socotit, pe care dl. V. Sav o explică cu o pagină mai înainte într-o notă de final, iar termenii *levatio* și *positio* corespund celor două momente ale dicției metrice, corespondente în limba greacă cu termenii *arsis* și *thesis*, care nu pot fi traduși prin *levațiune* și *pozițiune*, ci prin *ridicarea și coborârea <tonului>*, pentru ca ei să aibă un oarecare sens în limba română. Un alt exemplu, în același gen, în constituie folosirea frecventă a termenului *son* ca echivalent pentru latinul *sonus*, care înseamnă de fapt, “*sune!*”, sau a altor invenții lexicale care îi par inutile autorului acestei recenzii, de pildă, cuvântul “*dreptaceea*” (sic!) care traduce cuvântul “*quamobrem*”, pentru care se putea folosi expresia “*de aceea*”, etc. Este greu de crezut că o asemenea preferință poate aduce un surplus de claritate în traducerea unui text literar sau filosofic. Iată de pildă o frază din *De musica*, II, 4, care nu are nevoie de comentarii: “*Știi deci că cei vechi au numit picior o astfel de colațiune a sonurilor. Dar trebuie avut diligent în vedere până unde îngăduie rațiunea să-nainteze piciorul. Dreptaceea, mai*

spune chiar și silbaba scurtă și cea lungă prin ce rațiuni se-mpreună-ndesine". Găsim aici mai multă splendoare stilistică decât concept, mai mult talent literar decât sistematizare, mai multă poezie decât teorie expusă didactică. Este o formulă față de care, fără a o discredită vreo clipă și păstrând față de ea o admirație rezervată, autorul acestor rânduri formulează o temerea că astfel, sfântul Augustin va putea fi văzut ca un autor preaputîn filosof și prea mult stilist și inventator de cuvinte. Cu toate acestea, dincolo de aceste observații, traducerea

domnului Vasile Sav ni se impune ca o operă majoră în spațiul traducerilor din cultura medievală și ca un început remarcabil al traducerii sistematice a operei augustiniene. Recenzentul acestui prim volum dorește proiectului un succes concretizat într-un limbaj clar, sistematic, ușor de înțeles și accesibil celui care dorește inițierea în opera sfântului Augustin.

Alexander BAUMGARTEN

Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, ediție bilingvă, traducere în limba română de Horia Cojocariu, studiu introductiv și note de Alexander Baumgarten, cu o postfață de Călin Botez, ed. Charmides, Bistrița, 1999, 136 p.

Publicarea tratatului "*Despre reducerea artelor la teologie*" al Sfântului Bonaventura marchează a treia traducere a unui tratat al marelui franciscan în limba română, după "*Itinerariul minții în Dumnezeu*" (traducere și note de Gh. Vlăduțescu, ed. Științifică, București, 1994) și "*Viața Sfântului Francisc*" (fără traducător, ed. Serpol, București, 1992). Spre deosebire de primele două menționate (între care *Itinerariul* a beneficiat de numeroase erori de traducere și de un limbaj terminologic discutabil, iar *Viața Sf. Francisc* de un traducător anonim căruia, se pare, îi era mai familiară limba italiană decât limba română),

cu tratatul *Despre reducerea artelor la teologie* se poate spune că începe o publicare profesionistă a textelor bonaventuriene în cultura română. Cititorul cunoscător are la dispoziție o variantă bilingvă romano-latină, în traducerea excelentă a lui Horia Cojocariu, a lucrării scrise de Sfântul Bonaventura în jurul anilor 1256-1269. Textul s-a constituit într-o luare de poziție a franciscanilor în cadrul disputelor doctrinare pariziene de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Polemica filozofică a avut drept cadru instituțional Facultatea de Arte din Paris și îi avea drept protagoniști pe de o parte pe "teologi" - Sfântul Bonaventura și franciscanii, Sf. Toma și dominicanii, iar pe de alta parte pe "artiști", reprezentanți de grupul profesorilor și studenților Facultății de Arte. Opusculul prezintă viziunea Sfântului Bonaventura asupra unui sistem al științelor în care adevărul este motivat de teoria augustiniană a iluminării divine, astfel încât,

dacă structura triadică a sufletului reia chipul și asemănarea treimii divine, atunci teologia este fundamentul oricărei științe. Prefața și comentariile lui Alexander Baumgarten prezintă contextul istorico-filosofic al elaborării textului și propun o cheie de lectură în spiritul dialecticii hegeliene, comparând tratatul Sfântului Bonaventura cu o “mică fenomenologie a spiritului”. Interpretarea se bazează pe similitudinea dintre structurile triadice hegeliene și cele bonaventuriene, precum și pe principiul comun operei sfântului Bonaventura și *Fenomenologiei spiritului* conform căruia devenirea spiritului înseamnă manifestarea sa progresivă și

succesiva sa relevare de sine. Postfața scrisă de Călin Botez prezintă o paralelă interesantă între Descartes și Sf. Bonaventura, într-un eseu despre “teoria luminii naturale și constituirea subiectivității moderne”, analizând modul în care structurile augustinene de gândire au dat un sens conceptului modern de subiectivitate. Volumul de față este, astfel, atât o recuperare riguroasă a unui tratat important al filosofiei medievale cât și o deschidere a temelor textului spre filosofia modernă.

Raluca DESPA

Studii Tomiste, anul I, 2001, lucrările primei întruniri a Secției române a Societății Internaționale Toma din Aquino, Sinaia, 18-20 aprilie 2001, editată de secția română a S.I.T.A., București, 2001, 176 p.

Apariția primului număr al *Studiilor tomiste*, reunind lucrările congresului de înființare a secției române a Societății Internaționale Sfântul Toma din Aquino reprezintă un eveniment pentru tradiția studiilor medievale în România. Reunind specialiștii români ai domeniului, volumul prezintă o serie de studii tomiste grupate în jurul antropologiei religioase a Sfântului Toma și a deschiderii filosofiei tomiste în dialogul ei cu gândirea contemporană. Cuvântul de deschidere îi aparține președintelui Societății, prof.dr.

Abelardo Lobato O.P., iar volumul se încheie cu statutul societății. Remarcăm în curpinsul volumului un excelent studiu, a cărui anvergură îl prefăce în mod indiscutabil într-un text de referință pentru orice reconstrucție istorică a tradiției studiilor medievale în române: “*Sfântul Toma în România*” semnat de Bogdan Tătaru-Cazaban, de la Universitatea din București. Studiul reface istoric, cu acribia filologului împletită cu o matură și adesea condescendentă înțelegere a etapelor precare ale filosofiei românești, traseul receptării tomismului în tradiția transilvană, în tradiția universitară ieșeană și bucureșteană a secolelor XIX și XX, cu un accent analitic pus de deceniul, 1990-2000, cel care a dat culturii românești o serie de texte bilingve ale Sfântului Toma și comentarii critice care anunță o receptare fe-

cundă a tomismului. Studiu d-lui Tătaru devine astfel un text de referință prin forța sintetică cu care sistematizează și judecă rezultatele unei tradiții care poate fi considerată, mai degrabă decât o moștenire, cele mult un punct de pornire în studiile tomiste românești. Alte titluri ale volumului: F. Băltăceanu, *Antropologie biblică*, Al. Baumgarten, *Teoria celor două subiecte ale cunoașterii și dialogul filosofic dintre sfântul Toma din Aquino și Averroes*, Gabriela Blebea Nicolae,

Despre virtutea prudenței, Robert Lazu, *Eroarea lui Culiianu, nașterea modernității din perspectiva antropologiei tomiste*, W. Dancă, *Statutul embrionului uman după Sf. Toma din Aquino*, Miruna Tătaru Cazaban, *Problema consimțământului politic după Sf. Toma din Aquino*, F. Urs, *Corporalitate și păcat în antropologia Sfântului Toma*.

Ștefan MIHAIU

Albert cel Mare, *Despre destin*, ediție bilingvă, ed. Univers Enciclopedic, 2001, trad. de Cornel Todericiu, note și comentariu de A. Baumgarten, 126 p.

Inițiată prin *Despre principiile naturii*, primul tratat al lui Toma din Aquino, colecția de filosofie medievală a editurii Univers Enciclopedic propune publicului o altă temă a reflecției medievale prin tratatul lui Albert cel Mare, *Despre destin*.

Depart de a fi o temă exotică, tema destinului este dezbătută de Albert cel Mare, așa cum ne atenționează nota introductivă a traducătorului, "*într-un moment în care Occidentul latin lua cunoștință de tradițiile filosofice grecești și arabe și pregătea confruntările doctrinare de la sfârșitul acestui secol (secolul XIII s. n.) dintre viziunea creștină și cea greco-arabă a lumii*". Din punct de vedere sistematic, tema destinului repre-

zintă un nod teoretic în care se împletesc probleme ale ontologiei, noeticii, cosmologiei și, nu în cele din urmă, ale eticii. Ceea ce străbate toate aceste domenii de reflecție filosofică se constituie în întrebarea dacă există o predeterminare a mișcărilor eterne asupra temporalității lucrurilor din lumea coruptibilă și cum se exercită aceasta.

Apariția într-un volum de sine stătător a unui tratat aparținându-i lui Albert cel Mare ar fi putut constitui ocazia unei mai mari familiarizări cu personalitatea filosofului în chestiune. Nu există opinii și nici realități editoriale care să ne indice că istoriografia filosofică românească ar recunoaște în Albert cel Mare una dintre figurile sale predilecte de exegeză. Dimpotrivă, relativul vid informativ cu privire la biografia acestui personaj al filosofiei medievale le-ar fi putut suscita celor care au întocmit acest volum ideea unei concise introduceri biografice. Din păcate acest lucru nu a avut loc.

Comentariul care îi aparține lui A. Baumgarten și care este așezat în finalul micului volum are rolul unei *explicații* de principiu a tratatului *Despre destin*. Intitulat *Principiul cerului și tratatul Despre destin al lui Albert cel Mare*, acest comentariu are structura și conținutul unui scurt eseu în istoria ideilor. Autorul urmează calea deschisă de celebra lucrare a lui Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*, și încearcă, ca și acesta din urmă, să dea seama din perspectiva unui principiu integrator de cât mai multe fapte ale spiritului. De această dată va fi vorba de Evul Mediu și de *principiul cerului*. “Acest principiu postulează existența unui intermediar între absolutul divin și lumea sublunară, astfel încât acest intermediar este însuflețit, corporal și totodată inteligibil. Folosind într-un sens foarte larg termenul “cer”, vom numi acest principiu în cele de mai jos “principiul cerului” (p. 94). Ramificațiile logice ale acestui principiu îi permit autorului să comenteze tratatul lui Albert în relație cu idei și sisteme filosofice fără să se lase înghițit de prolixitate. Există însă o ambiguitate fundamentală a acestui *tip* de demers: atunci când propun un astfel de principiu integrator de interpretare, autorii au de obicei tendința de a uita că acesta este *doar un instrument hermeneutic* și de a-i acorda o realitate ideatică, atribuindu-l operelor și autorilor pe care îi analizează. A spune că este doar un instrument hermeneutic reprezintă deja o opțiune. De fapt, ambi-

guitatea reprezintă indecizia oricărui autor de a-și (pre)lămuri fundamentele situației sale interpretative. Nici comentariul lui A. Baumgarten nu face excepție. După ce acest principiu este schițat într-o manieră “nominalistă” (mai sus) și ne este prezentat în toată convenționalitatea sa, se afirmă: “*faptul că Albert îl înțelege (s.n.) ca pe o unitate, impune cercetării noastre examinarea surselor acestui principiu...*”. Probabil că Albert cel Mare ar fi înțeles acest principiu *după* ce ar fi citit acest dezinvolt comentariu al tratatului său. Însă, *acum*, există puține șanse de a vorbi cu sens despre faptul că Albert îl înțelege sau nu.

În discutarea surselor și în explicarea sensurilor tratatului, noetica și ontologia sunt punctele de sprijin predilecte ale comentariului. Abilitatea cu care comentatorul le mânuiește produce ideea unei filiații filosofice, ireproșabil construită, de la Platon și Aristotel, prin Plotin, Proclus, Averroes, până la Albert cel Mare. Pe cât de ingenioasă și de informată este această reconstrucție istorică, pe atât de surprinzătoare este sărăcia (aproape extremă!) explicitărilor și a informațiilor privitoare la implicarea astronomiei în acest tratat. Nu erau oare hotărâtoare? Și totuși, nu de puține ori Albert cel Mare își fundamentează afirmațiile pe ceea ce “*Ptolemaeus dicit*”.

Andrei BERESCHI

Sf. Toma din Aquino, *Despre principiile naturii către fratele Silvestru*, ediție bilingvă, ed. Univers Enciclopedic, 2001, trad. Valentin Doru Căstăian, note și comentarii de A. Baumgarten, postfață de Alin Tat, 120 p.

Publicarea acestui mic tratat al lui Sf. Toma inițiază la editura Univers Enciclopedic o colecție de prezentare a filosofiei medievale în ediții bilingve. Într-un format ce se apropie de stilul edițiilor de buzunar, volumul de față reușește să respecte din toate punctele de vedere exigențele unei ediții științifice.

Așa cum ne previne nota introductivă, *Despre principiile naturii* reprezintă probabil primul tratat al lui Toma din Aquino, o scriere ce își are punctul de plecare în comentarea primelor două cărți ale *Fizicii* lui Aristotel.

Aporiile relației dintre ființă și devenire, problema distribuirii ființei în real și cea a unității ființei îl conduc pe Sf. Toma la formularea celebrei sale soluții: analogia categorială a ființei. Nu este deloc întâmplător că această soluție ce pare a da seama mai degrabă de o dificultate "metafizică" se naște în urma unei reflecții asupra principiilor realității "fizice". Căci așa cum nu era încă vremea unei distincții critice între domeniul experienței posibile și cel al rațiunii pure, tot așa nici necesitatea unei întemeieri transcendente a principiilor și a categoriilor nu devenise inevitabilă. Astfel, întemeierea metafizică a fizicii însăși putea fi făcută în numele unor principii comune (întemeiate, așa cum vor arăta Fr. Bacon și, apoi, I. Kant, doar pe definiții nominale) a căror relaționare pornind de la natură

dădea structura a tot ceea ce se află în natură și deasupra ei. De fapt, aceasta este și exigența parcursului cercetării indicată de Aristotel: "*De aceea este necesar să procedăm astfel: să pornim de la lucruri mai neclare din fire, dar mai clare pentru noi, la lucruri mai clare și mai cunoscute din fire. Nouă ne sunt evidente și clare, în primul rând, lucrurile compuse, apoi din acestea, când le descompunem, ni se fac cunoscute elementele și principiile.*" (*Fizica*, 184a). De aici devine limpede următorul lucru: cercetarea principiilor naturii, studiul fizicii (atât ca și comentariu al *Fizicii* lui Aristotel, cât și ca reflecție proprie asupra constituției naturii) se constituie în inevitabile prolegomene la orice metafizică medievală care își propune să aducă într-un spațiu creștin cadrul conceptual aristotelic.

Subiectul analogiei categoriale a ființei reprezintă linia de continuitate a gândirii lui Toma din Aquino. Fragmentul din *Summa contra gentiles I*, 34 care este adăugat tratatului *Despre principiile naturii* nu face decât să prezinte o altă figură a aceleiași soluții raportată acum la relația dintre Creator și cel ce este creat "după chipul și asemănarea" Creatorului sau, s-ar putea spune, prin *analogie* cu cel dintâi.

Totuși, lămurirea diverselor figuri pe care le ia în gândirea lui Toma din Aquino doctrina analogiei este sarcina eseului "*Doctrina analogiei ființei la Sfântul Toma din Aquino*" cuprins în acest volum și semnat de către Alin Tat. Eseul lui Alin Tat reprezintă probabil una dintre cele mai concise și mai clare prezentări a doctrinei analogiei, în cazul lui Sf. Toma din Aquino, și a problemelor legate de aceasta. Lăsând la o parte

discuția privitoare la originea presupus aristotelică a acestei doctrine, prezentarea abordează direct miza lucrurilor, astfel încât reușește printr-o abilitate de a concentra informația și de a distinge esențialul de accidental să edifice, în numai douăsprezece pagini al unei ediții de buzunar, un text admirabil prin claritate, concizie și informație. Singura rezervă se constituie asupra calificării drept eseu a acestui text. Deși este anunțat ca *eseu* în pagina de titlu a acestui volum, textul lui Alin Tat nu cuprinde elementele ce ar putea caracteriza un eseu. Intruziunile personale ale autorului sunt rare, iar lipsa acestora face loc unei mult mai folositoare introduceri în doctrina analogiei a lui Sf. Toma. Însă atunci când autorul alunecă în considerații de ordin filosofic general, afirmațiile sale sunt destul de riscate. De exemplu, faptul de a susține că *“Pentru noi, a gândi înseamnă a unifica”* și că *“Acest fapt presupune o unificare conceptuală impusă diversității realului.”* (p. 99) prezintă afirmații categorice pretins

universale, dar care nu sunt decât unilaterale. Din rațiuni la fel de neclare și neîntemeiate cineva ar putea susține că, dimpotrivă și în mod categoric, pentru noi (oricine ar fi această entitate nedefinită “noi”) a gândi înseamnă a discrimina, a despărți, mai degrabă a analiza, decât a sintetiza și că mai degrabă realul este unitar (omogen), iar conceptele noastre îl diversifică. Oricum, acest exemplu conține unica neatenție de ordin argumentativ a autorului, cercetarea sa fiind în rest extrem de pertinentă și de atent construită.

Prezența unei colecții de filosofie medievală care debutează cu acest volum în spațiul filosofic din România nu poate fi decât salutată și încurajată. Sărăcia traducerilor din gândirea medievală nu este egalată poate de nici o altă secțiune a filologiei și a istoriei filosofiei clasice.

Andrei BERESCHI

Alin Tat, *Etudes Thomistes*, ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2001, 210 p.

Lucrarea lui Alin Tat are ca obiect, într-un prim studiu, prezentarea unor aspecte ale sintezei filosofice din secolul al XIII-lea a lui Toma din Aquino și, în al doilea studiu, prezentarea relației dintre filosofie și teologie, așa cum apare ea în interpretările din secolul al XX-lea elaborate de comentatorii francezi ai operei lui Toma din Aquino. Întreg volu-

mul este scris în limba franceză și reprezintă, probabil, rezultatul parțial al unui stagiu de pregătire în Franța. Acest fapt explică atât subiectul celui de-al doilea studiu cuprins în volum, cât și stilul, adică prezentarea elegantă și consistentă a uneia dintre cele mai interesante “recuperări” filosofice a secolului XX: reflecția asupra și continuarea filosofică a unor teme ale gândirii lui Toma din Aquino, fapt produs în special de filozofii francezi și făcut celebru de curentul tomist. De aceea, prezența în spațiul

editorial din România a acestui volum în limba franceză este salutară, însă o lucrare consistentă despre sinteza tomistă și despre interpretările istorice ale acesteia se lasă încă așteptată în limba română, și ea ar putea fi așteptată de public chiar din partea autorului acestui, deocamdată, mic volum de studii.

Subiectul primului studiu este constituit de doctrina intelectului al lui Toma din Aquino. Prezentarea acestei probleme este făcută "tridimensional", autorul expunând intelectul divin, intelectul angelic și intelectul uman (pasajele q. 14-17, q. 54-58, q. 79, 85-89, din *Summa Theologiae*) prin intermediul a trei maniere de lucru asupra informației: rezumatul, analiza și sinteza. Cu toate că o astfel de construcție este admirabil de sistematică și coerentă, totuși ea poartă cu sine o anumită caracteristică "școlară", lucru care face ca repetiția aceluiași idei (cel puțin la nivelul rezumatului și al analizei), deși pe paliere diferite ale comentariului, să devină oarecum redundantă, în ciuda faptului că se poate devedi uneori utilă. Un cititor cât de cât familiarizat cu Toma din Aquino ar putea considera că o sinteză mai largită a informațiilor privitoare la doctrina tomistă intelectului ar fi fost suficientă pentru a prezenta clar poziția acestuia. Un rezultat important al acestui studiu este tocmai sistematizarea construcției tomiste a intelectului, care scoate în evidență legătura strânsă dintre ceea ce ar putea fi doar o teorie a facultăților sufletului și construcția ontologică tomistă (sau *tomasiană*, cu expresia prin care autorul încearcă să prevină o posibilă ambiguitate între tomismul exegetic și opera lui Toma însuși). În ciuda argumentului adus de

autor în sprijinul acestei inovații terminologice, credem că ea nu face decât să complice folosirea unui cuvânt, nefiind mai mult decât o fandoseală lingvistică franțuzistă. Atâta vreme cât termenul *tomist* poate servi la desemnarea a cel puțin două obiecte de discurs, el se definește simplu ca *polisemantic* și nu ca *echivoc* conceptual. Sarcina și responsabilitatea clarificării referinței vizate revine autorului care îl folosește și abilității acestuia de a-și defini obiectul. Situația cuvântului *tomist* este, principial, aceeași cu cea a exemplului școlar: *broască*. Considerăm că nu poate apărea o întrebare în forma: "*Este Toma însuși unul dintre tomști?*".

Al doilea studiu cuprins în volumul de față are ca subiect statutul filosofiei în opera lui Toma din Aquino. Relația dintre filosofie și teologie este cercetată din perspectiva comentatorilor francezi din secolul al XX-lea. Textul tomist care oferă o bază acestei discuții este prezent în cartea I, capitolele II – VIII, din *Contra Gentiles*. Concluzia pe care autorul o extrage din analiza acestor pasaje este că "*Principiile supranaturale sunt, într-un fel, mai profunde decât principiile naturale ale rațiunii și nu există contradicție între ele, ci doar diferență de grad*" (p. 143, trad. n. A. B.). Astfel, precizează autorul, "*Aquinatul oferă cadrul general al problemei în acest debut din Contra Gentiles, sub o formă care rămâne ca și paradigmă*" (ibidem). În acest studiu sunt prezentate pe rând și concis, având ca metodă o abordare istorică, pozițiile comentatorilor francezi relative la problema de mai sus. Sunt expuse pozițiile lui R. Garrigou – Lagrange, A.- D. Sertillages (prima generație a co-

RECENZII

mentatorilor), E. Gilson, J. Maritain, M.-D. Chenu (a doua generație), M.-D. Philippe, Cl. Tresmontant (a treia generație) și Y. Floucat (a patra generație). Meritul general al acestei prezentări este că reușește să evidențieze pe parcurs cum, din dezbaterile asupra relației dintre teologie și filosofie, se naște pentru comentatorii francezi ideea unui nou concept sintetic, acela de "*philosophie chrétienne*". Dacă ar fi să atribuim o valoare acestui

volum, ea ar trebui să se situeze undeva în vecinătatea speciei utilului. Nu este o carte cu mari ambiții, nici în intenții, nici în rezultate, însă face parte din genul acelor discrete și cuminți, care aduc puțină lumină acolo unde, până acum, cultura delira în obscuritatea de la sine înțeleșurilor.

Andrei BERESCHI

ANDREI BERESCHI: doctorand al Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj, specialitatea istoria filosofiei, studii aprofundate de filosofie antică și medievală la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj.

ION TĂNĂSESCU: doctor în filosofie, cercetător la Institutul de Filosofie al Academiei Române, București.

BOGDAN TĂTARU-CAZABAN: doctorand al Universității din București, în specialitatea istoria filosofiei, bursier al "Colegiului Noua Europă" din București în anul academic 2000 / 2001.

ALEXANDER BAUMGARTEN: lect.univ.dr., Departamentul de Filosofie al Universității "Babeș-Bolyai" din Cluj, specialitatea: istoria filosofiei medievale.

MARIUS CONSTANTINESCU: student în anul III al Departamentului de Filosofie, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj.

SIMONA VUCU: student în anul IV al Facultății de Filosofie, Universitatea de Vest, Timișoara.

FORRAI REKA: doctorand, Universitatea Central Europeană din Budapesta, studii aprofundate de filosofie antică și medievală la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj.